



*La invención de la muerte
Ensayo sobre el deceso humano
y los orígenes de la religión*
Roberto Martínez González

México
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas
Figuras
(Antropológica 29)

Primera edición impresa: 2022

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2022

ISBN de PDF: [en trámite]

<https://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0
Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

©2022: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en:

<https://ru.historicas.unam.mx/page/terminosuso>

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM



La invención de la muerte

Ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión

Roberto Martínez González



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

LA INVENCIÓN DE LA MUERTE
ENSAYO SOBRE EL DECESO HUMANO Y LOS ORÍGENES
DE LA RELIGIÓN

Instituto de Investigaciones Históricas
Serie Antropológica / 29



ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ

LA INVENCION DE LA MUERTE

ENSAYO SOBRE EL DECESO HUMANO
Y LOS ORÍGENES DE LA RELIGIÓN



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 2022

Martínez González, Roberto, autor.

La invención de la muerte : Ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión / Primera edición en PDF | México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2022 | Serie: Antropológica ; 29.

Primera edición: 2021

Primera edición en PDF con ISBN: 2022

D. R. © 2022, Universidad Nacional Autónoma de México
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510. Ciudad de México

ISBN [en trámite]



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Impreso y hecho en México

La invención de la muerte
Ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión

se terminó de producir el XX de XXX de 2022. La edición en formato electrónico PDF (11 MB) estuvo a cargo del Departamento Editorial del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México.
Participaron en la edición: Rosalba Cruz (edición del proyecto),
Natzl Vilchis (edición técnica y producción).

A mis padres y a mi hija

AGRADECIMIENTOS

Aun cuando somos los únicos responsables del contenido de esta obra, no es posible iniciar sin mencionar la ayuda que recibimos de diversas personas e instituciones.

Agradecemos, para empezar, a las doctoras Ana Carolina Ibarra González y Elisa Speckman Guerra, exdirectora y actual directora del Instituto de Investigaciones Históricas. Estamos en deuda con el personal del Departamento Editorial y con el Comité Editorial de esta dependencia. Damos las gracias también al proyecto Religiosidad Nativa, Idolatría e Instituciones Eclesiásticas en los Mundos Ibéricos, Época Moderna (PAPIIT IG400619) y a sus coordinadores por el financiamiento que hizo posible esta pesquisa. Apreciamos, asimismo, el apoyo recibido de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico, que, a través de la Cátedra Especial Miguel Alemán Valdés, otorgó a uno de nosotros para la realización de una estancia de investigación en La Sorbonne, París, en 2019.

Apreciamos el cuidadoso trabajo de Gwennhael Huesca en la revisión de nuestro texto. Queremos expresar nuestra gratitud a los maestros, a los alumnos, a los colegas y a todos los amigos con los que fue posible discutir los contenidos de *La invención de la muerte*; es de reconocer, especialmente, a las doctoras Ana María Santillán y Rita Arenas, por su guía en materia de etología, y a la doctora Gabriela Orozco, quien tuvo la amabilidad de compartir su conocimiento sobre psicología cognitiva.

A todos ellos y a los que, por descuido, se omiten, muchas gracias.

INTRODUCCIÓN

ANTROPOLOGIZAR LA MUERTE

La muerte, sin duda, es uno de los problemas que más parecen ocupar la investigación histórico-antropológica; dicho tópico no sólo es relevante por la cantidad de escritos que a él se han dedicado sino que, a diferencia de lo ocurrido con el totemismo y el chamanismo, que suscitaron amplias discusiones en momentos específicos y, luego, decayeron en interés, éste nunca ha dejado de ser centro de atención.¹ Basta una hojeada superficial a la inmensa bibliografía disponible para notar cuánta atracción ha despertado nuestra temática entre los eruditos, los viajeros y los investigadores de las más diversas épocas.² Prácticamente, toda monografía escrita sobre cualquier pueblo, presente o pasado, dedica algún espacio a las prácticas e ideas relativas al deceso humano.

Algunos investigadores se han interesado por la universalidad de las formas en los ritos funerarios,³ otros han destacado el modo en que dichas prácticas revelan el funcionamiento de las sociedades en las que tienen lugar⁴ y otros más han enfatizado las maneras en que

¹ Para reseñas de dichos debates, véanse Federico Rosa, *L'âge d'or du totémisme*, París, Éditions de la Maison de Sciences de l'Homme/Centre National de la Recherche Scientifique, 2003; Michel Perrin, "Chamanes, chamanisme et chamanologues", *L'Homme*, n. 142, 1997, p. 89-92.

² Al contemplar sólo el ámbito histórico-antropológico, observamos que hay 1 842 documentos con la palabra "muerte" como encabezado, en inglés, francés y español, en la mediateca del Musée du Quai Branly. Catalogue de Médiathèque du Musée du Quai Branly, <http://www.quaibrantly.fr/es/investigacion-cientifica/catalogo/biblioteca-y-fondo-documental/catalogos/catalogue-de-la-mediathèque/> (consultada: 9 de mayo de 2016).

³ Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986; Robert Hertz, *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 1990; John Bowker, *Los significados de la muerte*, trad. de Miguel Martínez-Lage, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

⁴ Arthur Maurice Hocart, *Social Origins*, Londres, Watts, 1954; Jack Goody, *Death, Property and the Ancestors*, Stanford, Stanford University Press, 1962;

las colectividades humanas refuncionalizan la muerte para convertirla en una fuerza regenerativa.⁵ Unos se centran en la recurrencia de los símbolos⁶ y otros, en la singularidad de las concepciones en diferentes clases de sistemas culturales;⁷ hay quienes destacan los cambios en poblaciones concretas⁸ y a los que llama la atención el contraste entre grupos coetáneos.⁹ Las aproximaciones al tema son múltiples y diversas pero, entre todas ellas, sobresale una que ha mostrado ser particularmente persistente: la idea de que el conocimiento de la muerte en el hombre se encuentra en el origen de la religión.

El nacimiento de esta tesis se pierde en el tiempo pero la encontramos en autores cristianos tan tempranos como Agustín de Hipona, 412-426 d. C., respecto del surgimiento de la idolatría; y lo que se plantea, en este caso, es que las “falsas religiones” hubieron de tener su origen en el culto a difuntos especialmente importantes, que terminarían por convertirse en ídolos, cuando se reconstruye la imagen para paliar la ausencia, y luego en dioses,

Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Quito, Aby-Yala, 2000.

⁵ Richard Huntington y Peter Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Londres, Cambridge University Press, 1979; Michael Tausig, *The Magic of the State*, Routledge/Nueva York, D. Appleton and Company, 1997; Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁶ Pierce Vitebsky, “Mort”, en Bonte Pierre y Michel Izard (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 1991, p. 487-491; Edgar Morin, *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 2003; Jean-Gabriel Gauthier, “Les au-delà de la mort”, en Yvan Droz (ed.), *La violence et les morts. Eclairage anthropologique sur la mort et les rites funéraires*, Ginebra, Georg Éditeur, 2003, p. 13-26.

⁷ Paul Radin, *La religion primitive, sa nature et son origine*, trad. de Alfred Métraux, París, Gallimard, 1941; Nigel Barley, *Bailando sobre la tumba*, Barcelona, Anagrama, 2000.

⁸ Jean Delumeau, *La peur en Occident, XIVE-XVIIIe siècles: une cité assiégée*, París, Fayard, 1978; Philippe Ariès, *The Hour of Our Death*, trad. de Helen Weave, Knopf, Nueva York, 1981; Michel Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, París, Gallimard, 1983.

⁹ Louis-Vincent Thomas, *Antropología de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; Michel Boccara, *Des os pour l'éternité. Philosophie et mythologie de la mort chez les Mayas du Yucatán*, París, Hémisphères, 2017.

cuando se les atribuye la continuidad en la capacidad de acción.¹⁰ Tal propuesta tuvo tanto éxito que la volvemos a encontrar, casi sin alteración, mil años más tarde, en la obra de Sahagún y, en pleno siglo XX, en el trabajo de Garnier.¹¹

La formalización de la antropología como disciplina académica, en la segunda mitad del siglo XIX, dio a la formulación agustiniana un segundo aire pues, considerándose que todas las teologías eran igualmente falsas, ahora se ubicaba a la consciencia de la muerte en el origen de la religión en general. Aun cuando muchos eruditos de la época hayan recuperado la tesis central, vale señalar la existencia de importantes matices; reconocemos al respecto tres posturas principales.

La primera de ellas, a la que podría calificársele de *cognitivista*, plantea, a grandes rasgos, que fue la incapacidad del hombre primitivo para entender la muerte la que lo condujo a la invención de toda una serie de explicaciones metafísicas que no guardaban un verdadero correlato con la realidad.¹² Tylor, por ejemplo, sostenía que, al constatar la continuidad de la consciencia durante el sueño y el trance, los primeros humanos habrían terminado por deducir la existencia de componentes personales inmateriales capaces de mantenerse activos pese a la inmovilidad del cuerpo físico.¹³ Luego, al reconocerse la semejanza entre la defunción y el estado onírico, se habría concluido que tales entidades podían sobrevivir a la muerte. Considerando, por último, que otros seres

¹⁰ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, ed. de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, 1966, p. 189.

¹¹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1999, p. 54; J. Colonel Garnier, *The Worship of the Dead or the Origin and Nature of Pagan Idolatry and its Bearing upon the Early History of Egypt and Babylonia*, Londres, Chapman and Hall, 1904, p. 13.

¹² Lévy-Bruhl y Freud atribuían la condición de primitivo a un desarrollo psíquico tan deficiente que los conducía a pensar de manera psicótica. Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1999, p. 188; Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, Leviatán, 1957. Encontramos algunos ejemplos tempranos de esta clase de concepciones de la alteridad en Roberto Martínez, “Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica”, *Anales de Antropología*, v. 41, n. 2, 2009, p. 123.

¹³ Edward Burnett Tylor, *Cultura primitiva, II: La religión en la cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1981, p. 29.

eran igualmente capaces de soñar, ser soñados o morir, el primitivo habría concluido por atribuir a todo lo existente principios anímicos equivalentes al suyo; esto es a lo que llamó animismo, lo que, a su parecer, constituye la forma más primitiva de religión. Las propuestas de Spencer y Leuba son bastante similares, salvo que en ellas hacen intervenir otros elementos; la visión de personas fallecidas en los sueños, en el caso del primero, y una sensación de indefensión ante la grandeza del mundo, para los segundos.¹⁴

Al segundo enfoque lo nombramos *psicologista*; y en él se incluyen todos aquellos autores que postulan que la intención original de la invención de la religión hubo de ser la mitigación de las emociones negativas originadas por la muerte de un ser querido. Frazer, al respecto, consideraba que el miedo a los muertos “ha sido probablemente la fuerza más poderosa en la formación de la religión primitiva”.¹⁵ Marx y Freud, por su parte, veían a la religión como un medio para compensar la angustia producida por la incertidumbre de la vida humana; el “opio del pueblo” no sería así más que una ilusión reconfortante que hacía manejable lo que en realidad resultaba aterrador.¹⁶ Ideas semejantes subsisten en investigadores del siglo XX; entre ellos, Malinowski, que consideraba que la función

¹⁴ Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, Nueva York, D. Appleton and Company, 1896, v. 1, p. 294; James H. Leuba, “The Psychological Origin of Religion”, *The Monist*, v. 19, n. 1, 1909, p. 27-35.

¹⁵ James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 12-13.

¹⁶ Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, ed. de Ángel Prior, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 7-8; Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”, trad. de Luis López Ballesteros, s. f. [1927], cap. III, http://www.elortiba.org/old/pdf/freud_porvenir.pdf (consulta: 17 de febrero de 2015); María Cristina Mortiz, “Algunas ideas de Freud acerca de la religión”, *Revista Pilquen. Sección Psicopedagogía*, año 14, n. 8, 2012, p. 4. Ignoramos si el padre del psicoanálisis leyó alguna vez a Marx; lo cierto es que admitió: “no he dicho nada que antes no haya sido ya sostenido más acabadamente y con mayor fuerza por otros hombres mejores que yo, cuyos nombres no habré de citar, por ser de sobra conocidos” (Freud, “El porvenir de una ilusión”, cap. VII). Lo más probable es que ambos hayan abrevado de una serie de ideas que circulaban corrientemente en el medio intelectual germánico de la segunda mitad del siglo XIX —tal vez, aquel grupo de teóricos al que Evans Pritchard llama “la escuela del mito natural”—. Edward Evan Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1984, p. 42.

primaria de la ritualidad era apaciguar el terror a la muerte, y Morin y Becker, que suponían que la búsqueda de la trascendencia estaba motivada por el temor a la pérdida de la identidad.¹⁷

La última alternativa, a la que denominamos *sociológica*, es aquella que plantea que el origen de la religión se ubica en la necesidad de reconstituir o preservar los tejidos sociales tras la desaparición de alguno de los miembros del grupo. Hertz, Hocart y Strathern atribuyeron esta clase de funciones a la ritualidad mortuoria;¹⁸ pero es a Fustel de Coulanges a quien debemos su formulación como hipótesis genética.¹⁹ El historiador francés sostenía que la sociedad antigua estaba centrada en la familia extensa y que lo que la mantenía unida era el reconocimiento de un ancestro común; conforme los antepasados se volvieron lejanos, comenzó a desarrollarse un culto más impersonal que, a la larga, habría de desembocar en su transformación en dioses.²⁰

Ninguno de tales sabios tuvo oportunidad de confrontar sus propuestas con datos empíricos y casi ninguno de sus sucesores parece haberse interesado por continuar bajo la misma línea de investigación. Hoy el problema de los orígenes de la humanidad y la cultura tiene un rol mucho menos protagónico en los debates antropológicos; tan sólo un puñado de prehistoriadores y paleontólogos siguen haciéndose las mismas preguntas. Es, simplemente, como si el tema hubiera pasado de moda; como si, por tratarse de planteamientos muy antiguos, hubiéramos terminado por considerarlos poco agraciados y concluido que no valía la pena seguir pensando en ellos.

¹⁷ Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, México, Planeta-Agostini, 1993, p. 46-54; Morin, *El hombre y la muerte*, p. 31, 36; Ernest Becker, *The Denial of Death*, Nueva York, Free Press Paperback, 1997, p. 4-5, 11-12.

¹⁸ Hertz, *La muerte y la mano derecha*; Hocart, *Social Origins*; Andrew Strathern, "Death as Exchange: Two Melanesian Cases", en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 206.

¹⁹ Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City. A Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome*, Kitchener (Canadá), Batoche Books, 2001 [1864], <http://socserv.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/fustel/Ancient-City.pdf> (consulta: 17 de febrero de 2015)

²⁰ *Ibidem*, p. 30-32.

La cuestión es que nuestro conocimiento de la conducta humana es hoy mucho más fino y detallado que el de nuestros antecesores; tenemos más información sobre los tiempos prehistóricos y entendemos un poco mejor los sinuosos límites que se tejen entre la naturaleza y la cultura. No estamos, por supuesto, en condiciones de aportar respuestas definitivas pero sí de revalorar dicha problemática a la luz de mejores argumentos, pues aquello que nunca supieron los eruditos decimonónicos sobre comportamiento animal, evolución humana y prehistoria hoy puede contribuir al entendimiento del rol de la muerte en la gestación del fenómeno religioso.

¿Tuvo realmente el conocimiento del deceso humano un rol germinal en el desarrollo de rituales o creencias religiosas?, ¿fue su impacto de orden emocional, cognitivo o social? Son estas las preguntas que guían la investigación en el presente trabajo. Antes de abordarlas, habremos de tratar someramente algunos de los conceptos que han de ser clave en nuestra investigación.

La idea de religión

Buena parte de los estudiosos de las sociedades “exóticas” han optado desde hace varias décadas por abandonar el término religión pues, como bien señala Asad, dicho concepto suele ser definido a partir de una serie de cualidades que, en realidad, sólo son propias del cristianismo.²¹ Consideramos, no obstante, que dicha categoría, tan apreciada por los precursores de la antropología, podría ser revitalizada si se le dotara de una mayor especificidad.

Aun cuando las propuestas de los precursores de nuestras disciplinas y hasta muchos antecesores modernos puedan diferir en los detalles, encontramos tres elementos que tienden a ser recurrentes en sus definiciones de “religión”:

²¹ Talal Asad, “The Construction of Religion as an Anthropological Category”, en Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 27-54.

1. un específico estado mental, denominado “creencia”,
2. una serie de prácticas que, siendo portadoras de sentido, no poseen una finalidad estrictamente utilitaria, y
3. la interdependencia sistémica de ese conjunto de acciones e ideas.²²

Podríamos sintetizar, entonces, diciendo lo siguiente: *La religión es un sistema de prácticas y creencias que permite a los miembros de una sociedad actuar de manera simbólica sobre su entorno social y natural*. Entre todos estos términos, el más problemático es, sin duda, el de creencia.

La creencia ha sido definida como una actitud mental que se caracteriza por la posibilidad de afirmar algo y preservar al mismo tiempo una cierta duda al respecto. Esta posición se debe a que los objetos de creencia son, por excelencia, aquellos que no es posible constatar. La creencia se opone, en ese sentido al saber, pues mientras la primera de estas palabras implica cierto distanciamiento respecto de su objeto, el segundo, teniendo valor de verdad, no se encuentra sujeto a cuestionamiento.²³ Habremos de considerar, de este modo, la existencia de dos mundos, o modos cognitivos; uno que es en sí y otro que sólo existe en función de elementos contextuales ajenos a él.²⁴

²² Por ejemplo, Eduard Burnett Tylor, *Cultura primitiva, II: La religión en la cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1981, p. 27; Frazer, *La rama dorada*, p. 76; Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, París, Presses Universitaires de France, 1912, p. 46; Paul Radin, *La religion primitive, sa nature...*, p. 9; Edgar Pike Royston, *Diccionario de religiones*, trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 393; Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 89; Johannes P. Schädé (ed.), *Encyclopedia of World Religions*, Zürich, Concord Publishing/Foreign Media Books, 2006, p. 743.

²³ Jean Pouillon, “Le cru et le su”, en Jean Pouillon (ed.), *Le cru et le su*, París, Seuil, 1993, p. 17, 19-22; Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard, 1994, p. 19; Laurence Charlier, “Croire, douter et en pas croire”, *ThéoRèmes*, v. 5, 2013, <https://journals.openedition.org/theoremes/497> (consulta: 31 de mayo de 2019); Albert Piette, “An Anthropology of Belief and a Theory of Homo Religiosus”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n. 167, 2014, p. 277-294.

²⁴ Dominique Boullier, “Au-delà de la croyance: ‘je sais bien mais quand même’”, *Cosmopolitiques*, n. 6, 2004, p. 37. Taylor, por su parte, opone la noción

El problema es que, tratándose de algo que ocurre en la mente, resulta prácticamente imposible determinar si el otro cree o no; si lo que dice es real; si lo considera real, pero no lo es; si duda de ello; si lo considera falso, o si no se trata más que de simples metáforas. Pouillon advierte que la palabra “creencia” no existe en muchas de las lenguas de las sociedades que solemos estudiar y sostiene que aquello que los observadores denominan así constituye para los sujetos de estudio una realidad.²⁵

A ello responde Hamayon que, la ausencia de un término no demuestra la ausencia de un concepto: “Ciertamente, toda sociedad tradicional debe su cohesión al hecho de que sus miembros comparten un mismo conjunto de representaciones simbólicas, pero sus miembros han experimentado que la sociedad vecina se refiere a otro conjunto, es por eso que ellos no toman la propia por una certeza”.²⁶ Las múltiples actitudes de hesitación que se registran en poblaciones de muy diversas latitudes demuestran que también los otros pueden mantener distintos grados de adhesión frente a sus propias nociones; incluso, los esporádicos encuentros con escépticos, que describen los antropólogos, muestran que tampoco en las sociedades que estudiamos todo tiene el mismo nivel de realidad —hay cosas de las que es posible dudar y cosas de las que no—.²⁷ Jabirot demuestra incluso, que no sólo los contenidos pueden variar entre las personas que comparten una misma creencia (lo cual ya habían notado Morey y Metzger),²⁸ sino que también el

de creencia a la de realidad, que “no requiere lenguaje para ser [...] donde la creencia ni siquiera se plantea”. Anne Christine Taylor, “Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar”, *L’Homme*, v. 33, n. 2-4, 1993, p. 440-441.

²⁵ Pouillon, “Le cru et le su”, p. 30.

²⁶ Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, selec. de textos y coord. de la trad. de Roberto Martínez y Natalia Gabayet, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 25.

²⁷ Por ejemplo, Ravina Aggarwal, “At the Margins of Death: Ritual Space and Politics of Location in an Indo-Himalayan Border Village”, *American Ethnologist*, v. 28, n. 3, 2001, p. 559; Martín Gusinde, *El mundo espiritual de los selk’nam*, Santiago de Chile, Serindígena Ediciones, 2008, p. 55, 69, 216; William Thalbitzer, “Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l’âme et de la vie”, *Journal de la Société des Américanistes*, t. 22, n. 1, 1930, p. 80, 88.

²⁸ Robert V. Morey y Donald J. Metzger, *The Guahibo People of the Savanna*, Viena, Engelbert Stiglmayr, 1974, p. 110.

grado de adhesión a ella se modifica en un mismo individuo en función de su contexto situacional —no se adhiere a la creencia del mismo modo en el ritual que durante la vida corriente.²⁹

La existencia social de la creencia no depende, por supuesto, de la presencia o ausencia de estados mentales mutables e inde-mostrables sino de su mediación a través del lenguaje; la creencia existe en una colectividad, no porque sea creída por todos y en todo momento, sino porque es compartida, transmitida e interpretada de manera constante.

Las creencias, sin embargo, no son sólo producto de elucubraciones filosóficas sino que, por el contrario, suelen fungir como guía de las acciones que se emprenden; adquieren un valor axiomático, como decía Rappaport.³⁰ Y, en ese sentido, la adhesión a ellas implica una suerte de compromiso o toma de riesgo; se trata de asumir que algo es como se cree y conducirse acorde a ello —esto es lo que se pone en juego en el ritual—.³¹ Es ahí, entonces, donde creencia y práctica se articulan de manera sistémica, pues es el conjunto de las primeras el que ordena, regula y da sentido a las segundas. Las creencias, como enunciado, actúan como hipótesis que predicen el resultado de las prácticas que las ponen en marcha; y las consecuencias de dichas acciones aportan argumentos a favor o en contra de la creencia. Es en este sentido que Schopenhauer, en voz de Démophèle, advierte que la religión, en su conjunto, funciona como una teoría.³²

Las acciones religiosas, que no son las únicas que se guían por creencias, se caracterizan por tener una eficacia simbólica, más que tecnológica; su efecto no es inmediato, no necesariamente tiene lugar en el aquí y el ahora, y sus resultados se prolongan en el devenir. La acción religiosa, o ritual, constituye así una suerte de “realidad virtual”, pues, en un sentido amplio, lo virtual no se opone a

²⁹ Isabelle Jabirot, “On Individual Variations Regarding Belief”, *Zeitschrift für Ethnologie*, n. 140, 2015, p. 55-74.

³⁰ Roy A. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, trad. de Sabino Perea, Madrid, Cambridge University Press, 2001, p. 53.

³¹ Boullier, “Au-delà de la croyance...”, p. 33.

³² Arthur Schopenhauer, *Sur la religion*, trad. de Étien Osier, París, Le Monde/Flammarion, 2010, p. 83-84.

lo real sino a lo actual y, a diferencia de la ficción, éste sí tiene la posibilidad de incidir directamente en la actualidad.³³

Diríamos, en síntesis, que la religión es una teoría del mundo cuyas creencias, como hipótesis, posibilitan una serie de prácticas, no exclusivamente tecnológicas, cuyos efectos se prolongan en el devenir de los sujetos y la sociedad.

Hasta este punto, la definición presentada bien podría convenir a conceptos análogos, como cosmovisión y ontología; para marcar la diferencia, es preciso añadir una premisa más: *La adhesión a una religión es consciente o, incluso, voluntaria*. Esto significa que, aun cuando pueda no existir un término comparable a “religión” en una determinada sociedad, sus miembros tienen claro que, así como ellos se adhieren a una determinada teoría del mundo, otros siguen postulados diferentes a los propios; la religión, así, no sólo implica un cierto relativismo, pues éste está presente en la más básica experiencia de la alteridad, sino sobre todo un componente identitario.³⁴ De hecho, David Sloan observa que la gran mayoría de los sistemas religiosos hoy conocidos se caracterizan por los valores que prescriben; y señala que, aunque éstos suelen ser sumamente variables, casi siempre, tienden a favorecer aquellas actitudes que propician la unidad del grupo y a desestimar las que desencadenan el aislamiento o disolución de la sociedad.³⁵ Lo que determina, entonces, la existencia de una religión no es únicamente el contenido de sus creencias o la efectiva realización de sus prácticas rituales, sino el sentido de pertenencia de sus miembros; de otro modo, sólo se podría hablar de ontología o cosmovisión, pues lo

³³ “El más importante significado de ‘virtual’ en relación con los mundos virtuales [es]: ‘virtual’ connota la aproximación a lo actual sin llegar a ello”. Tom Boellstorff, *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores de Virtually Human*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2008, p. 19.

³⁴ Hervieu-Léger, por su parte, señala que se considera religioso “a toda forma de creencia que se justifique enteramente por una adhesión reivindicada en un linaje creyente”. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, París, Le Cerf, 1993, p. 118.

³⁵ David Sloan, *Darwin’s Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; y “Testing Major Evolutionary Hypotheses about Religion with a Random Sample”, *Human Nature*, v. 16, n. 4, 2005, p. 382-409.

que definen ambos conceptos no es más que el mundo en que vive un individuo o un colectivo particular.³⁶

La muerte en sentido social

Desde un punto de vista biológico, un ser vivo puede ser definido como “cualquier sistema autónomo con capacidades evolutivas abiertas”.³⁷ La “autonomía” se refiere a la relación indispensable que entabla lo viviente con su medio para obtener de él la energía necesaria para autoconstruirse y mantenerse relativamente estable. Las “capacidades evolutivas abiertas” remiten por su parte a la posibilidad de tales entes de explorar nuevas funciones y relaciones con el ambiente (lo que incluye a otros vivos) y de adaptarse a diversas situaciones.³⁸ La vida, luego, ha de ser vista como un esfuerzo por preservar una forma de existencia que, inevitablemente, tiende a perder su estabilidad. La muerte, como “cesación o término de la vida”, según el *Diccionario* de la Real Academia, habría de implicar, entonces, la pérdida de ambas cualidades, el desequilibrio y un gradual retorno al estado de materia inerte.³⁹

Hasta este punto, la vida y la muerte parecen tener muy poca relevancia; la cuestión es que, como los diferentes seres se encuen-

³⁶ Entendemos por cosmovisión “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico pretende aprender el universo”. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, v. I, p. 20; María Ana Portal Arioso, “El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea”, *Inventario Antropológico*, v. 2, 1996, p. 59-84. Ontología “es un sistema de distribución de propiedades. El hombre da una u otra propiedad a este o aquel ‘existente’, ya sea un objeto, una planta, un animal o una persona”. Philippe Descola, “Las cosmologías indígenas de la Amazonía”, en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, 2004, p. 32.

³⁷ Juli Peretó, “Controversies on the Origin of Life”, *International Microbiology*, v. 8, 2005, p. 23-24.

³⁸ *Idem.*

³⁹ Real Academia Española y Asociación de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa, 2014.

tran en constante interacción, el deceso de unos puede tener algún impacto en los que se encuentran en su entorno.

Esto, por supuesto, resulta especialmente relevante cuando nos ocupamos de aquellos animales que tienden a vivir en colectividad, ya que, como se ha señalado tantas veces, para la existencia de una sociedad no basta con la acumulación de sus miembros, hace falta alguna forma de principio organizacional.⁴⁰ Lo que se quiere decir es que, cualquiera que sea la especie referida, la vida social implica que los miembros de tales conjuntos han de ser simultáneamente definidos a través de dos diferentes modalidades, como unidades biológicas autónomas y como entidades que, por sus particulares relaciones, ocupan un lugar específico dentro de la sociedad. Es a esta dimensión social de los existentes a la que suelen referir los términos de “persona” y “sujeto”.⁴¹ Un ser deviene persona en tanto es reconocida su subjetividad por la comunidad, pues es en las relaciones que establece con su entorno que se construyen tanto su personalidad como su rol social.⁴² Vivir es, así, formar parte de la colectividad; la defunción implica, entonces, tanto la exclusión, al menos temporal, del sujeto como la pérdida de esa identidad que se construyó en sus relaciones.⁴³

⁴⁰ “Es la permanencia de las relaciones entre las partes que lo componen lo que constituye la individualidad del conjunto como diferente de la individualidad de sus partes”. Herbert Spencer, “¿Qué es una sociedad? Una sociedad es un organismo”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 107, 2004, p. 232.

⁴¹ Marcel Mauss, “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne celle de ‘moi’”, en Jean-Marie Tremblay (versión digital), *Les Classiques des Sciences Sociales*, Collège d’Enseignement Général et Professionnel, Chicoutimi, Saguenay-Lac-Saint-Jean, Québec, <http://pages.infiniti.net.sociojmt> (Originalmente publicado en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1938, v. 68.)

⁴² Retomando a Viveiros, diríamos que sólo se es sujeto en tanto se es social. Eduardo Viveiros de Castro, “Le meurtrier et son double chez les araweté: un exemple de fusion rituelle”, *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, v. 14, 1996, p. 94.

⁴³ No es extraño, por lo mismo, que en múltiples sociedades se trate como muertos a quienes asumen conductas antisociales. Y. K. Bamunoba y B. Adoukou-nou, *La mort dans la vie africaine*, París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1979, p. 10; Thomas, *Antropología de la muerte*, p. 53, 56; Sally C. Humphreys, “Introduction”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 2; Hermann Gufler, “Crying the

Habremos de considerar, de este modo, que el deceso humano tiene dos diferentes resultados: uno que ocurre de por sí, la muerte evidenciada por la presencia del cadáver en descomposición, y otro, que sólo existe en función de aquellos elementos contextuales que permiten su existencia en relación.⁴⁴ Así, si el casi universal miedo a la muerte parte del instinto de preservación de la vida, el deseo de trascender deriva del horror a la pérdida de la individualidad; se busca una existencia ejemplar porque se espera que la comunidad preserve la memoria de ese ser especial.⁴⁵ Y es que los muertos, como creencia, sólo pueden tener existencia más allá de los individuos en tanto las ideas y las experiencias respecto de ellos se traduzcan en discursos, que pueden o no ser verbales; la función primaria del acto comunicativo es el establecimiento de relaciones sociales y, por consiguiente, se deduce que los muertos, como creencia, sólo existen en lo social.⁴⁶ Diríamos, pues, que, a diferencia de los vivos, entes diferenciados y orgánicamente autocontenidos, los difuntos únicamente pueden tener presencia como dividuos —es decir, personas que sólo son comprendidas en función de los diversos tipos de relaciones que entablan con los seres de su entorno.⁴⁷

Death': Rituals of Death among the Yamba (Cameroon)", *Anthropos*, v. 95, n. 2, 2000, p. 350.

⁴⁴ Es, tal vez, en referencia a dicha distinción que Morin señalaba que "La muerte se sitúa exactamente en el umbral bio-antropológico". Morin, *El hombre y la muerte*, p. 13.

⁴⁵ Morin, *El hombre y la muerte*, p. 31, 36; Becker, *The Denial of Death*, p. 4-5, 11-12.

⁴⁶ Ya Baudrillard señalaba que la muerte para los pueblos no modernos "es una relación social [El otro] no aspira a conjurar la muerte ni a 'sobrepasarla', sino a articularla socialmente". Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, trad. de Carmen Rada, Caracas, Monte Ávila Editores, 1980 [1976], p. 151.

⁴⁷ Lejos de ser unívoca, la noción de "dividuo" puede tener diferentes acepciones, pues, mientras Marriott lo concibe como una persona constituida por partículas transferibles de sustancia personal, Strathern lo define como una persona hecha de relaciones sociales y Bird-David lo trata como un proceso —"dividucción"— en el que, a través de la relación, se incorpora a seres habitualmente lejanos. McKim Marriott, "Hindu Transactions: Diversity without Dualism", en Bruce Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976, p. 109-142; Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems With Women and Problems With Society in Melanesia Studies*, Berkeley/Los Ángeles/London,

Aclarado lo anterior, se nos presenta una nueva problemática; ¿cómo distinguir en los eventos del pasado más remoto de nuestra especie entre los hechos sociales y los de naturaleza puramente biológica? ¿y en qué medida las exiguas evidencias materiales disponibles permiten, a partir del reconocimiento de estas dos dimensiones, es decir, la existencia de ese mentado germen de religiosidad?

*Un método para aproximarse a la muerte
y la religiosidad primigenias*

En tiempos recientes, el ontologismo antropológico, bajo la influencia de la filosofía de Leibniz, comenzó a considerar la realidad como dependiente del punto de vista del observador.⁴⁸ La perspectiva del investigador no parece ya superior a la del indígena; son, simplemente, verdades distintas que dialogan en la invención de discursos que sólo existen en la interacción:⁴⁹ “Una cultura no es un sistema de creencias, antes bien —ya que debe ser algo— es un conjunto de estructuraciones potenciales de la experiencia, capaz de soportar contenidos tradicionales variados y de absorber nuevos: ella es un dispositivo culturante o constituyente del procesamiento de creencias.”⁵⁰

University of California Press, 1988, p. 13, 92, 102-103, 131; Nurit Bird-David, “‘Animism’ Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology”, *Current Anthropology*, v. 40, n. especial 1, 1999, p. 72-73. Véanse Kenneth E. Read, “Morality and the Concept of the Person among the Gahuku-Gama”, *Oceania*, v. 25, n. 4, 1955, p. 233-282; Aparecida Vilaça, “Making Kin Out of Others in Amazonia”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, 2002, p. 347-365; André Itenau, “En Mélanésie: les ancêtres au service des hommes”, en Raymond Verdier y Soazick Kerneis (eds.), *Les justices de l’invisible*, París, L’Harmattan, 2013, p. 101-102.

⁴⁸ Gottfried Leibniz, *Monadología*, edición trilingüe, trad. y notas de Julián Velarde, introducción de Gustavo Bueno Martínez, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1981.

⁴⁹ Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1981, p. 22, 35, 47, 54-56; Martin Hollbrad, “Ontology is Just Another Word for Culture”, ponencia, 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, Manchester, University of Manchester, 2008, p. 33.

⁵⁰ Eduardo Viveiros de Castro, “Le marbre et le myrte: de l’inconstance de l’âme sauvage”, trad. de José Isla, en Aurore Becquelin y Antoinette Molinié (eds.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d’Ethnologie, 1993, p. 209.

La cuestión es que, mientras los sujetos de estudio etnográfico se encuentran definidos a través de categorías establecidas por la cultura u ontología abordada, los objetos de interés arqueológico deben ser creados a partir de criterios impuestos desde el exterior; las “culturas” o “tradiciones” no son, en ese sentido, entidades preexistentes, sino delimitaciones espacio-temporales que sólo viven en las mentalidades de quienes se han encargado de su tratamiento. Los datos en los que se sustentan las teorías no derivan aquí de un diálogo con la alteridad sino de asociaciones entre artefactos que también son construidas por los propios arqueólogos. Y es a través de la analogía con la propia visión del mundo, o con la de sociedades mejor documentadas, que se atribuyen significados a los distintos contextos materiales.⁵¹

Para reconocer la muerte, entonces, habremos de comenzar por atribuir un valor axiomático a la idea de la existencia de una única realidad que, además de ser objetiva, involucra a todas las formas de existencia terrenal.⁵² Por más variadas que puedan ser las concepciones y conductas, existe un mínimo de congruencia entre los eventos por el otro percibidos y aquellos que la observación permite identificar.

El asunto de la religión, evidentemente, resulta mucho más difícil de abordar, pues, en ausencia de personas vivas con las cuales dialogar, sólo disponemos de indicios muy indirectos para deducir su ausencia o existencia.

La creencia como estado mental no produce ninguna clase de vestigio material que pudiera rastrearse en los contextos arqueológicos; como hecho social, sin embargo, se transmite a través del lenguaje y, aunque en su forma más común, la lengua, tampoco

⁵¹ Manuel Gándara, “La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad”, en Yoko Sugiura y María del Carmen Serra (eds.), *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990, p. 43-82.

⁵² Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones*, México, Paidós, 1983, p. 152. Pérez de Laborda afirma que “sólo debemos llamar ‘real’ a un estado de cosas si (y sólo si) el enunciado que lo describe es verdadero”. Alfonso Pérez de Laborda, *¿Salvar lo real?: materiales para una filosofía de la ciencia*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1984.

produce efectos duraderos, existen modos de comunicación no verbales cuyas prácticas pudieran traducirse en evidencias más resistentes. Dos de las expresiones que destacan por la potencial preservación de su intencionalidad son el arte visual y los depósitos mortuorios; éstas serán nuestras principales fuentes de análisis pues, aunque ninguno de ellos escapa a las alteraciones y la pérdida de la información, ambos contextos son los que tienen mayor probabilidad de conservar entre sus elementos las relaciones espaciales que se esperaba que mantuvieran. Las manifestaciones plásticas aluden a las visiones del mundo de sus productores, los contextos con restos humanos reflejan el resultado final del tratamiento de los difuntos.

Por útiles que sean estas informaciones, vale decir que pretender reconstruir las prácticas y creencias de una determinada sociedad a partir de estas magras evidencias equivaldría a intentar descifrar un código utilizando fragmentos de mensajes escritos en un lenguaje desconocido; es por ello que, para evitar caer en la más burda especulación, aquí nos contentaremos con intentar demostrar la existencia del lenguaje, la práctica ritual, la creencia socializada, la identidad y, por extensión, la religión, sin especular demasiado sobre su contenido. La idea es analizar las variaciones y recurrencias para reconocer la existencia de ciertas tendencias que revelen la presencia de conceptos sobre las maneras en que se debe tratar el deceso humano. Y, luego, asociándolas a fenómenos previamente conocidos, como cambios evolutivos, económicos o tecnológicos, intentaremos establecer cuáles pudieron ser los factores que intervinieron en el desarrollo de las manifestaciones registradas.

Podríamos imaginar que, para resolver nuestro problema, bastaría con observar las informaciones arqueológicas previas al surgimiento de la humanidad; ver cómo eran las actitudes respecto de la muerte de aquellos seres primigenios y, luego, contrastarlas con las inmediatamente posteriores al nacimiento de nuestra especie; ello debería ser suficiente para establecer si el conocimiento de la muerte conlleva efectivamente a la religiosidad. La cuestión es que ninguno de los datos disponibles permite definir el momento preciso en que apareció sobre la tierra el ser humano, sea en términos anatómicos o comportamentales; y las evidencias preservadas

hasta nuestros días no constituyen más que una mínima porción de las que se originaron.

Comenzaremos, entonces, por recrear las condiciones en las que hubieran podido ocurrir el descubrimiento de la muerte y el origen de la religión.

Para reconstruir el escenario inicial, previo a la hominización y humanización, habremos de proceder filogenéticamente; recurriremos a diversos estudios etológicos para establecer las diferentes maneras en que reaccionan ante la muerte los animales no humanos. Analizaremos, posteriormente, una serie de trabajos sobre psicología del desarrollo y psicología cognitiva para entender el modo en que los infantes de nuestra especie adquieren la idea de muerte. Y, partiendo del supuesto de que las sociedades pasadas fueron tan variables como las modernas, retomaremos los datos procedentes de muy diversos pueblos contemporáneos para establecer, como punto de llegada, las diferentes maneras en que la cultura construye sus conceptos de muerte.

Estas tres clases de información nos servirán como referentes para enfrentarnos a los registros arqueológicos; ahí la cuestión será indagar qué nos dicen los vestigios conocidos sobre la evolución de las conductas mortuorias de los homíninos extintos. Contrastaremos nuestras conclusiones con los datos relativos a las más antiguas manifestaciones culturales del *Homo sapiens*; y procuraremos definir las continuidades, rupturas e innovaciones que hubieran podido ocurrir en la diversidad de especies documentadas. Y, para aproximarnos a los orígenes de la religión, analizaremos, a continuación, los datos relativos al surgimiento de las tradiciones mortuorias en dos casos arqueológicos concretos; el Paleolítico Superior europeo y la América del Paleoindio y el Arcaico Temprano.

Mostraremos, en conclusión, que la evolución biológica no hubo de bastar para que se originaran la religión o las prácticas mortuorias; señalaremos que, así como se observan evidencias funerarias en otras especies, también existen épocas y regiones en las que los *Homo sapiens* no demuestran haberlas desarrollado. Veremos que las conductas religiosas no surgieron una vez y para siempre, sino que aparecen esporádicamente en múltiples momentos de la prehistoria; el verdadero cambio no es la innovación en sí, sino su

ocurrencia sistemática al interior de una colectividad. Esto último parece coincidir temporalmente con el desarrollo de los primeros estilos artísticos claramente diferenciados. El surgimiento de verdaderas tradiciones funerarias no se daría sino hasta que, tras la reducción de la movilidad, se notaran una mayor especificidad cultural y formas de socialidad más complejas. La mayoría de las prácticas entonces observables parecen haberse dirigido a la preservación de los restos de los muertos y a la prolongación de las relaciones más allá del deceso; entonces, lo que parece haber detonado la religiosidad no fue el descubrimiento de la muerte, como fenómeno natural, sino la invención de los muertos, como entidades persistentes y ligadas a la identidad del grupo.

La investigación que emprendemos es arriesgada por múltiples razones: ninguno de los datos analizados fue colectado por nosotros mismos; de modo que, aunque procuramos descartar los registros menos fiables, no se puede eliminar el riesgo de que algunos de ellos sean incorrectos. Asumimos, en segundo lugar, que las muestras consideradas son representativas y esto tampoco es necesariamente el caso; siempre cabe la posibilidad de que, en un futuro relativamente cercano, se encuentren cantidades inusitadas de información que contradigan nuestras propuestas. El riesgo más grande, por supuesto, es el de nuestra propia interpretación pues, por más sistemáticos que seamos, resulta innegable que los datos considerados son muy escasos y las relaciones que entre ellos suponemos encontrar bien pudieran no ser significativas.

La presente obra, para cerrar esta introducción, se desprende de poco más de seis años de investigación y tiene como punto de partida el trabajo realizado en colaboración con otros especialistas; así, aunque lo aquí presentado es inédito, no se puede omitir la existencia de publicaciones antecedentes: entre éstas, vale mencionar “Muerte al filo de la humanidad...”, donde, con Luis Fernando Núñez, se abordó por primera vez el tema de la consciencia de muerte en los animales y los homíninos presapiens;⁵³ “El arte de morir...”,

⁵³ Roberto Martínez y Luis Fernando Núñez, “Muerte al filo de la humanidad: algunas reflexiones en torno a la conciencia y los orígenes del pensamiento religioso”, *Arqueología*, v. 51, 2016, p. 226-244.

en el que, con Larissa Mendoza, se trabajaron las ideas del deceso en el Paleolítico Superior europeo,⁵⁴ y “A dónde van los muertos...”, en el que se discutió inicialmente la existencia de un modelo general de la muerte humana;⁵⁵ todos estos textos conforman el fundamento de nuestro libro, pero ninguno de ellos ha sido reproducido como tal aquí. Vale, por último, advertir que, pese a que en su mayoría *La invención de la muerte* es una obra individual, el último capítulo (“Reinventar la muerte. Prácticas mortuorias en el poblamiento de América”) es un trabajo en coautoría con Luis Fernando Núñez.

⁵⁴ Roberto Martínez y Larissa Mendoza, “Mostrar y ocultar: el asunto de la caza en artes rupestres paleolíticas”, en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (eds.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017.

⁵⁵ Roberto Martínez, “A dónde van los muertos: algunas reflexiones en torno a las relaciones entre vivos y difuntos en diversos tipos de sociedades del mundo”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 22, 2017, p. 221-244.

EN BUSCA DE LA NATURALEZA PERDIDA

Buena parte de la antropología contemporánea se caracteriza por considerar que muchos de los elementos que antes teníamos por universales no son más que ilusorias proyecciones de nuestras propias maneras de entender el mundo. La distinción entre naturaleza y cultura ha comenzado a ser cuestionada; se argumenta que dicha dicotomía no es más que una construcción simbólica cuyo valor no es superior al de las establecidas por las sociedades no modernas.¹ Así, más que imaginarse una única naturaleza sobre la cual los humanos erigen múltiples culturas, como tradicionalmente se hacía, se postula la existencia de múltiples realidades gobernadas por sus propias leyes y dependientes de los puntos de vista de quienes las crean y habitan.²

La etología, por su parte, ha recuperado la noción de cultura para referirse a la transmisión de comportamientos por medios sociales en animales no humanos; tal concepto, entendido como proceso más que como producto, deja de ser un atributo exclusivo de nuestra especie para convertirse en cualidad de la vida zoológica

¹ Algo que ya había sido anticipado por Baudrillard al decir que “En la división hombre/naturaleza, la naturaleza (objetiva, material) no es sino lo imaginario del hombre así conceptualizado”. Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, trad. de Carmen Rada, Caracas, Monte Ávila Editores, 1980 [1976], p. 153.

² La antropología no debe “tomar como dato universal de la experiencia nuestra propia realidad, nuestras maneras de establecer discontinuidades en el mundo y detectar en ellas relaciones constantes”. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005, p. 153. Véanse también Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipití. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, 2004, p. 1-20; Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1981, p. 22, 35, 47, 54-56; Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trad. de Catherine Porter, Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 92.

en colectividad —lo que, por cierto, puede implicar a individuos de especies diferentes.³

Los primeros rechazan la noción de cultura, los segundos la recuperan y la extienden; ambas posiciones, sin embargo, coinciden al chocar con los universalistas de fines del siglo XIX e inicios del XX, reseñados en nuestra introducción, en tanto éstos postulaban que la humanidad se originó al momento en que comenzó a alejarse del estado de naturaleza por la creación de la cultura.

³ Contrario al maquinismo cartesiano y a algunos enfoques de la sociobiología, la etología moderna ha demostrado que muchos de los comportamientos animales no se reducen a la simple determinación genética. René Descartes, *Las pasiones del alma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, art. 16; Edward O. Wilson, *Sociobiología*, Barcelona, Omega, 1980. Hoy sabemos que el hombre no es el único ser capaz de valerse de herramientas para la obtención de su sustento, que distintas especies pueden desarrollar innovaciones en sus estrategias de caza y que éstas se difunden entre sus congéneres a través de la imitación. Marvin Harris, *Nuestra especie*, Madrid, Alianza, 1995, p. 29-33; Boris Cyrulnik, *Del gesto a la palabra. La etología de la comunicación en los seres vivos*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 63; Luke Rendell y Hal Whitehead, “Culture in Whales and Dolphins”, *The Behavioral and Brain Sciences*, v. 24, n. 2, 2001, p. 312. Se ha constatado la existencia de preferencias sexuales distintas de la heterosexual, se ha notado la evitación del incesto en varias especies y se ha reconocido que los seres no humanos también pueden estar dotados de personalidades modificables en función de variaciones de estatus y edad. Bruce Bagemihl, *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1999; Cyrulnik, *Del gesto a la palabra*, p. 99-101; Ana María Santillán et al., “Estudio longitudinal de la personalidad en primates no humanos”, *Revista Latinoamericana de Psicología*, v. 34, n. 3, 2002, p. 241-249; Ana María Santillán, Lilian Mayagoitia, Jairo Muñoz, Kenoko Kajihara y Manuel Mendoza, “Estudio longitudinal de la personalidad en primates no humanos”, *Revista Latinoamericana de Psicología*, v. 34, n. 3, 2002, p. 241-249. Aceptamos que algunos elementos en los sistemas de comunicación animal están mediados por la codificación y admitimos que, en ocasiones, las alteraciones jerárquicas pueden depender más del establecimiento de alianzas que de la imposición de la fuerza. Cyrulnik, *Del gesto a la palabra*, p. 28-29; Richard C. Connor et al., “Social Evolution in Toothed Whales”, *Trends in Ecology and Evolution*, v. 13, 1998, p. 228-232. Véanse David Holdcroft y Harry Lewis, “Memes, Minds and Evolution”, *Philosophy*, v. 75, n. 292, 2000, p. 161-182; Frans De Waal, *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primateologist*, Nueva York, Basic Books, 2001; William J. E. Hoppitt et al., “Lessons from Animal Teaching”, *Trends in Ecology & Evolution*, v. 23, n. 9, 2008, p. 486-493; Christophe Boesch, “Culture in Primates. Culture as It Happens”, en Jaan Valsiner (ed.), *The Oxford Handbook of Culture and Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 678-701.

¿Cómo repensar, entonces, bajo los parámetros vigentes, nuestro viejo problema de estudio?

La solución, a nuestro parecer, es ampliar la hipótesis del universalismo más allá de nuestra especie y relativizar el concepto de cultura para comprender que las cualidades culturales pueden variar de un caso a otro. Analizaremos, así, las reacciones ante el deceso que se presentan en los animales no humanos y revisaremos las maneras en que los infantes de nuestra especie adquieren la idea de muerte y cómo impacta ello en los ámbitos comportamental y cognitivo.

La muerte en animales no primates

Los animales no humanos responden de maneras muy variables hacia la muerte y algunos de sus comportamientos podrían ser interpretados como significantes de cierta conciencia.

Como bien señalan Gonçalves y Biro, la capacidad para distinguir entre lo animado y lo inanimado hubo de desarrollarse desde el periodo Precámbrico, hace unos 2 500 millones de años, cuando los primeros eucariotas heterótrofos comenzaron a alimentarse de otros organismos; esto, en buena medida, depende de la habilidad para reconocer entre aquello que se mueve por sí mismo y lo que es desplazado por agentes externos. Para tal discernimiento, las especies más complejas suelen recurrir a criterios complementarios como el de la intencionalidad, siendo capaces de diferenciar entre aquello que se mueve mecánicamente y lo que se mueve con un propósito definido.⁴ La aptitud para identificar la vida parece, entonces, derivar de la relación depredador-presa, que se entabla en múltiples niveles dentro de la cadena trófica.

Respecto de la muerte, se nota que, salvo en especies carroñeras, la aversión a la putrefacción se encuentra sumamente difundida tanto en vertebrados como en invertebrados; son en tales casos

⁴ Gonçalves y Biro remiten a un experimento en el que primates no humanos mostraron ser capaces de distinguir entre robots de forma animal y verdaderos animales. André Gonçalves y Dora Biro, “Comparative Thanatology, an Integrative Approach: Exploring Sensory/Cognitive Aspects of Death Recognition in Vertebrates and Invertebrates”, *Philosophical Transactions B*, n. 373, 2018, p. 2.

particularmente relevantes tanto las evidencias olfativas como las táctiles.⁵ La evitación, en tales casos, parece ligarse al riesgo sanitario que implica el contacto con los cadáveres. Los cuervos americanos, *Corvus brachyrhynchos*, en cambio, suelen aproximarse a los lugares de deceso de sus coespecíficos para obtener información sobre posibles peligros.⁶ La muerte del otro, entonces, aparece como indicio del riesgo para el propio ser.

Al menos, algunas especies parecen tener cierta consciencia de que tal repulsión también la experimentan sus potenciales depredadores. Múltiples organismos suelen adoptar actitudes semejantes a la muerte cuando se encuentran en grave riesgo; esto ha sido observado en mamíferos,⁷ aves,⁸ peces,⁹ anfibios,¹⁰ reptiles¹¹ e insectos;¹² la cuestión es que no siempre es posible establecer con claridad si se trata de estrategias planificadas o si, por el contrario, se trata de mecanismos involuntarios automáticamente desencadenados. En muchos casos, los electroencefalogramas suelen mostrar que los cerebros de los animales en tanatosis se encuentran igualmente activos que cuando están en pleno movimiento.¹³ Trabajando con un lagarto, llamado *Liolaemus occipitalis*, Beux dos Santos *et al.* notaron que no todos los individuos en supuesto ries-

⁵ *Ibidem*, p. 3.

⁶ Kaeli N. Swift y John M. Marzluff, "Wild American Crows Gather around their Dead to Learn about Danger", *Animal Behaviour*, n. 109, 2015, p. 187-197.

⁷ Edward N. Francq, "Behavioral Aspects of Feigned Death in the Opossum *Didelphis marsupialis*", *American Midland Naturalist*, v. 81, n. 2, 1969, p. 556-568.

⁸ Alan B. Sargeant y Lester E. Eberhardt, "Death Feigning by Ducks in Response to Predation by Red Foxes", *American Midland Naturalist*, v. 94, 1975, p. 108-119.

⁹ Stéphan G. Reeb, "Fishes Feigning Death", 2007, p. 3, <http://www.howfishbehave.ca/html/death.html>.

¹⁰ Luciane Helena Gargaglioni *et al.*, "Basal Midbrain Modulation of Tonic Immobility in the Toad *Bufo Paracnemis*", *Physiology & Behavior*, v. 72, n. 3, 2001, p. 297-303.

¹¹ Harry W. Greene, "Antipredator Mechanisms in Reptiles", en Carl Gans y Raymond B. Huey (eds.), *Biology of the Reptilia*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1988, p. 1-152.

¹² Samuel A. Acheampong y Mitchell Bev, "Quiescence in the Colorado potato beetle, *Leptinotarsa decemlineata*", *Entomologia Experimentalis et Applicata*, v. 82, n. 1, 1997, p. 83-89.

¹³ Reeb, "Fishes Feigning Death", p. 1.

go se “hicieron los muertos” (sólo el 75.6%) y que el tiempo de “recuperación” dependió de la distancia a la que se encontraba su captor.¹⁴ Algo semejante fue reportado respecto de serpientes, *Heterodon platirhinos*, en presencia o ausencia de sus presuntos depredadores.¹⁵ Eso no sólo muestra que los animales tienen la capacidad de evaluar el peligro sino que tales comportamientos involucran capacidad de decisión. La observación controlada mostró que las zarigüeyas, *Didelphis marsupialis*, no son refractarias a los estímulos ambientales cuando se encuentran esos “estados”; se ha observado que pueden llegar a sobresaltarse cuando se producen ruidos estrepitosos y que, al acercarse un objeto a sus ojos, éstas suelen retraer aún más las esquinas del hocico.¹⁶ Más interesante inclusive es el hecho de que algunos animales, como el pez *Nimbochromis livingstonii*, pueden “hacerse los muertos” para atraer a sus presas y reaccionar justo cuando éstas se encuentran a su alcance.¹⁷ Entonces, si como sugieren tales estudios, la tanatosis puede ser un acto voluntario —no siempre producto de catalepsia o narcolepsia—, ¿debemos concluir que el animal “entiende” lo que es estar muerto y, acorde a ello, anticipa cuáles serían las reacciones de su depredador o presa ante el deceso?

Una diferencia importante se establece, sin embargo, más allá del ámbito perceptivo y ésta tiene que ver con la socialidad pues, mientras las especies con vida comunitaria suelen actuar en favor de la colectividad, como veremos adelante, aquellas que sólo se encuentran para el acoplamiento dan pocas muestras de sentirse concernidas por el dolor o el fallecimiento de otros. Los animales no sociales buscan mantener su distancia respecto de los miembros de su especie y, cuando llegan a encontrarse, no es raro que se establez-

¹⁴ Maurício Beux dos Santos *et al.*, “Playing Dead to Stay Alive: Death-Feigning in *Liolaemus occipitalis* (Squamata: Liolaemidae)”, *Biota Neotropica*, v. 10, n. 4, 2010, p. 361-364.

¹⁵ Gordon M. Burghardt y Harry W. Greene, “Predator Simulation and Duration of Death Feigning in Neonate Hognose Snakes”, *Animal Behaviour*, v. 36, n. 6, 1988, p. 1843.

¹⁶ Francq, “Behavioral Aspects of Feigned Death...”, p. 560.

¹⁷ Reeb, “Fishes Feigning Death”, p. 3.

can conflictos;¹⁸ las especies solitarias muestran poca expresividad corporal, debilidad en el apego, dificultad para reconocer a sus coespecíficos, indiferencia en la selección de parejas y, al menos, en los casos analizados presentan biomarcadores semejantes a los que se observan en humanos autistas.¹⁹ Los animales sociales, por el contrario, se encuentran regularmente, reconocen a los individuos que forman parte de su grupo, los distinguen de los extraños, y tienen consciencia de las relaciones de sumisión y dominación que prevalecen.

Mientras en los insectos no sociales y gregarios, como las cucarachas y los colémbolos, las respuestas ante la muerte de un coespecífico suelen limitarse a la evitación,²⁰ aquellos que suelen constituir grandes colonias tienden a desarrollar complejos comportamientos dirigidos a la disposición de los cadáveres fuera de los nidos. Cuando una hormiga *Pogonomyrmex badius* se encuentra con una compañera muerta, lo primero que hace es tocarla con sus antenas y, posteriormente, desplazarla hasta una pila de materiales en descomposición;²¹ conductas de la misma índole han sido registradas en otras especies de hormigas, termitas, abejas y avispas.²² Pudiera pensarse que el reconocimiento de los cadáveres, en este caso, no está mediado por una actividad conceptual sino tan sólo por la percepción, pues, se ha notado que tales insectos realizan las

¹⁸ Glenorchy McBride, *A General Theory of Social Organization and Behaviour*, St. Lucia (Queensland), University of Queensland Press, 1964 (University of Queensland Papers, v. 2, n. 1), p. 85.

¹⁹ Éstos incluyen bajos niveles de oxitocina (una hormona ligada al apego), desregulación del sistema de opioides endógenos (neurotransmisores moduladores del dolor, temperatura corporal, hambre y funciones reproductivas), incremento en la actividad del eje hipotálamo-pituitaria-adrenal (sistema de respuesta ante el estrés) ante encuentros sociales y reducción de la actividad del mismo eje ante la separación y el aislamiento. Todo sugiere adaptaciones neurológicas que les permiten enfocarse más en la supervivencia y la obtención de alimento que en la interacción social. Jared Edward Reser, "Solitary Mammals Provide an Animal Model for Autism Spectrum Disorders", *Journal of Comparative Psychology*, v. 128, n. 1, 2014, p. 99.

²⁰ Quian Sun y Xuguo Zhou, "Corpse Management in Social Insects", *International Journal of Biological Sciences*, v. 9, n. 3, 2013, p. 313.

²¹ Edward O. Wilson, *The Insect Societies*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

²² Sun y Zhou, "Corpse Management in Social Insects".

mismas acciones cuando encuentran en su camino un pedazo de papel impregnado con ácido oleico.²³ Existen, sin embargo, otras clases de restos, como los producidos por el forrajeo, que, siendo susceptibles de producir el mismo ácido, un derivado de la putrefacción, no desencadenan comportamientos semejantes; esto sugiere que lo que motiva el reconocimiento del deceso no es la simple respuesta a un único indicador sensorial sino la identificación del conjunto de evidencias táctiles y químicas legibles como la ausencia de signos vitales.²⁴ El destino de los cadáveres, por su parte, puede implicar cierta variación tanto entre las especies como al interior de una misma especie: la extracción de cuerpos fuera del nido es común en hormigas y abejas, la sepultura y el canibalismo han sido conductas observadas tanto en termitas como en hormigas. En *F. rufa*, se ha visto que las hormigas muertas son consumidas como alimento pero las fallecidas por infección tienden a ser evitadas; en *T. lichtensteini* las obreras suelen distinguir entre los individuos recientemente occisos, que son sepultados, y los más antiguos, que son transportados al exterior. Más aún, ocasionalmente, se ha visto que la muerte de un miembro del nido no sólo deriva en prácticas “sanitarias” sino también en el desarrollo de conductas de alarma, tal como sucede, por ejemplo, entre las termitas obreras, que producen vibraciones oscilatorias al caminar rápidamente para alertar al resto.²⁵ Cualquiera que sea el caso, las evidencias sugieren que estos comportamientos se encuentran, de algún modo, modelados por la vida social pues, ya sea que se eliminen los cuerpos o se emitan señales de alarma, todos estos insectos parecen pretender evitar riegos a sus respectivas colonias.

Distintas especies de cuervos, como el *Corvus corax* y el *Corvus brachyrhynchos*, suelen merodear por los sitios en los que ocurre el deceso de un coespecífico, dando graznidos de angustia y evitando tales espacios. Aun después de haberse removido la carcasa, las charas pueden mostrar reducción del apetito por un periodo de

²³ Wilson, *The Insect Societies*, p. 278. Collin Allen y Marc D. Hauser, “Concept Attribution in Nonhuman Animals: Theoretical and Methodological Problems in Ascribing Complex Mental Processes”, *Philosophy of Science*, v. 58, 1991, p. 229.

²⁴ Sun y Zhou, “Corpse Management in Social Insects”, p. 315.

²⁵ *Ibidem*, p. 316-317.

hasta veinticuatro horas; un efecto semejante tuvo el avistamiento de un búho, un potencial depredador.²⁶

En distintas especies de mamíferos se han observado muestras de “compasión” ante individuos desvalidos o murientes.²⁷ En Perú, por ejemplo, se vio a una anciana nutria gigante ciega que era alimentada con pescado por otros miembros de su grupo.²⁸ En Kenia, se observó a una matriarca elefante que, con la trompa, trataba de ayudar a levantarse a una hembra de otra manada que había sido abandonada.²⁹ Se conoce, incluso, el caso de un chimpancé que murió rescatando a una cría a punto de ahogarse en el foso de un zoológico.³⁰ Los ejemplos contrarios, en que miembros de un grupo han desamparado a individuos coespecíficos, sugieren que tales acciones pueden estar mediadas por la volición y la intencionalidad.³¹ La pregunta que surge entonces es si tales conductas “compasivas” derivan de la evaluación racional de un riesgo de deceso.

También han sido interpretadas en términos de “compasión” otras actitudes asumidas por los animales frente a la muerte. Ante la defunción de miembros de su grupo, los elefantes suelen presentar muestras de agitación.³² En algunos casos, se les ha obser-

²⁶ Swift y Marzluff, “Wild American Crows...”.

²⁷ “La compasión, en su estricta definición, involucra tanto el sentimiento de una emoción apropiada para la emoción del otro, empatizando, como estar motivado para ayudar.” Penny Spikins, Holly Rutherford y Andy Needham, “From Hominity to Humanity: Compassion from the Earliest Archaic to Modern Humans”, *Time and Mind*, v. 3, n. 3, 2010, p. 6.

²⁸ Lisa C. Davenport, “Aid to a Declining Matriarch in the Giant Otter (*Pteronura brasiliensis*)”, en *Plos One*, v. 5, n. 6, 2010, p. 1-6.

²⁹ Iain Douglas-Hamilton *et al.*, “Behavioural Reactions of Elephants towards a Dying and Deceased Matriarch”, *Applied Animal Behaviour Science*, v. 100, n. 1-2, 2006, p. 87-102.

³⁰ Spikins, Rutherford y Needham, “From Hominity to Humanity”, p. 7.

³¹ Peter J. Fashing y Nga Nguyen, “Behavior toward the Dying, Diseased, or Disabled among Animals and Its Relevance to Paleopathology”, *International Journal of Paleopathology*, v. 1, 2011, p. 128-129.

³² Karen McComb, Lucy Baker y Cynthia Moss, “African Elephants Show High Levels of Interest in the Skulls and Ivory of their Own Species”, *Biology Letters*, v. 2, n. 1, 2006, p. 26-28; Douglas-Hamilton *et al.*, “Behavioural Reactions of Elephants...”.

vado explorando los cadáveres con la trompa y las patas.³³ En otros, se les ha visto trompeteando y agitando las orejas alrededor del cuerpo durante casi un día completo.³⁴ Y, en otro más, se registró la realización de algo parecido a una sepultura: “[Los paquidermos] se detuvieron, se tornaron tensos y silenciosos, y muy nerviosamente se acercaron. Olisquearon y tocaron la carcasa, comenzaron a patear el suelo a su alrededor, esparciendo el polvo y depositándolo sobre el cuerpo. Unos cuantos rompieron ramas de palma, las llevaron [al sitio] y las colocaron encima del cadáver”.³⁵ En Kenia, Muller notó igualmente inquietas a dieciséis hembras de una manada de jirafas cuando ocurrió la muerte de una de sus crías; la madre, por su parte, se mantuvo vigilando el cuerpo durante cuatro días consecutivos.³⁶ En una ocasión similar, la progenitora se limitó a lamer y olisquear a su infante caído durante un par de horas.³⁷ Y, en otra más, se observó a un grupo de jirafas que se detenía a inspeccionar el lugar de deceso de un macho adulto ocurrido tres semanas antes.³⁸

En múltiples mamíferos marinos se ha observado que, tras la muerte de un miembro del grupo, sobre todo una cría, otros individuos pueden permanecer cerca del cuerpo, manteniendo contacto físico, levantándolo, manteniéndose en la superficie y cargando el cadáver aun cuando se encuentre en avanzado estado de descomposición. Cuando se transportan los cuerpos, los adultos llegan

³³ Joyce Poole y Peter K. Granli, “Signals, Gestures and Behaviors of African Elephants”, en Cynthia J. Moss, Harvey Croze J. y Phyllis C. Lee (eds.), *The Amboseli Elephants: A Long-Term Perspective on a Long-Lived Mammal*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.

³⁴ Fred B. Bercovitch, “Giraffe Cow Reaction to the Death of her Newborn Calf”, *African Journal of Ecology*, v. 51, 2012, p. 276-379.

³⁵ Cynthia J. Moss, *Elephant Memories: Thirteen Years in the Life of an Elephant Family*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, p. 270. En Tai se observó que, tras el descubrimiento inesperado de un cadáver, un grupo de chimpancés procuraron cubrirlo con ramas; tiempo después, se les vio regresar al sitio y olisquear el lugar donde se encontraba el cuerpo.

³⁶ Zoe Muller, “The Curious Incident of the Giraffe in the Night”, *Giraffa*, v. 4, n. 1, 2010, p. 20-23.

³⁷ Bercovitch, “Giraffe Cow Reaction...”.

³⁸ Kerryn Carter, “Interesting Giraffe Behaviour in Etosha National Park”, *Giraffa*, v. 5, n. 1, 2011, p. 14-15.

a dejar de comer focalizando su atención en ellos; pueden exhibir comportamientos defensivos o agresivos si algún depredador o co-específico se cruza en su camino, o tener escoltas que los protegen de los intrusos. Reggente *et al.* señalan al respecto que, al menos, algunos de tales comportamientos parecen hacer eco de las características sociales; se registra, por ejemplo, que una mayor porción del grupo participa de los comportamientos de duelo cuando se trata de aquellas especies de cetáceos en las que los miembros infantiles están sujetos a cuidados alopARENTALES.³⁹

En especies domésticas, como perros y gatos, también se han notado muchas veces actitudes de duelo desencadenadas por la pérdida de sus compañeros humanos; éstas incluyen, aullidos de queja, mantenerse junto a los cuerpos o lugares de deceso, pérdida del apetito y aparente búsqueda recurrente de la persona faltante.⁴⁰

La capacidad para distinguir entre lo animado y lo inanimado parece inherente al reino zoológico; los animales superiores, sin embargo, suelen reconocer algo más en el deceso de un coespecífico; exploran sus cadáveres, extraen de ellos información, los evitan ante la posibilidad de contagio y, eventualmente, imitan sus síntomas para escapar de un depredador. Todo ello sugiere que, para muchas especies, animal muerto es más que un objeto inerte. En los animales sociales, por su parte, el deceso de un miembro del grupo parece tener un impacto mayor; y las respuestas registradas tanto se encaminan a la preservación del bien colectivo como dan cuenta de las dificultades que implica la disolución de los vínculos afectivos que con el occiso se mantenían. Es aquí donde encontramos comportamientos de duelo más cercanos a los que se presentan en los humanos.

Los datos disponibles sobre comportamiento primate son más abundantes y detallados; éstos nos darán nuevas luces.

³⁹ Melissa A. L. V. Reggente *et al.*, “Social Relationships and Death-Related Behaviour in Aquatic Mammals: A Systematic Review”, *Philosophical Transactions B*, n. 373, 2018, p. 1-6.

⁴⁰ Jessica Pierce, “The Dying Animal”, *Bioethical Inquiry*, v. 10, 2013, p. 472.

La muerte en primates no humanos

Con cierta frecuencia, se ha visto que las hembras continúan cargando y cuidando a sus crías muertas antes de abandonarlas definitivamente; reportes de esta índole conciernen a especies tan distintas como los chimpancés,⁴¹ el mono de nariz chata,⁴² el macaco japonés,⁴³ el gorila,⁴⁴ el gelada,⁴⁵ el mono ardilla,⁴⁶ el capuchino de cara blanca⁴⁷ y los prosimios.⁴⁸ Tras veinticuatro años de estudio con macacos, Sugiyama *et al.* estimaron que dicho fenómeno sólo se presentaba en el 10% de los decesos infantiles.⁴⁹ El intervalo entre el fallecimiento y el abandono de los cadáveres parece ser sumamente variable; una hora a cuarenta y ocho días en geladas,⁵⁰ uno a diecisiete días en macacos japoneses,⁵¹ diecinueve, veintisiete o sesenta y ocho días en chimpancés.⁵² Llega a suceder, incluso, que al momento de la separación los cuerpos se encuentren totalmente

⁴¹ Dora Biro *et al.*, “Chimpanzee Mothers at Bossou, Guinea, Carry the Mummified Remains of their Dead Infants”, *Current Biology*, v. 20, n. 8, 2010, p. 351-352.

⁴² Jin-Fan Li *et al.*, “Birth Seasonality and Pattern In Black-and-White Snub-Nosed Monkeys (*Rhinopithecus bieti*) at Mt. Lasha, Yunnan”, *Dong wu xue yan jiu (Zoological Research)*, v. 35, n. 6, 2014, p. 474-484.

⁴³ Ellen Merz, “Male-male Interactions with Dead Infants in *Macaca Sylvanus*”, *Primates*, v. 19, 1978, p. 749-754; Yukimaru Sugiyama *et al.*, “Carrying of Dead Infants by Japanese Macaque (*Macaca fuscata*) Mothers”, *Anthropological Science*, v. 117, 2009, p. 113-119; James R. Anderson, Alasdair Gillies y Louise C. Lock, “Pan Thanatology”, *Current Biology*, v. 20, n. 8, 2010, p. 349-351.

⁴⁴ Ymke Warren y Elizabeth Williamson A., “Transport of Dead Infant Mountain Gorillas by Mothers and Unrelated Females”, *Zoo Biology*, v. 23, 2004, p. 375-378.

⁴⁵ Peter J. Fashing, Nga Nguyen y Norman J. Fashing, “Behavior of Geladas and Other Endemic Wildlife During a Desert Locust Outbreak at Guassa, Ethiopia: Ecological and Conservation Implications”, *Primates*, v. 51, 2010, p. 193-197.

⁴⁶ Duane M. Rumbaugh, “Maternal Care in Relation to Infant Behavior in the Squirrel Monkey”, *Psychological Reports*, v. 16, 1965, p. 171-176.

⁴⁷ Susan Perry y Joseph H. Manson, *Manipulative Monkeys: The Capuchins of Lomas Barbudal*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

⁴⁸ Masayuki Nakamichi, Naoki Koyama y Alison Jolly, “Maternal Responses to Dead and Dying Infants in Wild Troops of Ring-Tailed Lemurs at the Berenty Reserve, Madagascar”, *International Journal of Primatology*, v. 17, 1996, p. 505-523.

⁴⁹ Sugiyama *et al.*, “Carrying of Dead Infants...”.

⁵⁰ Fashing, Nguyen y Fashing, “Behavior of Geladas...”.

⁵¹ Sugiyama *et al.*, “Carrying of Dead Infants...”.

⁵² Biro *et al.*, “Chimpanzee Mothers at Bossou...”, p. 351.

secos y hayan perdido todo su pelaje.⁵³ Fashing *et al.* observaron que los geladas no parecen evitar a las hembras que realizan esta clase de acciones aun cuando los restos emanaran un fuerte olor a putrefacción.⁵⁴ Las crías muertas causan gran interés por parte de hembras distintas de su madre y, a veces se les permite cargarlas durante algún tiempo aun cuando éstas no necesariamente sean parte del mismo grupo. Las chimpancés exhiben un cuidado excesivo de los restos de sus crías y comparten con ellos sus “nidos” tanto de día como de noche. Individuos de ambos sexos y diferentes edades suelen intentar tocar los cadáveres, tiran de sus brazos y piernas, los olfatean y juegan con ellos. En algunos casos, se observó que, cuando otros miembros del grupo lograban ampararse de la cría muerta, éstos la trataban violentamente e incluso llegaban a canibalizarla.⁵⁵ En buena medida, las actitudes de las madres frente a sus vástagos difuntos es semejante a las que exhiben cuando están vivos. No obstante, ello no significa que tales animales sean incapaces de distinguir entre un cuerpo animado y uno que no lo está pues, como señalan Biro *et al.*, Goodall y Matsuzawa, el modo en que se portan tales cadáveres —sujetándolo de una extremidad con la boca, las manos, las patas o entre el hombro y el cuello— difiere notablemente del modo en que se hace con los infantes vivos.⁵⁶ Biro *et al.* sugieren que el abandono de los restos se produce cuando, tras el cese de la lactancia, los ciclos de ovulación se reanudan.⁵⁷ Sin embargo, Fashing *et al.* señalan que, si tales ciclos promovieran la renuncia a las crías muertas, no se esperaría que las madres que los hayan reiniciado siguieran cargándolas. Ellos observaron, por el contrario, a una gelada que comenzó a tener relaciones sexuales dos semanas antes del abandono del cadáver (48 días después del deceso); de hecho, se observó que continuaba portando la carcasa momificada justo mientras copulaba (véase la figura 1).⁵⁸

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Fashing, Nguyen y Fashing, “Behavior of Geladas...”.

⁵⁵ Biro *et al.*, “Chimpanzee Mothers at Bossou...”, p. 351.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 352; Jane Goodall, *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behaviour*, Cambridge, Harvard University Press, 1986, p. 196; Tetsuro Matsuzawa, *Jokro: The Death of an Infant Chimpanzee*, DVD, Kyoto, Primate Research Institute, 2003.

⁵⁷ Biro *et al.*, “Chimpanzee Mothers at Bossou...”, p. 352.

⁵⁸ Fashing, Nguyen y Fashing, “Behavior of Geladas...”.



Figura 1. La gorila Gana llora a su cría muerta en el zoológico de Münster, Alemania, 16 de agosto de 2008. Cortesía Alamy. ID de la imagen: D4FT4J

Una observación reciente realizada en el Royal Burger's Zoo sugiere, además, que, ocasionalmente, las actitudes de “compasión” pueden extenderse hasta las madres que han perdido una cría, desarrollándose conductas semejantes al consuelo.⁵⁹

En el caso inverso, los infantes que han perdido a sus madres suelen presentar síntomas físicos y psíquicos semejantes a la depresión clínica.⁶⁰ Entre los primeros, letargo, crecimiento del vientre, retraso en el desarrollo escrotal, ojos hundidos, retardo en la maduración sexual, pérdida del apetito y problemas gástricos, y, entre los segundos, cese del juego, quejidos al abandonar el cuerpo, retraso en el desarrollo del deseo sexual, reacciones violentas cuando los hermanos se aparean, deterioro en las respuestas sociales (arrojar rocas, jalar del pelo, derribar), miedo, nerviosismo ante machos grandes y evitar cargar a las crías.

⁵⁹ Zoë Goldsboloug *et al.*, “Do Chimpanzees (*Pan troglodytes*) Console a Bereaved Mother?”, *Primates*, v. 61, n. 1, 2020, p. 61-93.

⁶⁰ Goodall, *The Chimpanzees of Gombe*, tabla 5.8; Paul Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, Londres/Nueva York, Routledge, 2011, p. 25.

El comportamiento exhibido por el grupo ante la muerte de adultos es más flexible. Cowgill observó que, poco después de haber muerto en cautiverio un macho potto, los otros dos miembros de su grupo se acercaron para acicalarlo.⁶¹ Conductas semejantes fueron reportadas entre los macacos rabón y cola de león pues, al introducirse individuos fallecidos, éstos los olisquearon, acicalaron, jalonearon del pelaje y un macho intentó montar a una hembra inerte.⁶² Tras el deceso de una hembra estrechamente emparentada, las otras babuinas de la reserva de Moremi, Botswana, registraron un incremento en glucocorticoides —una hormona ligada al estrés—,⁶³ mientras que, cuando un depredador mata a un individuo en el sitio donde se pernocta, es probable que el resto de la banda opte por cambiar de residencia.⁶⁴ Un grupo de laugures grises, por el contrario, continuó pernoctando en el mismo sitio aun cuando más del 80% de sus miembros hubiera muerto en sus alrededores, probablemente a causa del consumo de agua contaminada.⁶⁵ En Gombé, República Democrática del Congo, la muerte accidental de un chimpancé macho desencadenó la erupción de conductas de excitación y vocalizaciones de alarma, con abrazos, tocamientos mutuos y repetida actividad sexual. Mientras algunos otros no manifestaron ninguna “compasión”, varios miembros del grupo se acercaron de manera recurrente a mirar el cuerpo. Nadie lo tocó en las cuatro horas previas al abandono del lugar.⁶⁶ En el

⁶¹ Ursula M. Cowgill, “Death in Perodicticus”, *Primates*, v. 13, 1972, p. 251-256.

⁶² Mirelle Bertrand, *The Behavioral Repertoire of the Stumptail Macaque*, Basilea, Karger, 1969.

⁶³ Anne L. Engh *et al.*, “Behavioural and Hormonal Responses to Predation in Female Chacma Baboons (*Papio hamadryas ursinus*)”, *Proceedings of the Royal Society B*, v. 273, 2006, p. 707-712; Fashing, Nguyen y Fashing, “Behavior of Geladas...”, p. 196.

⁶⁴ Stuart A. Altmann y Jeanne Altmann, *Baboon Ecology: African Field Research*, Chicago, University of Chicago Press, 1970; James R. Anderson, “A Primatological Perspective on Death”, *American Journal of Primatology*, 2011, v. 73, p. 412.

⁶⁵ Suendra M. Mohnot, “Some Aspects of Social Changes and Infant-Killing in the Hanuman Langur, *Presbytis entellus* (Primates: *Cercopithecidae*)”, in *Western India*, *Mammalia*, v. 35, 1971, p. 175-198; Anderson, “A Primatological Perspective on Death”, p. 412.

⁶⁶ Géza Teleki, “Group Responses to the Accidental Death of a Chimpanzee in Gombe National Park, Tanzania”, *Folia Primatologica*, v. 20, 1973, p. 84-86.

bosque Taï, Costa de Marfil, el ataque letal de un leopardo produjo la muerte de una hembra adolescente; aquí también se registró excitación masiva con la salvedad de que sí se tocó el cuerpo e, incluso, algunos machos lo arrastraron cortas distancias. Tras unas seis horas el lugar también fue abandonado por casi todo el grupo.⁶⁷ Anderson *et al.* observaron en un zoológico de Escocia que, cuando una anciana hembra chimpancé entró en proceso de muerte, otros miembros del mismo sexo se encargaron de acicalarla y, en lugar de colocarse en las plataformas elevadas que usualmente usan para dormir, pasaron la noche en el suelo cerca de ella.⁶⁸ Poco antes de que se produjera la defunción, otros individuos femeninos se acercaron a limpiarla; incluso su hija adulta durmió junto a ella en un espacio en el que no se recostaba usualmente. Cuando finalmente se produjo el deceso, se acercaron para inspeccionar su boca y manipular sus miembros y, poco después, tres machos atacaron el cuerpo. Las semanas siguientes, los sobrevivientes se mostraron letárgicos, callados y comieron menos de lo acostumbrado. Los autores consideran que la conciencia de muerte en esta especie no ha sido correctamente estimada y sugieren que varias de las conductas descritas podrían ser leídas como examen de signos vitales, intentos de resucitación y pena o duelo.

Aunque resulta un tema difícil de abordar, no deja de ser interesante el trabajo de Bekoff acerca de las emociones entre animales no humanos; destacan para nuestro tema las expresiones de duelo que se han reconocido en especies tan variadas como chimpancés, gansos, leones marinos, delfines, elefantes y gorilas.⁶⁹

A través de la convivencia continua y prolongada con humanos, diversos investigadores han intentado desarrollar en individuos primates habilidades similares a las de nuestra especie; la finalidad, en la mayoría de los casos, es establecer hasta qué punto éstos son

⁶⁷ A excepción de un macho particularmente vinculado a ella, llamado Brutus, que permaneció casi ininterrumpidamente con el cuerpo 40 horas con 50 minutos. Christophe Boesch y Hedwige Boesch-Achermann, *The Chimpanzees of the Taï Forest. Behavioural Ecology and Evolution*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 248-249; Anderson, "A Primatological Perspective on Death", p. 412.

⁶⁸ Anderson, Gillies y Lock, "Pan Thanatology", p. 349-350.

⁶⁹ Marc Bekoff, "Animal Emotions. Exploring Passionate Natures", *Bioscience*, v. 50, n. 10, 2000, p. 865.

capaces de asimilar nuestra propia cultura.⁷⁰ Los estudios conocidos suelen hacer énfasis en habilidades intelectuales como la conciencia de sí mismos y el autorreconocimiento, la producción y el uso de herramientas, la capacidad de abstracción, la realización de tareas complejas y, sobre todo, la adquisición y dominio del lenguaje.⁷¹ Valiéndose de señas modificadas (ASL), lexigramas o tableros computarizados, chimpancés, orangutantes, gorilas y bonobos han llegado a manejar fluidamente cientos de signos en conversaciones con humanos, utilizándolos en combinaciones diferentes y originales.⁷² Incluso, algunos de ellos, como Washoe y Koko, han podido enseñar algunas señas a miembros de su propia especie⁷³ y otros, como Kanzi, han hecho gala de su capacidad de aprender lenguajes humanos de manera “natural”.⁷⁴ Aunque se trata de simples anécdotas, contamos con un par de ejemplos en los que, mediante

⁷⁰ Diversos investigadores han criticado esta clase de experimentos arguyendo que las supuestas capacidades lingüísticas observadas en los primates no eran sino resultado del más simple condicionamiento operante. No obstante, en años más recientes, los estudios más rigurosos realizados por Savage-Rumbaugh y su equipo han comenzado a devolver cierta credibilidad a los trabajos con simios aculturados. Jon Cohen, *Almost Chimpanzee. Searching for what Makes us Human in Rain Forest, Labs and Zoos*, Nueva York, Times Books, 2010, p. 119.

⁷¹ James M. Donovan y H. Edwin Anderson, *Anthropology and Law*, Nueva York/Oxford, Berghahn Books, 2006; Robert W. Mitchell, “A History of Pretense in Animals and Children”, en Robert W. Mitchell (ed.), *Pretending and Imagination in Animals and Children*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 23-42; Lynn H. Miles, “Me Chantek: The Development of Self-Awareness in a Signing Orangutan”, en Sue T. Parker, Robert W. Mitchell y Mria L. Boccia (eds.), *Self-Awareness in Monkeys and Apes: Developmental Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 254-272; Sue E. Savage-Rumbaugh y Roger Lewin, *Kanzi: The Ape at the Brink of the Human Mind*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1994.

⁷² La ausencia de faringe impide a los simios producir algunos de los sonidos vocálicos más comunes en nuestras lenguas —i, e, u—. Keith J. Hayes y Catherine H. Nissen, “Higher Mental Functions of a Home-Raised Chimpanzee”, en Allan M. Schrier, Harry F. Harlow y Fred Stollnitz (eds.), *Behaviour of Non-Human Primates*, Nueva York, New York Academic Press, 1971, v. 4, p. 50-115; Harris, *Nuestra especie*, p. 75.

⁷³ Donovan y Anderson, *Anthropology and Law*; Mitchell, “A History of Pretense in Animals and Children”; Francine Patterson y Wendy Gordon, “The Case for the Personhood of Gorillas”, en Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project*, Nueva York, St. Martin’s Griffin, 1993, p. 58-77.

⁷⁴ Este bonobo aprendió a utilizar lexigramas observando desde la infancia el modo en que su madre adoptiva era entrenada y comenzó a usar algunas señas

tales lenguajes, dos de dichos sujetos pudieron expresar algunas de sus emociones respecto de la muerte. Una vez que una de las cuidadoras —llamada Kat— explicó a Washoe que se había ausentado porque su bebé había muerto, la chimpancé “la observó, luego miró abajo. Ella finalmente miró dentro de los ojos de Kat una vez más y cuidadosamente gesticuló ‘llorar’, tocando su mejilla y secando su dedo en el suelo como una lágrima”.⁷⁵ Días después de la muerte del gato que se le había dado por mascota, la gorila Koko mantuvo la siguiente conversación con su cuidadora:

—¿Quieres hablar sobre tu gatito? —Koko signó “llorar”.

—¿Qué le sucedió a tu gatito? —Koko respondió, “dormir gato”. Cuando vio la imagen de un gato que se parecía mucho a All Ball, Koko la señaló y signó “llanto, triste, ceño fruncido” [... Un año más tarde, describió el accidente:] “Abierto, problema, visita, pena”.⁷⁶

El breve recorrido que hemos emprendido por los pocos datos relativos a las conductas respecto de la muerte sugiere que, al menos, algunos animales no humanos sí poseen la capacidad de distinguir entre cuerpos con agencia y cadáveres desprovistos de volición e intencionalidad. Pudiera, incluso, pensarse que quienes se fingen muertos “saben” cómo se verían si hubieran fallecido. Las conductas de “compasión” parecen indicar que ciertos seres pueden llegar a anticipar el deceso de sus congéneres. Las similitudes de las reacciones ante el deceso de un infante pudieran ser evidencia de la existencia de actitudes mórbidas, o específicamente mortuorias, y distintas de las que se presentan en la vida cotidiana.⁷⁷ Posiblemente, la diversidad de conductas desarrolladas en torno a la defunción de coespecíficos sea sintomática de un sinnúmero de emociones

luego de haber visto en un video sobre la gorila Koko. Savage-Rumbaugh y Lewin, *Kanzi: The Ape at the Brink of the Human Mind*.

⁷⁵ Sy Montgomery, *Walking with the Great Apes*, Boston, Houghton Mifflin, 1991, p. 265.

⁷⁶ Patterson y Gordon, “The Case for the Personhood of Gorillas”, p. 58-77.

⁷⁷ Mórbido se refiere a “una preocupación inquisitiva relativa a un cuerpo herido, enfermo o muerto, ya sea que derive o no de un deseo de comprender la naturaleza o causa de muerte de un individuo”. Pettitt, *The Palaeolithic Origins...*, p. 8.

suscitadas que parecen ir desde la indiferencia hasta la negación pasando por la curiosidad, la solidaridad y la pena. Y el trabajo con primates aculturados muestra que, al menos ocasionalmente, éstos sí pueden adquirir y utilizar adecuadamente el concepto de muerte.

Lo que devela nuestro análisis, en todo caso, es que el problema de si los animales no humanos tienen o no consciencia de la muerte no se zanja con una simple respuesta positiva o negativa. Lo que muestran nuestros datos es más bien una suerte de gradiente en el entendimiento de la muerte expresado en tres diferentes posibilidades:

1. la *percepción de la muerte*, que se traduce en la capacidad de distinguir entre lo animado y lo inanimado, entre lo que sigue vivo y lo que ya no lo está;
2. la *consciencia de muerte*, que implica la posibilidad de anticipar el fallecimiento, como riesgo, y aceptarlo o negarlo una vez ocurrido, y
3. el *concepto de muerte*, que se reconoce por la capacidad de aludir a la muerte sin que sea perceptible. Obviamente, este último fenómeno sólo es factible gracias al lenguaje.

Animalidad, creencia y ritual

Habiendo superado las visiones automatistas, múltiples etólogos han comenzado a preguntarse si los animales no humanos cuentan con aquellas mismas capacidades que, en nuestra especie, han hecho posible el desarrollo de sistemas religiosos; más específicamente, ¿poseen éstos creencias?, ¿pueden algunas de sus conductas ser tratadas como rituales?

Según Newen y Starzak, para que exista creencia, es preciso que el animal posea cierta información acerca del mundo y que ésta sea procesada de tal manera que, en lugar de desencadenar una reacción automática, como en los instintos, lo conduzca a comportarse de manera flexible;⁷⁸ este es el caso cuando un mismo

⁷⁸ Albert Newen y Tobias Starzak, "How to Ascribe Beliefs to Animals", *Mind and Language*, v. 35, n. 3, 2020, p. 1-19; Daniel C. Dennett, "Do Animals Have Beliefs?", en Herbert Roitblat y Jean-Arcady Meyer (eds.), *Comparative Approaches to Cognitive Science*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1995, p. 111-118.

cúmulo de datos puede ser combinado con distintas motivaciones para producir conductas diversas —son las ideas que se tienen sobre el mundo las que guían las respuestas en uno u otro sentido. La información adquirida se estructura como creencia cuando se establecen relaciones entre sus distintos componentes; son estos vínculos los que permiten la construcción de situaciones hipotéticas —tal como ocurre cuando un animal aprende a identificar la causalidad, cuando pasa X, entonces Y. Chimpancés, vacas e, incluso, aves han dado, así, muestras de construir ideas sobre su entorno que, tal como ocurre en los humanos, se corroboran o falsean en contraste con la experiencia empírica.

Los etólogos denominan “rituales” a aquellas clases de conducta animal que se caracterizan por el recurso a formas estereotipadas que no parecen tener más que propósitos sociales, simbólicos o estéticos. Los más conocidos son, por supuesto, aquellos que se vinculan con el cortejo, entre los que destacan las “torres” construidas por los pergoleros y las esculturas de los peces globo,⁷⁹ pero también se han registrado “rituales” ligados al nacimiento, los fenómenos meteorológicos, el agua, los ritmos astronómicos y, como ya hemos mostrado, la muerte.

Siegel afirma que los elefantes conocen los ciclos naturales y que practican una suerte de “culto a la luna”, agitando ramas cuando se encuentra creciente y realizando “baños rituales” cuando se encuentra llena.⁸⁰ Se han observado monos y lobos escalando montañas hasta alcanzar sus cimas, sin que se encuentre en ellas ningún recurso aprovechable, tal vez sólo por placer;⁸¹ lo mismo ocurre con aquellos primates a los que se ha visto contemplar en

⁷⁹ L. Gail Patricelli, Seth W. Coleman y Gerald Borgia, “Male Satin Bowerbirds, *Ptilonorhynchus violaceus*, Adjust their Display Intensity in Response to Female Startling: An Experiment with Robotic Females”, *Animal Behaviour*, v. 71, n. 1, 2006, p. 49-59; Keiichi Matsuura, “A New Pufferfish of the Genus *Torquigener* that Builds ‘Mystery Circles’ on Sandy Bottoms in the Ryukyu Islands, Japan (*Actinopterygii: Tetraodontiformes: Tetraodontidae*)”, *Ichthyological Research*, v. 62, n. 2, 2015, p. 207-212.

⁸⁰ Ronald K. Siegel, “The Psychology of Life After Death”, *American Psychologist*, v. 35, n. 10, 1980, p. 918.

⁸¹ Donovan O. Schafer, “Do Animals Have Religion? Interdisciplinary Perspectives on Religion and Embodiment”, *Anthrozoös*, v. 25, supl., 2012, p. s183.

silencio puestas de sol y cuerpos de agua.⁸² Entre todas las respuestas “rituales” hacia elementos naturales, sin duda, las más llamativas son las “danzas de la lluvia”, observadas por Goodall entre los chimpancés de Gombé, Zambia.⁸³ En casi todos los casos, se trata de actitudes de carga, acompañadas de aullidos, que despliegan machos y, eventualmente, hembras ante la ocurrencia de súbitos ventarrones, truenos y tormentas; son, pues, conductas “agresivas” que no poseen más que un valor “simbólico”, puesto que no se dirigen hacia un objetivo concreto. Actividades semejantes se han observado respecto del fuego, los terremotos y las grandes cascadas.⁸⁴

A partir de tales evidencias, algunos investigadores han considerado que, en el mundo zoológico, los humanos no son los únicos dotados de religión o espiritualidad;⁸⁵ ha habido, incluso, quienes han planteado que la imagen de dios pudiera no ser exclusiva de los seres humanos.⁸⁶ Harrod, a nuestro parecer el más sensato, plantea que sólo es posible contemplar la existencia de religión en animales no humanos si, partiendo de una definición interespecífica, se dejara de lado la necesaria articulación de los rituales enunciados con un cuerpo consistente de creencias.⁸⁷

La cuestión que ahora surge es qué tanto se aproximan a esto las ideas que se formulan en el ser humano cuando la cultura apenas está en proceso de asumirse; ¿qué es lo que se conforma de manera natural y qué es lo que sólo aflora por la intervención del medio social?

⁸² Barbara Smuts, “Encounters with Animal Minds”, *Journal of Consciousness Studies*, v. 8, n. 5-7, 2001, p. 300; James B. Harrod, “The Case for Chimpanzee Religion”, *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, v. 8, n. 1, 2014, p. 27.

⁸³ Goodall, *The Chimpanzees of Gombe*, p. 335.

⁸⁴ Harrod, “The Case for Chimpanzee Religion”.

⁸⁵ Nancy R. Howell, “Embodied Transcendence: Bonobos and Humans in Community”, *Zygon*, v. 44, n. 3, 2009, p. 602, 609.

⁸⁶ Gregory R. Peterson, “Uniqueness, the Image of God, and the Problem of Method: Engaging van Huyssteen”, *Zygon*, v. 43, n. 2, 2008, p. 467-674.

⁸⁷ Harrod, “The Case for Chimpanzee Religion”.

La infancia de la muerte

La compasión, actitud que puede ser entendida como “un estado mental orientado hacia el otro, dotado de un sentido de preocupación que se focaliza en el otro y desea para esa persona que su sufrimiento sea aliviado”.⁸⁸ En términos psicológicos, se plantea que ésta se caracteriza por cuatro aspectos distintivos:

1. un aspecto empático-cognitivo (la consciencia del sufrimiento);
2. un aspecto emocional (la preocupación empática en la cual uno se ve concernido por el sufrimiento);
3. un aspecto intencional (el deseo de ver el sufrimiento aliviado), y
4. un aspecto motivacional (estar preparado para ayudar a aliviar ese sufrimiento).⁸⁹

La clave para el desencadenamiento de todo este proceso es, como se observa, la capacidad de empatía, “sentirse dentro de”, “un mecanismo universal en el cerebro humano que permite detectar las experiencias del otro y activar la convergencia en la experiencia del observador”.⁹⁰ “Las neuronas espejo son las que permiten, a manera de contagio, percibir el estado de otra persona ya sea desde lo emocional como respecto de las acciones que el

⁸⁸ Robert W. Roeser, Blake A. Colaianne y Mark A. Greenberg, “Compassion and Human Development: Current Approaches and Future Directions”, *Research in Human Development*, v. 15, 2018, p. 240. Véase también Nancy Eisenberg, Richard A. Fabes y Tracy L. Spinrad, “Prosocial Development”, en Nancy Eisenberg (ed.), *Handbook of Child Psychology, 3: Social, Emotional and Personality Development*, Nueva Jersey, Hoboken, 2006, p. 646-718; María Celeste Gómez, “La empatía en la primera infancia”, *Psicodebate*, v. 16, n. 2, 2016, p. 35-50. La compasión forma parte de un conjunto de actitudes que, bajo el término prosocial, se caracterizan por propiciar los vínculos entre las personas y a la consecuente conformación de colectividades. Paul D. Hastings, William T. Utendale y Caroline S. Sullivan, “Chapter 25: The Socialization of Prosocial Development”, en Joan E. Grusec y Paul D. Hastings (eds.), *Handbook of Socialization: Theory and Research*, Nueva York, Guilford Publications, 2007, p. 639.

⁸⁹ Roeser, Colaianne y Greenberg, “Compassion and Human Development...”, p. 240-241; Gómez, “La empatía en la primera infancia”, p. 37.

⁹⁰ Mina Cikara, Emile G. Bruneau y Rebecca R. Saxe, “Us and them: Inter-group Failure of Empathy”, *Current Directions in Psychological Science*, v. 20, n. 3, 2011, p. 150.

otro está realizando.”⁹¹ La empatía, entonces, en ausencia de psicopatología, habría de desarrollarse por sí misma en el infante pero requeriría de estímulos sociales para desencadenar conductas de solidaridad.⁹² Roeser *et al.* constatan que, desde el primer año del nacimiento, los menores son capaces de dar muestras de empatía por ciertas personas y que esta actitud se desarrolla en vías de la generalización, a lo largo de la infancia, según las maneras en que se desarrolla la crianza —factores como la calidez de los padres, el afecto positivo y las prácticas de disciplina que apelan a la empatía suponen tener especial impacto—.⁹³ La empatía, en síntesis, tiene una base biológica, pero requiere de particulares procesos de socialización para efectivamente dar lugar a actitudes compasivas.

Existen, por otro lado, situaciones específicas que no promueven la empatía. Cuando existe una distancia social, temporal o espacial respecto de la persona sufriente, es menos probable que los individuos muestren actitudes de compasión; más aún, cuando se trata de grupos en competencia o conflicto, llega a suceder que, mientras sus miembros expresan empatía al interior, manifiesten cierto gusto por el sufrimiento de los miembros del colectivo concurrente, esto es a lo que se conoce como *schadenfreude*, “alegría maliciosa”.⁹⁴ “El *schadenfreude* puede funcionar como indicador de cohesión en oposición a competidores.”⁹⁵

Lo que todo esto significa es que, para que alguien se vea emocionalmente concernido por la muerte de otro, se requiere tanto de una cierta cualidad biológica, normal, como de circunstancias sociales que hagan posible la identificación.

El desarrollo del concepto de muerte, por su parte, parece depender tanto de la maduración mental como de estímulos naturales y sociales procedentes del exterior.

⁹¹ Gómez, “La empatía en la primera infancia”, p. 38-39.

⁹² “La genética del comportamiento ha mostrado que las influencias genéticas hereditarias contribuyen fuertemente a las características prosociales.” Hastings, Utendale y Sullivan, “Chapter 25: The Socialization of Prosocial Development”, p. 639.

⁹³ Roeser, Colaianne y Greenberg, “Compassion and Human Development...”, p. 243-244.

⁹⁴ Cikara, Bruneau y Saxe, “Us and Them...”, p. 150.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 151.

Según la teoría constructivista, el conocimiento, en nuestra especie, se construye a partir de tres diferentes clases de funciones:

1. las sensorio-motrices, que permiten el acceso primario al entorno,
2. las operaciones de la inteligencia, como “acciones interiorizadas, reversibles, coordinadas en estructuras bien definidas”, y
3. el pensamiento representativo, que opera a través de la manipulación de signos y símbolos.⁹⁶

El primero de tales pilares comienza a desarrollarse desde la vida intrauterina y depende en buena medida de los estímulos del entorno para progresar y permitir el surgimiento de los otros dos; “esta relación entre lo biológico y lo psíquico lleva a Piaget a plantear que el desarrollo mental del niño avanza desde estructuras reflejas innatas hasta estructuras lógicas mentales”.⁹⁷

Ese desarrollo cognoscitivo depende, en la teoría piagetiana, de cuatro factores “la madurez biológica, la experiencia con el ambiente físico, la experiencia con el entorno social y el equilibrio”.⁹⁸ El conocimiento se produce cuando el sujeto logra resolver el “desajuste” o conflicto que ocurre cuando sus creencias no coinciden con la realidad observada; es, entonces, que se restablece el equilibrio a través de la acomodación, que “consiste en cambiar las

⁹⁶ Jean Piaget, “Pensée égocentrique et pensée sociocentrique”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1996 [1951], v. 101, p. 34. “Las teorías cognoscitivas ponen gran énfasis en el procesamiento de información del aprendiz como una de las principales causas del aprendizaje.” Dele H. Schunk, *Teorías del aprendizaje. Una perspectiva educativa*, trad. de Leticia Esther Pineda y María Elena Ortiz, México, Pearson Educación, 2012, p. 229.

⁹⁷ Alonso Cárdenas Páez, “Piaget: lenguaje, conocimiento y educación”, *Revista Colombiana de Educación*, n. 60, 2011, p. 75. Los estudios cognitivos en nuestra especie demuestran, por su parte, que la adquisición de habilidades puede depender de diferentes clases de factores. Para algunas, como la visión, basta con la posesión de un adecuado aparato sensorial y la exposición a estímulos ambientales. Para otras, en cambio, se requiere tanto de estímulos sociales como ambientales; este es el caso del lenguaje, para el que hacen falta tanto oído y un aparato fonador como un entorno hablante. Charles A. Nelson III, Karen Bos, Megan R. Gunnar y Edmund J. S. Sonuga-Barke, “The Neurobiological Toll of Early Human Deprivation”, *Monographs of the Society for Research in Child Development*, v. 76, n. 4, 2011, p. 127-129.

⁹⁸ Schunk, *Teorías del aprendizaje*, p. 236.

estructuras internas para lograr que sean congruentes con la realidad externa”, y la asimilación, que implica “ajustar la realidad externa a la estructura cognoscitiva existente”.⁹⁹

Este desarrollo, en principio, habría de darse de manera natural a través de las interacciones cotidianas con los medios físico y social; el motor de ello serían principalmente los procesos internos. Es así como, para esquematizar esta evolución, Piaget propuso la existencia de diferentes etapas de desarrollo.¹⁰⁰

Para que la información promueva un cambio estructural (acomodación), es necesario haberla comprendido parcialmente (asimilación). La estimulación del ambiente para facilitar el cambio debe tener un efecto despreciable, a menos que se haya iniciado la transición a la etapa crítica, de modo que el conflicto se pueda resolver con éxito mediante el equilibrio. Por consiguiente, el aprendizaje es limitado por las restricciones del desarrollo.¹⁰¹

Los criterios definitorios de “vida” varían, así, a lo largo de las etapas de la infancia, que el objeto haga algo, que se mueva por sí mismo o que sea capaz de actuar por cuenta propia, pero la posibilidad de distinguir entre lo que tiene vida y lo que no parece hacerse evidente tan pronto como se adquiere el lenguaje.¹⁰² Un estudio

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 238; Pierre Mounoud, “El desarrollo cognitivo del niño. Desde los descubrimientos de Piaget hasta las investigaciones actuales”, trad. de Silvia Sastre, *Contextos Educativos*, v. 4, 2001, p. 61. Entre otras cosas, el análisis de casos de menores en aislamiento revela, además, la existencia de etapas propicias para la adquisición de ciertas funciones; así, niños que vivieron en aislamiento durante años nunca lograron aprender a hablar correctamente. Marian W. Smith, “Wild Children and the Principle of Reinforcement”, *Child Development*, v. 25, n. 2, 1954, p. 116. Las etapas consideradas por Piaget son el estadio *sensomotor* (de 0 a 2 años), en el que el aprendizaje deriva sobre todo de la actividad perceptiva, el *preoperatorio* (2 a 7 años), caracterizado por una visión egocéntrica del mundo, el de las *operaciones concretas* (de 7 a 12 años), que implica el adecuado uso de signos y símbolos en la actividad cognitiva, y el de las *operaciones formales* (de 12 en adelante), donde el manejo de representaciones permite una mayor capacidad de abstracción. Jean Piaget, *The Child's Conception of the World*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1929, p. 194-197; Schunk, *Teorías del aprendizaje*, p. 237-239; Mounoud, “El desarrollo cognitivo del niño”, p. 61.

¹⁰¹ Schunk, *Teorías del aprendizaje*, p. 238.

¹⁰² Piaget, *The Child's Conception...*, p. 194-197; Aurore Bonhomme, *Les représentations initiales sur le concept du vivant chez des élèves de grande section*, tesis

que compara datos relativos a los shuar y los alemanes sugiere que, independientemente del contexto cultural al que pertenezcan los infantes, éstos adquieren la capacidad de distinguir entre “vida” y “muerte”, definida esta última por la cesación de la agencia en un ser, alrededor de los cuatro años de edad; eso incluye la posibilidad de diferenciar la muerte del sueño.¹⁰³

El desarrollo del concepto de muerte, por su parte, suele presentarse como un proceso de deducción que requiere tanto de la disposición de informaciones perceptuales y conceptuales como de cierta maduración mental, lo cual suele ocurrir entre los cinco y los diez años de edad. La mayoría de los estudiosos del tema coinciden al considerar que dicha consciencia se adquiere al momento en que el menor reconoce una serie de “subconceptos”; éstos son:

1. *Inevitabilidad*, la idea de que lo vivo debe morir.
2. *Universalidad o aplicabilidad*, el entendimiento de que ha de suceder a todo lo vivo.
3. *Finalidad*, el reconocimiento de que lo muerto no ha de volver a la vida.
4. *Cesación o no-funcionabilidad*, el entendimiento de que la muerte se caracteriza por un proceso corporal en el que éste deja de funcionar.
5. *Causación*, el entendimiento de que, en última instancia, la muerte es producida por el cese de las funciones del cuerpo.¹⁰⁴

de maestría en oficios de la educación, la enseñanza, la formación y el acompañamiento, Orléans, Université D’Orléans, 2014.

¹⁰³ Barrett y Behene señalan que, en ambos casos, “la atribución de agencia es bloqueada en los animales muertos, mientras que la que se atribuye a animales durmientes no”. Clark H. Barrett y Tanya Behene, “Children Understanding of Death as the Cessation of Agency: A Test Using Sleep versus Seath”, *Cognition*, v. 96, 2005, p. 103.

¹⁰⁴ María Nagy, “The Child’s Theories Concerning Death”, *Journal of Genetic Psychology*, n. 73, 1948, p. 3-27; Wayne Gartley y Marian Bernasconi, “The Concept of Death in Children”, *The Journal of Genetic Psychology*, v. 110, n. 1, 1967, p. 71-85; Barbara Kane, “Children’s Concepts of Death”, *Journal of Genetic Psychology*, v. 134, n. 1, 1979, p. 141-153; Kim Townley y Kathryn R. Thornburg, “Maturation of the Concept of Death in Elementary School Children”, *Educational Research Quarterly*, v. 5, n. 2, 1980, p. 17-24; Mark W. Speece y Brent B. Sandor,

Algunos trabajos sugieren que la experiencia del deceso de una persona cercana no es suficiente para que un infante adquiriera el concepto de muerte;¹⁰⁵ otros apuntan que un mejor entendimiento de las funciones vitales facilita el proceso.¹⁰⁶ La mayoría de los estudios sobre el tema, de los cuales consultamos más de cuarenta, prestan poca importancia a la incidencia de factores culturales en la adquisición del concepto de muerte; los pocos que lo hacen, sin embargo, apuntan a que las variaciones conciernen sobre todo al orden en que se adquieren los subconceptos.¹⁰⁷ Ello, aunque lejos de demostrarse, sugeriría que, cualesquiera que sean las creencias asociadas, toda idea de muerte tiene como sustento ese concepto básico que implica su inevitabilidad, universalidad, finalidad, cesación y causación.

Surgen ahora las siguientes interrogantes; ¿tiene el entendimiento de la muerte en los niños como consecuencia la producción de creencias? y, si no es el caso, ¿cómo adquieren éstos las creencias?

Lane y Harris sostienen que, como los niños más pequeños aún no han desarrollado plenamente su capacidad para imaginar situaciones hipotéticas, éstos suelen mostrarse mucho más escépticos que los adultos frente a aquellos fenómenos que no les es posible constatar, sean creencias religiosas o conceptos científicos no perceptibles a simple vista; notan, incluso, que, aun cuando en principio se puedan adherir a ellas, los menores encuentran cierta dificultad al aplicar nociones como la omnisciencia divina o la

“Children’s Understanding of Death: A Review of Three Components of a Death Concept”, *Child Development*, v. 55, n. 5, 1984, p. 1671-1686; Michael Stambrook y Kevin C. Parker, “The Development of the Concept of Death in Childhood: A Review of the Literature”, *Merrill-Palmer Quarterly*, v. 33, n. 2, 1987, p. 133-157; Alice Lazar y Judith Torney-Purta, “The Development of the Subconcepts of Death in Young Children: A Short Term Longitudinal Study”, *Child Development*, v. 62, n. 6, 1991, p. 1321-1333; Diana K. Clark Schramm, *The Concept of Death Education on Children’s Understanding of Death*, tesis de maestría en Enfermería, Wyoming, Grand Valley State University, 1998; Virginia Slaughter y Maya Griffiths, “Death Understanding and Fear of Death in Young Children”, *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, v. 12, n. 4, 2007, p. 526-527.

¹⁰⁵ Clark, *The Concept of Death Education*, p. 44.

¹⁰⁶ Paul L. Harris y Melissa A. Koeing, “Trust and Testimony: How Children Learn about Science and Religion”, *Child Development*, v. 77, n. 3, 2006, p. 509-510.

¹⁰⁷ Lazar y Torney-Purta, “The Development of the Subconcepts of Death...”.

evolución biológica.¹⁰⁸ Otros trabajos, sin embargo, sugieren que, independientemente de cuáles sean las creencias de sus padres, los menores de alrededor de cinco años de edad tienden a considerar que, tras el deceso del cuerpo, existe un aspecto psíquico de las personas que sobrevive.¹⁰⁹ Pese a las apariencias, esta segunda afirmación no necesariamente implica una contradicción, pues lo que plantean Misailidi y Kornilaki es que, no habiendo experimentado por sí mismos el deceso, suelen homologarlo con situaciones vivenciales de aspecto similar, el sueño con mucha recurrencia, por ejemplo.¹¹⁰ No será sino hasta los once o doce años de edad que los chicos comenzarán a describir el fallecimiento en términos más cercanos a las concepciones biológicas vigentes.

Lo interesante aquí es que, en un estudio realizado por Harris y Giménez para evaluar la incidencia de contextos discursivos religiosos en las concepciones infantiles del deceso, se observó que eran sobre todo los niños mayores, de diez u once años, los que solían realizar descripciones cercanas a las que planteaba la religión.¹¹¹ Resulta llamativo el hecho de que sea esta misma edad, según vimos antes, cuando la gran mayoría de las personas ya ha asumido plenamente el concepto de muerte y sus distintos subconceptos; esto, al parecer, sugiere que la posibilidad de reconocer los aspectos biológicos de la muerte no impide a los sujetos adherirse

¹⁰⁸ Jonathan D. Lane y Paul L. Harris, “Confronting, Representing and Believing Counterintuitive Concepts: Navigating the Natural and Supernatural”, *Perspectives on Psychological Science*, v. 9, n. 2, 2014, p. 144-160.

¹⁰⁹ Jesse M. Bering y David F. Bjorklund, “The Natural Emergence of Reasoning about the Afterlife as a Developmental Regularity”, *Developmental Psychology*, v. 40, 2004, p. 217-233; Jesse M. Bering, Carlos Hernández Blasi y David F. Bjorklund, “The Development of ‘Afterlife’ Beliefs in Religiously and Secularly Schooled Children”, *British Journal of Developmental Psychology*, v. 23, 2005, p. 587-607; Plousia Misailidi y Ekaterina N. Kornilaki, “Development of Afterlife Beliefs in Childhood: Relationship to Parent Belief and Testimony”, *Merrill-Palmer Quarterly*, v. 61, n. 2, 2015, p. 290-318.

¹¹⁰ Misailidi y Kornilaki, “Development of Afterlife Beliefs...”, p. 308-310.

¹¹¹ Paul L. Harris y Marta Giménez, “Children’s Acceptance of Conflicting Testimony: The Case of Death”, *Journal of Cognition and Culture*, v. 5, 2005, p. 143-164. “Estos datos sobre el desarrollo proveen apoyo preliminar a la idea de que cierto aspecto de la creencia en la vida *post mortem* se enraíza en factores cognitivos que en apariencia operan independientemente de las instituciones religiosas.” Bering, Hernández y Bjorklund, “The Development of ‘Afterlife’ Beliefs...”, p. 600.

simultáneamente a concepciones religiosas que postulan la pervivencia de algunos componentes de la persona. Al menos los trabajos comparativos realizados entre los vezo de Madagascar y los pobladores de la isla de Tanna, Vanuatu, muestran que también en las sociedades exóticas los infantes pueden oscilar entre las explicaciones empíricas, cuando se trata del cuerpo, y las de carácter religioso, cuando se habla de la mente.¹¹²

¿De la naturaleza a la cultura?

Difícilmente podríamos considerar que el análisis de los breves datos psicológicos y etológicos aquí reseñados pudiera bastar para extraer una conclusión definitiva pues, además de que ambas disciplinas han producido aún escasas investigaciones respecto de la muerte, sus respectivos enfoques resultan un tanto problemáticos para las ciencias de la cultura. Los estudios de psicología del desarrollo suelen tener el inconveniente de no considerar en sus muestras más que a individuos escolarizados y procedentes de sociedades urbanas; es complicado, por consiguiente, determinar hasta qué punto sus resultados pueden ser válidos para las sociedades que difieren significativamente de éstas. En la etología, por su parte, la dificultad se presenta cuando se trata de ir más allá de las conductas observables pues, ante la barrera del lenguaje, se corre constantemente el riesgo de terminar atribuyendo cualidades y funciones humanas a eventos y comportamiento de una naturaleza muy distinta —lo que, usualmente, es conocido como “antropomorfismo”—. Pese a lo anterior, parece factible obtener de la discusión aquí presentada algunas pistas.

¹¹² Rita Astuti y Pail L. Harris, “Understanding Morality and the Life of the Ancestors in Rural Madagascar”, *Cognitive Science*, v. 32, 2008, p. 713-740; Rachel E. Watson-Jones *et al.*, “Does the Body Survive Death? Cultural Variation in Beliefs about Life Everlasting”, *Cognitive Science*, v. 41, 2017, p. 455-476; Paul L. Harris, “Children’s Understanding of Death: From Biology to Religion”, *Philosophical Transactions B*, v. 373, 2018, p. 1-7. Sólo en China, donde los menores no suelen tener casi ninguna instrucción religiosa, tendieron a predominar en todo momento las explicaciones de índole biológica. Harris, “Children’s Understanding of Death...”, p. 1.

Lo primero que salta a la vista en el contraste entre las clases de datos aquí contempladas es que el entendimiento de la muerte no puede plantearse en términos de presencia/ausencia de un determinado indicador. Es difícil establecer hasta qué punto los animales no sociales son capaces de comprender el deceso; entre los que llevan una vida en colectividad, en cambio, se nota que, desde el nivel de los insectos, pueden desarrollarse conductas específicas frente al fallecimiento de uno de sus miembros. Las actitudes observadas en mamíferos, que comprenden desde la “compasión” hasta la “crueldad”, dan cuenta de un entendimiento de la muerte más allá del reconocimiento perceptual y, en múltiples ocasiones, ha sido posible deducir su capacidad para anticiparlo y expresar emociones semejantes al duelo humano. Aun en los grandes simios resulta complejo determinar cuánto tiempo un difunto puede permanecer en la memoria; parece claro, sin embargo, que en algunos casos la desaparición de un individuo puede llegar a perturbar severamente a la totalidad de la colectividad. La construcción del concepto de muerte, por supuesto, sólo es posible por el intermedio del lenguaje.

Las conductas “rituales”, no obstante, parecen ser independientes de la existencia o no de constructos asociados a los fenómenos en ellos aludidos; los datos son aún muy pobres pero todo apunta a que éstos se encuentran, en los animales no humanos, dirigidos hacia lo social.

La información analizada sugiere que dicho proceso, en nuestra especie la construcción de “muerte”, es de carácter dialéctico pues, como deducción, requiere tanto de factores endógenos, cierta madurez mental, como de informaciones perceptuales y testimoniales procedentes del exterior. Aunque en su sentido más completo aparece como una adquisición gradual, ello parece dar inicio en etapas tan tempranas como los cuatro años de edad. El orden en la asimilación de los subconceptos presenta cierta variabilidad; los pocos datos disponibles apuntan, sin embargo, a la existencia de un concepto básico universal, consistente en el reconocimiento de su inevitabilidad, aplicabilidad, finalidad, cesación y causación.

El rol que desempeña el deceso en la producción de creencias resulta aún poco claro pues, si bien algunos trabajos sugieren que, hacia los cinco años de edad, los niños tienden naturalmente a

considerar la pervivencia de un aspecto psicológico, no parece obvio que sea específicamente la consciencia de la muerte lo que desencadena esta clase de creencias. Es más, el hecho de que tales ideas se desarrollen en menores tan pequeños apunta a que más bien parten de su poco entendimiento. La adhesión a nociones propiamente religiosas, por su lado, muestra estar plenamente ligada a la influencia del medio social; e, interesantemente, parece ocurrir a la par de la adquisición del concepto de muerte. Ello sugiere, entonces, que, tras haberse alcanzado cierta madurez emocional, existe la posibilidad de ver la muerte simultáneamente desde dos perspectivas diferentes; una empírica, en la que prevalece el reconocimiento de la cesación de procesos biológicos, y otra contraintuitiva, en la que prevalecen conceptos construidos desde el consenso colectivo. Los datos indican, pues, que la creencia madura sobre el deceso, más que provenir de la consciencia o la ignorancia, procede de la acción social.

Veamos pues lo que el análisis de las construcciones culturales nos dice al respecto.

LA UNIDAD DIVERSA

UN MODELO TAXONÓMICO PARA LAS LÓGICAS MORTUORIAS

El concepto de muerte al que hasta ahora hemos referido no es, sin embargo, más que un significante vacío pues, conociendo sus formas pero ignorando por completo su contenido, éste se nos abre como un universo completo para describir y explicar.¹

Una de las investigaciones que mayor impacto ha tenido en los estudios antropológicos de la muerte es, sin duda, “Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort”, de Robert Hertz, pues, en lugar de ver las creencias y rituales como respuestas irracionales motivadas por la incapacidad de llegar a explicaciones coherentes, mostró que éstas tenían la muy concreta función de dar solución al problema conceptual y sociológico de la desaparición de uno de los miembros del grupo.² La cuestión no radica ya en el misterio de la extinción de la vida y la permanencia del

¹ Dennis J. Enright (ed.), *The Oxford Book of Death*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, p. 1. Para Lacan “lo innombrable por excelencia es... la muerte”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 317. “El ser de La Muerte es nada, mientras vivimos. La muerte no es más que una idea, una representación psíquica, una imagen; un cúmulo de palabras, de ritos y mitos; de construcciones culturales, formales de alejar a La Muerte o por lo menos de olvidarla un poco”. Víctor Manuel Ortiz Aguirre, *Máscaras de la muerte*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, p. 21.

² Robert Hertz, *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 1990. La influencia de la obra de Hertz es particularmente notoria en la obra de Humphreys, quien, siguiendo la misma perspectiva, definió la muerte como “la remoción de la sociedad de una persona social”; Huntington y Metcalf dedicaron todo un volumen a tratar de demostrar la exactitud de la propuesta del sabio francés, y Bloch y Parry consagraron una amplia obra colectiva a la exploración de la hipótesis hertziana de que toda muerte termina por producir vida. Sally C. Humphreys, “Introduction”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 2; Richard Huntington y Peter Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Londres, Cambridge University Press, 1979; Maurice

cadáver, como proponía Tylor, sino en las formas en que los distintos grupos humanos han buscado garantizar la continuidad de su existencia.³ El joven prodigio francés sostenía que los ritos mortuorios tienen el propósito de mediar en las transformaciones que afectan al cadáver, el alma y las personas vinculadas a los difuntos, y que, al tiempo que el primero se descomponía, la segunda ingresaba a su morada ultraterrena y las terceras se reincorporaban a la sociedad tras haber sido marcadas y aisladas durante el luto.⁴

Dicha tesis ha sido varias veces contestada.⁵ Lo que a nosotros nos interesa recuperar y reproblematicar es la idea de que la muerte implica una transmutación. El muerto cambia su condición pero ¿qué deviene?, ¿bajo qué esquemas han de describirse las relaciones entre vivos y muertos?, ¿responde la variedad de respuestas a algún tipo de determinación económico-social? Y ¿es posible reducir la inconmensurable diversidad de concepciones a cierta forma de universalidad?

De acuerdo con Descola, la experiencia colectiva del ser puede estructurarse según dos modalidades fundamentales; la identificación, “el esquema más general por medio del cual establezco diferencias y semejanzas entre el yo y los existentes”, y la relación, “vínculos externos entre seres y cosas perceptibles en comportamientos típicos susceptibles de recibir una traducción parcial en normas sociales concretas”.⁶ Bajo estos términos, podríamos pensar que las altera-

Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

³ Eduard B. Tylor, *Cultura primitiva, II: La religión en la cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1981, p. 29. La muerte para los no modernos “es una relación social [... El otro] no aspira a conjurar la muerte ni a ‘sobrepasarla’, sino a articularla socialmente”. Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, trad. de Carmen Rada, Caracas, Monte Ávila Editores, 1980 [1976], p. 151.

⁴ Hertz, *La muerte y la mano derecha*, p. 17-54.

⁵ Por ejemplo, Jack Goody, *Death, Property and the Ancestors*, Stanford, Stanford University Press, 1962; José Alejandro Fujigaki Lares, *La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México*, tesis de maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2009.

⁶ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005, p. 204. Las “ontologías” que describe utilizando estos términos corresponden a la imagen de un sistema idealmente estable, pero podemos imaginar que los mismos concep-

ciones resultantes del deceso humano tendrían el potencial de operar tanto en las “identidades” como en las “relaciones”. Podemos, entonces, hipotetizar la existencia de cuatro permutaciones posibles, a ésta les denominamos como estrategias mortuorias:⁷

1. Que se transformen tanto las identidades como las relaciones, a lo que denominamos *alejamiento*.
2. Que se modifiquen las relaciones pero no las identidades, *reciclaje*.
3. Que cambien las identidades pero no las relaciones, *retención*.
4. Que no haya alteración ni en las relaciones ni en las identidades, lo que llamamos *negación*.

ESTRATEGIAS MORTUORIAS

<i>Alejamiento</i>	<i>Reciclaje</i>
Relaciones ≠ Identidades ≠	Relaciones ≠ Identidades =
<i>Retención</i>	<i>Negación</i>
Relaciones = Identidades ≠	Relaciones = Identidades =

Salvo la negación, que sólo se registra excepcionalmente cuando desaparece un miembro del grupo sin que conste su deceso, todas estas posibilidades parecen tener un correlato con las realidades etnográficas hasta ahora registradas.⁸ Para ilustrar el funcio-

tos podrían servir para clasificar los resultados de las irrupciones causadas por el deceso de un miembro del grupo.

⁷ Preferimos hablar de “estrategias” porque, a nuestro parecer, dicho término ayuda a entender mejor la idea de que existe una elección por parte de la sociedad y de que lo que ésta busca no es sólo resolver complejos problemas teológicos sino, sobre todo, hacer frente a las eventuales desgracias que pudieran poner en riesgo su pervivencia. En este trabajo aludimos a las prácticas y creencias de poco más de cuarenta sociedades de diferentes regiones del mundo; no pretendemos en modo alguno que ello conforme una muestra representativa sino tan sólo un conjunto suficientemente heterogéneo como para ilustrar la problemática que nos concierne.

⁸ La permanencia tanto de las identidades como de las relaciones equivaldría a negar la muerte; algo que, aunque no parece ser contemplado por ninguna sociedad como una estrategia habitual, llega a ocurrir en casos especialmente dra-

namiento de cada una de estas estrategias recurrimos a poco más de cincuenta ejemplos procedentes de muy distintas latitudes (comparación sintetizada en el cuadro 1); la idea es comparar los destinos finales que cada una de ellas otorgan a sus difuntos y definir si es posible ubicarlas en alguna de las posibilidades contempladas por nuestra taxonomía. El objetivo, evidentemente, no es aportar un mayor conocimiento de los específicos sistemas aludidos sino establecer los principios mínimos del entendimiento social de la muerte humana.⁹

Las estrategias de alejamiento

Encontramos, en primer lugar, aquellos casos en los que el objetivo final de todo el proceso funerario es trazar y mantener una división tajante y permanente entre los vivos y los difuntos.

Esto sucede, para empezar, en aquellos a los que James Woodburn definió como *immediate return systems*, un pequeño y heterogéneo conjunto de sociedades cazadoras-recolectoras africanas que se caracterizan por la no acumulación de riqueza, el consumo

máticos, como la violenta desaparición de los 43 estudiantes mexicanos a manos del crimen organizado. Agencia Reforma, “‘Si no hay pruebas, ellos siguen vivos’: papás”, *El Imparcial*, 8 de noviembre de 2014, Sección General, p. 10. Algo semejante ocurrió en el caso de los desaparecidos tras el atentado a las Torres Gemelas en Nueva York. G r me Truc, “Ground Zero entre chantier et charnier. Sur les rapports entre pulverisation de corps humains, mémoire et lieux”, en *Raisons Politiques. Études de pensée politique*, n. especial 41: *Morts et fragments de corps*, 2011, p. 33-50.

⁹ En lugar de esforzarnos por identificar rasgos universalmente estables —como Bernard y Gauthier—, en la presente investigación, proponemos comprender la pluralidad de las concepciones de la muerte a través del trabajo tipológico. Estamos plenamente conscientes del esquematismo en el que nos hemos visto obligados a incurrir, pero pensamos que éste puede ser disculpado si se considera que la intención de nuestra investigación no constituye más que un esfuerzo inicial por sistematizar las grandes cantidades de información que hoy existen en torno a uno de los t picos más productivos de nuestra disciplina. C. Bernard, “Mort”, en *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, compilación de Pierre Bonte y Michel Izard, París, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1991, p. 487-491; Jean-Gabriel Gauthier, “Les au-delà de la mort”, en Yvan Droz (ed.), *La violence et les morts. Eclairage anthropologique sur la mort et les rites funéraires*, Ginebra, Georg Editeur, 2003, p. 17.

casi inmediatamente del alimento obtenido, la escasa producción de bienes duraderos, la carencia de deudas, contratos u obligaciones a largo plazo y la casi inexistencia de jerarquías o instituciones permanentes.¹⁰ Los pueblos así clasificados —o sea, los !kung, los mbuti, los hadza y los baka— comparten un muy escaso interés por la muerte humana, cuentan con ritos funerarios extremadamente simples y, casi siempre, carecen de discursos elaborados en torno a la vida en el más allá. La explicación del autor es que, cuando se lleva una vida más orientada hacia el presente que hacia la preservación del pasado o la construcción de un futuro ideal, no hace falta recurrir a complejas elucubraciones para explicar la continuidad de la sociedad ni realizar sofisticados rituales para resolver problemas relativos a la herencia y la sucesión.¹¹

Hasta donde podemos observar, sólo los hadza, los baka y los mbuti suelen considerar que, tras el deceso, los muertos simplemente se degradan hasta eventualmente desaparecer en el entorno.¹² Los !kung, por su parte, suponen que el espíritu de los caídos —/n— se transforma en una entidad inmortal y celeste, llamada //gauwa, que prácticamente no tiene más intervención en la tierra que provocar la enfermedad y la muerte a los humanos.¹³

Encontramos respuestas parecidas en algunos forrajeros americanos; tal es el caso de los selk'nam de Tierra del Fuego, los sioux de las planicies norteamericanas y los yumanos de Baja California.

¹⁰ James Woodburn, "Social Dimension of Death in Four African Hunting and Gathering Societies", en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 205-206.

¹¹ *Ibidem*, p. 206-207.

¹² Colin Turnbull, *La gente de la selva*, trad. de Bianca Southwood, Santander, Editorial Milrazones, 2011, p. 47-68; Serge Bauchet, *Dans la forêt d'Afrique centrale. Les pygmées Aka et Baka*, París, Éditions Peeters-Selaf, 1992, p. 288; Frank W. Marlowe, *The Hadza Hunter-Gatherers of Tanzania*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 2010, p. 60-66.

¹³ Lorna J. Marshall, *Nyae !Kung Beliefs and Rites*, Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology/Harvard University, 1999, p. 27-30, 177-180; Woodburn, "Social Dimension of Death...", p. 195. A falta de un mejor término descriptivo y siguiendo el uso de los autores citados, en este trabajo utilizaremos las palabras "alma", "ánima" "espíritu" y "entidad anímica" para referirnos a una serie de componentes humanos que, siendo poco perceptibles, tienden a sobrevivir al deceso del organismo.

El primero de tales grupos es una extinta sociedad igualitaria que bien podría haber calificado como *immediate return system*, y coincide al considerar que, tras el deceso, las personas habían de dirigirse a un lugar remoto —“más allá del cielo”— del que, generalmente, no habían de volver.¹⁴ Las dos restantes corresponden a sociedades clánicas débilmente estratificadas en las que los múltiples esfuerzos por distanciar a los muertos (quema de casas y propiedades, borrado de huellas, prohibición de nombrar a los occisos, etcétera) se vinculan con el temor a que éstos regresen de su morada celeste para dañar a sus parientes.¹⁵

Notamos, también, la existencia de un cierto número de sociedades pastorales y horticultoras, que suelen tratar a sus muertos de manera parecida. Tal es el caso de los mbeere de Kenia, los bagiga de Uganda y los yamba de Camerún, tres sociedades, organizadas en linajes, en las que tradicionalmente no se reconocía ninguna autoridad política formalmente establecida. Ninguno de ellos suele rendir un culto regular a sus difuntos, no se considera que éstos puedan aportar algún tipo de beneficio a sus comunidades, no se busca el contacto con ellos y las únicas ofrendas que se les dirigen tienen la intención de aplacar su ira y repelerlos.¹⁶ Y, si aun después de esto un espíritu continua causando molestias, es posible que los yamba simplemente decidan extraer su cráneo de la tumba familiar y arrojarlo al río sin ceremonia alguna.¹⁷

¹⁴ Martín Gusinde, *El mundo espiritual de los selk'nam*, Santiago de Chile, Serindígena Ediciones, 2008, p. 111-157; Rosana Paoloni, “Los selk'nam. Vida, mitos, ritos y muerte en un pueblo del ‘fin del mundo’”, *Anuario IEHS*, v. 19, 2004, p. 511-512.

¹⁵ Royal B. Hassrick, *Les sioux. Vie et coutumes d'une société guerrière*, trad. de Laurence Fritsch, París, Albin Michel, 1993, p. 17-23, 341-345, 246; María Teresa Uriarte Castañeda, *Las costumbres y ritos funerarios de los indígenas de la Baja California*, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1974, p. 80. Los kiliwa y los pai-pai, no obstante, contemplaban la posibilidad de que los muertos pudieran regresar a ayudar a los vivos durante los procedimientos terapéuticos. *Ibidem*, p. 88.

¹⁶ Jack Glazier, “Mbeere Ancestors and Domestication of Death”, *Man*, v. 19, n. 1, 1984, p. 133-147; Y. K. Bamunoba y B. Adoukonou, *La mort dans la vie africaine*, París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1979, p. 25, 27-31; Hermann Gufler, “‘Crying the Death’: Rituals of Death among the Yamba (Cameroon)”, *Anthropos*, v. 95, n. 2, 2000, p. 356-360.

¹⁷ Gufler, “‘Crying the Death’ ...”, p. 356.

La variedad de formas de organización social que se observa entre los pueblos macrochibchas de Centroamérica se ve reflejada en la existencia de diversas estrategias de alejamiento. Tradicionalmente, los emberá-wounaan constituían pequeños grupos matrilocales que combinaban la agricultura itinerante con la caza y la recolección. Según consta en los registros de inicios del siglo XX, se solía considerar que los muertos habían de permanecer vagando por la superficie terrestre hasta encontrar un “compañero” al que pudieran arrastrar hacia el espacio mítico que les estaba asignado; por temor a ello, las familias debían tomar numerosas medidas preventivas, pero, una vez ocurrido el segundo fallecimiento, los difuntos no volverían a molestar a los sobrevivientes —“Los muertos no juegan [así] ningún rol en la vida de estos indios y no les prestan, por así decir, más que un interés histórico puesto que es de ellos de los que los chocó [o sea, los emberá-wounaan] recibieron el maíz”—.¹⁸ Los agricultores pech, organizados en familias extensas bajo el mando de un jefe formalmente instituido, sostenían que, tras un largo ciclo ritual que podía prolongarse por más de un año, los difuntos habían de abandonar el espacio habitado para dirigirse a un paraíso oriental del que no debían retornar.¹⁹ Los bribris y cabecares constituían clanes matrilineales, pero tenían un patrón de asentamiento tan disperso que, a mediados del siglo XX, sus lenguas ni siquiera registraban un término equivalente a “pueblo”. Hasta hace poco tiempo solían exponer los cuerpos de los recién fallecidos en el bosque para, al cabo de un año, depositar los huesos secos en tumbas familiares ubicadas en los cerros. La intención de todo ello era lograr que cada una de las tres entidades anímicas del muerto alcanzara el destino que le correspondía: la

¹⁸ Erland Nordenskiöld, “Les rapports entre l’art, la religion et la magie chez les indiens cuna et chocó”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 21, n. 1, 1929, p. 142, 155-156; Père Rochereau, “Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los catíos del occidente de Antioquia”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 21, n. 1, 1929, p. 81, 83-84.

¹⁹ Eduard Conzemius, “Los indios payas de Honduras, Estudio geográfico, histórico, etnográfico y lingüístico”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 19, 1927, p. 300-301. Se dice que, antiguamente, se destruían los árboles frutales y animales criados por el difunto; si llegaban a producirse varias muertes en un pequeño lapso, se abandonaba definitivamente el poblado entero.

primera permanecía entre los vivos causándoles enfermedad y muerte, la segunda se dirigía al lugar de Sibu, la deidad principal, y la tercera permanecía en los restos óseos junto a los otros miembros del clan.²⁰ Como los embera, los actuales kuna son tendencialmente matrilocales pero, a diferencia de éstos, presentan un mucho más alto grado de estratificación social —incluso, se supone que en la época prehispánica había tanto nobles como esclavos—. Tras el deceso de uno de sus miembros, colocan el cuerpo al interior de una tumba, semejante a una casa, en un cementerio ubicado junto al bosque. Al término del ritual funerario, el occiso supone despertar y dirigirse al lugar de los muertos; la cuestión es que, como todo lo existente posee una naturaleza física y espiritual, éste habrá de residir en múltiples espacios a la vez, adquiriendo en cada uno de ellos las cualidades propias de esa clase de territorio. Es así como, pese a que en espíritu se aleje, el occiso seguirá viviendo físicamente en su lugar de depósito.²¹

La situación en la selva sudamericana no es menos diversa. Los miraña son una sociedad agricultora que, tradicionalmente, se distribuía en clanes patrilineales exogámicos residentes en *malocas* o *longhouses* —casas colectivas—, y contaban con líderes, formalmente reconocidos, cuya autoridad se transfería de padres a hijos. Tras la muerte, los jefes, los guerreros caídos en combate y los personajes de mayor prestigio, en general, suponían transformarse en estrellas. Los muertos comunes, por el contrario, habían de convertirse en una entidad cuyo comportamiento es comparado con el de los blancos pues, incapaces de seguir las normas morales, los difuntos se tornaban peligrosos para los vivos.²² Los tikuna tenían una or-

²⁰ Doris Stone, *Las tribus talamanqueñas de Costa Rica*, San José, Editorial Antonio Lehmann, 1961, p. 63-69, 73-74, 113-115.

²¹ Carlo Severi, "Here and There. Supernatural Landscape in Kuna Shamanistic Tradition", en J. Assmann y R. Trauzettel (eds.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, Múnich, K. Alber, 2002, p. 589-593; Erland Nordenskiöld, *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, ed. de Henry Wassén, Gotemburgo, Göteborg Museum-Etnografiska Avdelningen, 1938, p. 446-455; David B. Stout, *San Blas Cuna Acculturation: An Introduction*, Nueva York, Viking Fund Publications in Anthropology, 1947, p. 40.

²² Dimitri Karadimas, "La mort chez les miraña (Amazonie)", en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, París, Centre National de la Recherche

ganización similar y ocupaban la misma clase de viviendas pero, contrario a lo anterior, no contaban con más autoridad que la de las cabezas de linaje. En este caso, parece recurrirse a la metáfora animal para explicar el alejamiento de sus difuntos pues, aunque también podían figurar con aspecto antropomorfo, se solía considerar que, al salir del cadáver, los espíritus adoptarían la forma de un lagarto o una lechuza con anteojos para causar la enfermedad y la muerte a sus congéneres.²³ Los krahó, por su parte, conformaban una sociedad igualitaria, segmentada en pares de mitades exogámicas, en la que la tierra sólo era colectivamente poseída por los miembros de la aldea. El proceso de fallecimiento daba inicio cuando el alma *karō* se separaba del cuerpo pero se tornaba irreversible hasta el momento en que ésta penetraba en el poblado de los muertos y aceptaba socializar con ellos. Habiendo adquirido una condición semejante a la de un enemigo-antropomorfo, el difunto se dedicaría a dañar a quienes antes fueran sus parientes hasta que sufriera un segundo deceso.²⁴ Viviría, entonces, como un mamífero presa de caza hasta que, habiendo caído por tercera vez, deviniera animal invertebrado; cuando éste muriera, comenzaría a ser un tronco seco y, cuando la selva se quemara dejaría de existir definitivamente.²⁵

Aun cuando ello no se exprese en términos de enemistad o extranjería, los datos sobre otros grupos aquí contemplados claramente muestran que los difuntos ya no pertenecen a la comunidad.

Scientifique, 2014, p. 341. Lo mismo sucede entre los rarámuris del norte de México, quienes consideran que los muertos que no han alcanzado su destino celeste junto al dios Onoruame sólo pueden constituir un peligro para los vivos; es por ello que, para garantizar su partida, antiguamente se requería depositar los cuerpos en lugares remotos, como cuevas o abrigos rocosos, y cumplir un largo ciclo ceremonial que puede prolongarse por años. Fujigaki, *La muerte y sus metáforas*, p. 30-84.

²³ Jean-Pierre Goulard, “La mort chez les tikuna (Amazonie)”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, p. 326.

²⁴ “Los *mekarō* [las almas que sobreviven] nos llaman mekarō, ellos no se llaman a sí mismos mekarō; tienen miedo de nosotros”, decía un ritualista. Manuela Carneiro da Cunha, “Eschatology among the Krahó: Reflections upon Society, Free Field of Fabulation”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 165.

²⁵ A no ser que, bajo un aspecto animal, el *karō* sea comido por un miembro del grupo —en cuyo caso reencarnaría en la próxima generación. *Ibidem*, p. 162-170.

Las sociedad !kung no reconoce ninguna forma de poder político establecido; sin embargo, consideran que la comunidad de los difuntos sí está jerarquizada. Y, si un occiso llega a desear a una mujer viva, éste no la pide en matrimonio sino simplemente la toma provocando su muerte.²⁶ Entre los mbeere se observa que la distinción espacial entre naturaleza y cultura coincide con la que se establece entre los vivos y los muertos; los difuntos no responden a la reciprocidad y, cuando intentan comunicarse con los vivos, siempre lo hacen en modos que resultan inentendibles —salvo para el especialista ritual—. A ello se suma la posibilidad de que los fallecidos vean el mundo de manera invertida, pues se dice que cuando éstos entonan las canciones correspondientes a un nuevo nacimiento es porque está por ocurrir un deceso.²⁷

Sorprendentemente, las estrategias mortuorias de los *immediate return systems* resultan sumamente parecidas a las empleadas por nuestras modernas sociedades laicas —algo que ya había sido señalado por Vitebsky—,²⁸ pues no sólo la ritualidad funeraria se ha reducido al mínimo sino que, además, contamos con toda una infraestructura para impedir que las personas tengan el menor contacto con la muerte. Y, al menos entre los ateos, el destino de los caídos ahora se reduce a una lenta degradación que culmina con su eventual desaparición.²⁹

²⁶ Marshall, *Nyae !Kung Beliefs and Rites*, p. 28-29.

²⁷ Glazier, “Mbeere Ancestors and Domestication of Death”, p. 138-140.

²⁸ Pierce Vitebsky, “Mort”, en Bonte Pierre y Michel Izard (dirs.), *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 1991, p. 490.

²⁹ Philippe Ariès, *L’homme devant la mort*, París, Éditions du Seuil, 1985, v. 2, p. 200-204, 269-311. En la sociedad moderna, según Baudrillard, los muertos “son arrojados fuera de la circulación simbólica del grupo [...] No hay lugar, ni espacio tiempo asignado a los muertos, su estancia es inencontrable”. A fin de cuentas, aquello que Ariès denominó la “exclusión de muerte” es sólo un aspecto más de la estrategia que ahora nos interesa explorar. Los fallecimientos ya no suponen tener lugar en la propia casa —en compañía de amigos y familiares— sino en asilos y hospitales a cargo de personal calificado. Los cadáveres ya no son ataviados y transportados por los deudos sino por los profesionales de las funerarias. Los lugares de depósito ya no son las iglesias —generalmente, en los espacios más relevantes de los poblados— sino en cementerios periféricos que muy pocas veces son visitados. No se espera más que los familiares del occiso manifiesten su luto sino que reten-

El alejamiento, entonces, podría ser definido como una transformación tan radical del individuo occiso que requiere de la cancelación de cualquier forma de vínculo social que se hubiera podido mantener con él. La muerte, en estos casos, parece ser tratada como una suerte de reverso del matrimonio, pues si el primero implica la incorporación al grupo de quien antes le fuera ajeno, la segunda supone la desagregación de aquel que hasta ese momento se consideraba familiar —tal como se explicita en esa suerte de devolución de la dote que practican los yamba—.³⁰ Y, ya sea que devengan enemigo, extranjero, animal u objeto inerte, siempre parece preferible evadir el contacto con él ya que, si acaso llegara a relacionarse con los vivos, sólo podría hacerlo a través de la depredación.

Pareciera extraño que culturas tan radicalmente diferentes como los cazadores-recolectores africanos y las sociedades hipercapitalistas de Occidente puedan responder en forma similar ante la muerte; notamos, sin embargo, que algunas de sus cualidades pudieran mantener cierto paralelismo.

Los *immediate return systems* son sistemas de “producción inmediata sin almacenamiento ni inversión significativos”;³¹ nuestra sociedad dispone de sofisticados sistemas de acumulación de recursos pero, como se alienta el consumismo, cada vez tendemos más a atesorar bienes innecesarios y a desperdiciar aquellos de los que depende nuestra subsistencia.³² Los *immediate return systems* son igualitarios y, en ellos se tiende a minimizar “la dependencia e implica el acceso individual directo e inmediato a los recursos, el conocimiento y las habilidades”;³³ la sociedad moderna es individualista y, aunque difícilmente puedan encontrarse sistemas de mayor interdependencia, nuestras muy complejas instituciones de intercambio mercantil tienden a anular toda forma de relación social, e impiden la dependencia directa respecto de otras personas

gan sus emociones y confinen su llanto a los momentos más privados. Baudrillard, *El intercambio simbólico...*, p. 145; Ariès, *L'homme devant la mort*, p. 291.

³⁰ Gufler, “‘Crying the Death’...”, p. 356.

³¹ James Woodburn, “Egalitarian Societies Revisited”, en Thomas Widlock y Wolde Gossa Tadesse (eds.), *Property and Equality. Volume I: Ritualisation, Sharing, Egalitarianism*, Nueva York/Londres, Berghahn Books, 2005, p. 20-21.

³² Alain Touraine, *La fin des sociétés*, París, Seuil, 2013, p. 38, 43.

³³ Woodburn, “Egalitarian Societies Revisited”, p. 20-21.

físicas.³⁴ En los Immediate Return Systems “la pertenencia a un grupo social es flexible y [éstos] constantemente cambian su composición. Los individuos pueden elegir con quiénes se asocian en la residencia, la búsqueda de alimento, en el comercio y el intercambio, en los contextos rituales”;³⁵ en la sociedad moderna los derechos individuales están por encima de las agrupaciones y las personas suponen tener derecho a elegir sobre su asociación política y religiosa.³⁶ En los Immediate Return Systems las actividades tienden a orientarse hacia el presente más que hacia el pasado o el futuro;³⁷ en nuestro sistema, “se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el porvenir radiante de la revolución y el progreso, la gente quiere vivir en seguida, aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo”.³⁸

En breve, lo que nuestros datos sugieren es que, cuando los vínculos entre las personas y los colectivos son débiles o fluidos, una sociedad simplemente no requiere de sus muertos para existir.

Las estrategias de reciclaje

Encontramos en segundo sitio aquellos casos en los que lo deseable es que la muerte de un sujeto termine por producir nueva vida terrenal.

El ejemplo más conocido aquí es, por supuesto, el de la reencarnación en las tradiciones de origen hindú; un heterogéneo cuerpo de conceptos que, *grosso modo*, afirman que la especie en la que una persona renazca está condicionada por su conducta en vida —ley del *karman*—. La idea general es que todos los seres del mundo comparten una naturaleza física e inmaterial a la vez; el cuerpo

³⁴ Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, trad. de Rafael Tusón Calatayud, Madrid, Alianza, 1987, p. 85.

³⁵ James Woodburn, “Egalitarian Societies”, *Man*, v. 17, n. 3, 1982, p. 434.

³⁶ Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, p. 89-91; Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad. de Joan Vinyoli y Michèle Pendax, Barcelona, Anagrama, 2000 [1983], p. 9.

³⁷ Woodburn, “Social Dimension of Death...”, p. 205.

³⁸ Lipovetsky, *La era del vacío*, p. 9-10.

(*śarīra*) ha de ser destruido tras la muerte; el alma (*ātman*), inconsumible, siguiendo una suerte de principio universal (*samsāra*), se verá obligada a renacer una y otra vez hasta que el curso de sus actos la conduzca a fundirse con la divinidad —en el inter, las buenas acciones la han de conducir a existencias humanas y las malas a la animalidad o a la adopción de formas fantasmagóricas.³⁹

La idea de una nueva vida terrenal se encuentra también presente en sociedades aldeanas de muy diversas latitudes.

Entre los dowayo de Camerún, se acostumbraba depositar los cuerpos en una tumba de piedra al exterior del poblado; a las tres semanas, solían realizar un minucioso examen a los restos para tratar de establecer si el deceso había sido causado por brujería. Hecho esto, se llevaba a cabo un rito, análogo a la circuncisión, en el que los cráneos eran extraídos, limpiados y colocados en la casa de los ancestros de su linaje —lo que, en el caso de las mujeres, implicaba su devolución a su poblado de origen—. Lo anterior, junto con una serie de ofrendas líquidas, suponía ayudar a que los difuntos —individualmente reconocidos— trajeran la lluvia y, posteriormente, aceptaran reintroducir su espíritu *looreyo* en una mujer para volver a nacer.⁴⁰ Los bambara de Mali, por su parte, consideraban que tras la muerte, los dos componentes anímicos de la persona habían de separarse del cuerpo enterrado; siguiendo la metáfora del

³⁹ Bruce J. Long, “The Concepts of Human Action and Rebirth in the Mahābhārata”, Wendy Doniger O’Flaherty (ed.), en *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1980, p. 42-43; Jean-Claude Galey, “La mort en Inde”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, p. 243-244; Jonathan Parry, “Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic”, en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 81; Bernard Formoso, “La mort chez les thaïs bouddhistes”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, p. 276-281; Lati Rimpoché y Jeffrey Hopkins, *La mort, l’état intermédiaire et la renaissance dans le buddhisme tibétain*, trad. de G. Driessens, V. Paulence y M. Zaregradsky, Peymeinade, Éditions Dharma, 1980, p. 55. En algunas variantes budistas se puede llegar a considerar que, entre el ser que nace y el que muere, no existe más que una relación de causalidad —no una entidad anímica que sobreviva—. James P. McDermott, “Karma and Rebirth in Early Buddhism”, en Wendy Doniger O’Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1980, p. 165-172.

⁴⁰ Nigel Barley, “The Dowayo Dance of Death”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality*, p. 151-154, 156-157.

acoplamiento, el alma (*ni*) y el doble (*dya*) serían, entonces, temporalmente absorbidos por una deidad celeste para, luego, hacerlos renacer en múltiples ocasiones. Pasarían, así, por siete etapas en el mundo humano, luego se transformarían en un animal con pesuñas, un animal con garras, un “genio” y, finalmente, un árbol. Es de esta última forma vegetal que, al reconjuntarse las partes divididas, habría de iniciarse un nuevo ciclo en forma humana.⁴¹

Algunos clanes baruya de Nueva Guinea solían exponer los cuerpos de sus difuntos en plataformas que se erigían por encima de un taro; después de haber recibido los “jugos” del cadáver, dichos tubérculos eran replantados en los campos del occiso. Tras la putrefacción de la carne, los huesos eran recolectados y depositados en algún tronco hueco del bosque para que, desde ahí, el difunto protegiera las tierras que explotan sus descendientes. La idea central es que, tras haberse completado el rito funerario, los espíritus de los fallecidos irían a morar a una aldea similar a la que ocupaban anteriormente y podrían regresar a la vida terrenal cuando, después de dos generaciones, se volviera a dar su nombre a uno de sus descendientes directos.⁴²

Para los haida de la costa oeste de Norteamérica, organizados en linajes matrilineales dirigidos por jefes independientes, la muerte tenía lugar al momento en que el alma de una persona accedía a partir en una barca con algún amigo previamente fallecido. Después de una cierta estancia en el Pueblo de los Muertos, quienes hubieran tenido una conducta meritoria serían invitados a ingresar a una morada celeste de eterna abundancia y felicidad. Luego, la entidad anímica sería llamada a reiniciar el ciclo introduciéndose en el cuerpo de un recién nacido. Dicho recorrido, sin embargo, parece haber producido una suerte de desgaste para los individuos, pues algunos consideraban que, después de siete muertes, el espíritu simplemente había de desvanecerse. Cuando un hombre había sido en extremo deshonesto era conducido con el Jefe de las

⁴¹ Dominique Zahan, “Aspects de la réincarnation et de la vie mystique chez les bambara”, en Dominique Zahan (ed.), *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1965, p. 175-187.

⁴² Maurice Godelier, “La mort chez les Baruya (Mélanésie)”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, p. 357, 360-361, 363.

Nubes para que lo torturara. Después de un tiempo, éste también podría regresar a la tierra pero sólo para seguir purgando sus faltas bajo la forma de un animal. En fin, si el sujeto había sido particularmente nocivo, entonces, sería devorado por el Jefe de las Nubes y simplemente dejaría de existir.⁴³ Los kwakiutl de la misma zona, divididos en clanes bajo el mando de jefes y subjefes, consideraban que el deceso de una persona había de producirse en dos etapas sucesivas; primero, cuando el alma, *bexwune*, abandonaba el cuerpo para dar fin a la existencia individual, y, luego, cuando un año más tarde se marcara la muerte de la persona social en una ceremonia, llamada *numaym*, que no implicaba la manipulación directa de los restos. Se suponía que, durante este proceso, la identidad del difunto se habría desdoblado en dos entidades diferentes: el fantasma, *lá'lenoq*, que bajo forma esquelética iría a morar al inframundo, y el alma, *bexwuene*, que después de haber ocupado temporalmente una forma animal habría terminado por volver a la vida terrenal dos generaciones después. Lo llamativo en este caso es que el regreso de la entidad anímica no necesariamente parece haber implicado la reencarnación de la persona social en su totalidad, pues ésta sólo se había de construir en la medida en que el individuo fuera adquiriendo nuevos nombres relativos a las distintas posiciones que ocupara en la sociedad.⁴⁴

⁴³ Charles Harrison, *Ancient Warriors of the North Pacific: The Haidas, their Laws, Customs and Legends. With Some Historical Account of the Queen Charlotte Islands*, Londres, H. F. & G. Witherby, 1925, p. 125-128.

⁴⁴ Marie Mauzé, "The Concept of the Person and Reincarnation among the Kwakiutl Indians", en Antonia Mills y Richard Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth: Reincarnation among North American Indians and Inuit*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 180-188. Los datos disponibles sugieren que, para los norteros hurones del siglo XVII, la muerte acontecía al momento en que las dos almas *skén* se separaban; una de ellas permanecía en el cadáver, la otra rondaba por el cementerio y los lugares antes ocupados por el difunto. Más o menos cada diez años, se exhumaban los huesos de todos los occisos sepultados y se los colocaba en un osario comunal; la intención era que ese segundo procedimiento habría de contribuir al desplazamiento de la (o las) entidad anímica rumbo a un espacio mítico ubicado en el oeste y que, eventualmente, habría de regresar para reintegrarse a su misma familia. Alexander von Gernet, "Saving our Souls: Reincarnation Beliefs of the Seventeenth-Century Hurons", en Antonia Mills y Richard Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth...*, p. 42-48.

La idea del renacimiento terrenal también ha sido registrada en sociedades muchos más móviles.

Los pueblos del centro norte de Australia, por ejemplo, consideraban que un individuo no era más que una encarnación temporal de aquel ser totémico que, en un remoto pasado conocido como el *dream time*, había provocado tanto la existencia de su específico clan como la de las especies y los lugares que junto a él se clasificaban. La labor de los sobrevivientes a un deceso consistía, por consiguiente, en facilitar su retorno al punto de origen para que, después de haber recuperado su forma primordial como espíritus, *mai-aurli*, emprendiera el camino inverso y renaciera en un nuevo miembro de la sección correspondiente —ya fuera alternándose entre ellas o permaneciendo en la propia—. ⁴⁵ Para ello, algunos grupos, como los unmatjera, los kaitish, los warramunga y los tjingilli, solían exponer los restos cadavéricos sobre los árboles y abandonar los campamentos en los que se había producido un deceso. Al año siguiente, una vez que el cuerpo se había descarnado, enterraban los huesos y retiraban el húmero para hacerle ofrendas y fracturarlo en la ceremonia final. ⁴⁶

Los comanches del siglo XIX suponían que, tras el deceso, la “sombra” de la persona había de salir por la boca y, montado en el caballo que le acababa de ser sacrificado, dirigirse velozmente a un espacio celeste conocido como la Tierra de las Cacerías Felices.

⁴⁵ Cualquiera que fuera el caso, solía considerarse que los errores en la reencarnación tenían consecuencias fatales: “Los nacimientos prematuros o los accidentes durante el nacimiento son siempre atribuidos al hecho de que el espíritu se ha introducido en el cuerpo de una mujer equivocada”. Baldwin Spencer y F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Nueva York, McMillan and Company, 1904, p. 148, 150.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 145-150, 506-543. Las poblaciones de otras regiones de dicho subcontinente oceánico también parecen haberse adherido a la idea de que los muertos habían de reencarnar al interior de la misma comunidad. Phyllis M. Kaberry, “Death and Deferred Mourning Ceremonies in the Forrest River Tribes, North-West Australia”, *Oceania*, v. 6, n. 1, 1935, p. 35-46; Laurent Dousset, “La mort chez les ngaatjatjarra (Australie)”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, p. 397-403. Para un repertorio detallado de las prácticas mortuorias que, al momento, se han registrado entre las distintas poblaciones de Australia, véase Bernard Moizo, *Mort et traitements du corps chez les aborigènes d’Australie*, tesis de doctorado en Etnología, Nanterre, Université de Paris X, 1983.

Mas, aun cuando la estancia en dichas praderas estuviera llena de regocijo, había de llegar un momento en el que la entidad anímica se sentiría obligada a regresar a la vida terrenal para apoyar a su pueblo.⁴⁷ Entre los inuit, por su parte, se creía que, tras la muerte, el alma (*tarnik*) se dirigía a un espacio celeste o infraterrestre en el que había de llevar una existencia parecida a la mundana.⁴⁸ Luego, el occiso comenzaría a manifestarse en los sueños de sus deudos pidiendo que se diera su nombre a algún recién nacido; y es, precisamente, en su homónimo en quien ha de renacer.⁴⁹

Los cazadores siberianos de la época presoviética, por su parte, consideraban que, así como sus sociedades se encontraban compuestas por mitades exogámicas —*moitiés*— la relación que ellos mantenían con el bosque era vista como un amplio circuito de intercambio entre dos colectivos vinculados por una alianza. Y, si la relación entre humanos implicaba la toma y devolución de mujeres, la reciprocidad con los colectivos animales tomaba sus propias carnes por objeto de cambio. La idea central es que aquello contenido en los tejidos blandos no era más que una suerte de energía vital consumible, mientras que lo poseído por los huesos era una entidad impersonal pero perdurable que podía ser reinsertada en las nuevas generaciones siempre que se les diera el tratamiento correspondiente. Así, para que la fauna pudiera regenerarse, era necesario que, después de haber cazado y consumido una presa, los hombres se ocuparan de devolver al bosque algunos de sus restos óseos. Y, pa-

⁴⁷ Ernest Wallace y Hoebel E. Adamson, *Les comanches. Princes des plaines du sud*, trad. de Thierry Piélat, París, Éditions du Rocher, 1995 [1986], p. 202-205.

⁴⁸ Los inuit netsilik tenían varios lugares de los muertos pero, salvo en el caso de un sitio de castigo para los cazadores flojos y las mujeres sin tatuajes, no parece haber gran diferencia entre ellos. Knud Rasmussen, *The Netsilik Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel/Nordisk Forlag, 1931, p. 315-319.

⁴⁹ William Thalbitzer, “Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l’âme et de la vie”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 22, n. 1, 1930, p. 93; Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, p. 220; José Andrés Alonso de la Fuente, “Falta, castigo y penitencia en la religión esquimal. La Fiesta de las Vejigas”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, v. 9, 2004, p. 26-33; Guy Bordin, “Dream Narration among Eastern Arctic Canadian Inuit”, *Proceedings of the 15th Inuit Studies Conference. Orality*, París, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, 2009, p. 3.

ralelamente, tras el deceso de un ser humano, se precisaba entregar su carne al bosque —exponiendo el cadáver en un palafito— y esperar que las entidades silvestres devolvieran su alma para que, libre de personalidad, renaciera en un infante del mismo patrilineaje.⁵⁰

La muerte entre los cazadores batek de Malasia supone la fragmentación de la persona en dos componentes anímicos diferentes; uno que, junto con el cuerpo, ha de transformarse en una entidad gestora de recursos, y otra que, inmediatamente, ha de regresar a la vida al reintroducirse en el vientre de una mujer del mismo grupo.⁵¹ El caso de los agricultores dogon de Mali es muy parecido, pues entre las múltiples partes que constituyen al ser humano se considera que una ha de transmitirse como fuerza vital a un infante que está por nacer en la misma comunidad; en tanto que, gracias al ofrecimiento de sacrificios, las otras han de derivar en la conformación de un nuevo ancestro.⁵² Los inuit netsilik, por su parte, contemplaban la posibilidad de que, en lugar de recibir un alma personal completa, el infante receptor del nombre de un difunto reciente sólo adquiriera una suerte de espíritu protector y, como los inuit solían tener varios nombres, era posible contar con varios ancestros auxiliares.⁵³

Entre los yanomani del norte de Sudamérica, quienes incorporan las esencias del difunto no son específicamente los neonatos sino la totalidad del grupo; una vez que los huesos han sido secados y cremados, se prepara con ellos una bebida ceremonial que se consume “para que las virtudes del difunto queden entre todos”.⁵⁴ Para los candonshi amazónicos era común que, tras la muerte de algún gran guerrero, alguno de sus parientes intentara apoderarse

⁵⁰ Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, selec. de textos y coordinación de la trad. de Roberto Martínez y Natalia Gabayet, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 42-51.

⁵¹ Kirk Edicott, *Batek Negrito Religion. The World-View and Rituals of a Hunting and Gathering People of Peninsular Malaysia*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 111.

⁵² Pierre Erny, *L'idée de "reincarnation" en Afrique Noire*, París, L'Harmattan, París, 2007, p. 59-63.

⁵³ Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, p. 207, 220-221.

⁵⁴ Ángel Acuña Delgado, “Cuerpo y representación en los rituales chamánicos yanomami”, *Boletín Antropológico*, 2009, v. 27, n. 75, p. 12; Jesús María Aparicio Gervás y Charles David Tilley Bilbao, “Endocanibalismo en los rituales funerarios del pueblo yanomamo”, *TRIM*, v. 8, 2015, p. 88-90.

de sus facultades al absorberlas bajo la forma de una bola de luz durante sus visiones oníricas.⁵⁵ Entre los tzeltales del sur de México, también llega a suceder que algún especialista ritual intente apropiarse del doble animal (*lab*) de un difunto reciente para acrecentar su poderes con él.⁵⁶

Encontramos igualmente que algunas sociedades no se conformaban con reciclar a sus propios muertos sino que, a través del sacrificio, incorporaban a su circuito de reproducción a sus enemigos. Tal es el caso de los wari de la Amazonía brasileña, quienes hasta inicios del siglo XX solían dar a sus mujeres la carne de los cautivos para que en ellas renaciera alguna de sus entidades anímicas.⁵⁷ Entre los aché paraguayos se suponía, siguiendo el mismo principio, que un infante poseía “el alma (*owé*) de aquel que su madre comió”.⁵⁸

Aun cuando sea posible reconocer un gran número de variantes, nosotros consideramos que lo más pertinente aquí es distinguir entre la reencarnación de la persona en su casi totalidad y el reciclaje de tan sólo alguno de sus aspectos pues, aunque ambas estrategias parten de la idea de que al menos una porción de la vida humana es tan escasa y valiosa que merece ser reutilizada —e, incluso, robada—, éstas parecen constituirse de manera diferencial. En los dos casos se trata al humano como un ser conformado por elementos de naturaleza diversa que han de fragmentarse tras el deceso. La diferencia radica en que, mientras el reciclaje se construye bajo el modelo de la filiación —algo que se transmite de generación en generación—, la reencarnación más bien parece fundarse en la imagen del rito de paso —como se ve en la circuncisión-decapitación del muerto dowayo—, pues más allá de seguir las mismas etapas

⁵⁵ Alexandre Surrallés, *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonia*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2009, p. 106.

⁵⁶ June Nash, *In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behavior in a Maya Community*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1970, p. 139.

⁵⁷ Eduardo Viveiros de Castro, “Apresentação”, en Aparecida Vilaça, *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari’ (Pakaa Nova)*, Río de Janeiro, Instituto Brasileiro de Arte e Cultura, 1992, p. XIV.

⁵⁸ Pierre Clastres y Lucien Sebag, “Canibalisme et mort chez les guayaquis (aché)”, *Revista do Museu Paulista*, v. 15, 1963, p. 180.

—separación, liminalidad y reintegración—⁵⁹ se considera que muertos y recién nacidos no son más que las mismas personas pero con estatus diferentes.⁶⁰

Por más disímiles que parezcan, el reciclaje y el alejamiento tienen una característica en común; ésta es que, desde el punto de vista de las sociedades que los practican, lo más deseable es que el muerto sólo exista como tal de manera transitoria —ya sea que se le aleje, vuelva a la vida o deje de existir—. El reciclaje, sin embargo, se vuelve más significativo cuando se trata de sociedades segmentadas, clanes, mitades, linajes o, incluso, castas, en las que la pertenencia a uno u otro sector tiene un fuerte valor prescriptivo —sea para la alianza, la residencia o el intercambio—; esto es lo que suele predominar tanto en sociedades poco jerarquizadas como en las estatales pues, aunque ocasionalmente se contempla el renacimiento en una especie o colectivo diferente, lo que implica una forma de exclusión, el ideal suele ser la renovación de propio grupo o la adquisición de un estatus superior. Obeyesekere explica que “sería un caso raro que alguien deseara que un pariente naciera entre extranjeros o gente hostil. Si estas creencias se asocian a grupos de descendencia unilineal, es deseable, si no es que absolutamente necesario, que ellos nazcan al interior del mismo clan o linaje”.⁶¹ Es de notar, en tales casos, que uno de los únicos momentos en que se hubo de contemplar alguna forma de reen-

⁵⁹ Hertz, *La muerte y la mano derecha...*

⁶⁰ En su estudio sobre la reencarnación en África, Erny propuso que la reencarnación podía ser comprendida a partir de cinco modalidades diferentes: 1. retorno integral de la personalidad del difunto, 2. renacimiento de tan sólo una parte de los principios constitutivos de la persona, 3. influencia y afinidad ontológica, 4. protección o padrinzago, y 5. transmisión de un personaje social e individualización por un nombre. Nosotros consideramos, sin embargo, que la influencia y el padrinzago no deberían ser considerados como formas de reencarnación, pues ello implicaría una confusión con la herencia o la sucesión; y que la transmisión del nombre puede ser vista como una simple modalidad de la reutilización de una parte de los “principios constitutivos de la persona”. Erny, *L'idée de “reincarnation”...*, p. 105-109.

⁶¹ Gananath Obeyesekere, “Foreword: Reincarnation Eschatologies and the Comparative Study of Religion”, en Antonia Mills y Richard Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth...*, p. XIV.

carnación en el cristianismo fue justo cuando no conformaba más que una secta al interior del Imperio Romano.⁶²

Los ancestros y la retención de los muertos

El proceso mortuorio, según Hertz, tiene como culminación la inevitable separación del mundo terrenal del difunto y su adhesión al colectivo de los ancestros; es “una sociedad mítica de almas que cada sociedad se construye a su propia imagen”.⁶³ Según Goody, el culto a los muertos no sólo implica su supervivencia al deceso, sino también la idea de que éstos participan activamente en los asuntos mundanos; el concepto de ancestro se reserva, sin embargo, a aquellos casos en los que la relación entre vivos y difuntos está fundada en el reconocimiento de un vínculo genealógico.⁶⁴

Algunos de los ejemplos más explícitos provienen de aquellas sociedades estatales cuyo esfuerzo por mantener presentes a los muertos se hace palpable en el desarrollo de sofisticadas técnicas de preservación.

La muerte en el antiguo Egipto había de suceder en el momento en que el alma (*ba*) se separaba del organismo para dirigirse a un espacio de grandes riquezas acuíferas al que, en el Nuevo Imperio, se conocía como Douat. Dicho alejamiento, sin embargo, no implicaba una existencia puramente inmaterial pues, aun si durante el día el ánima podía acompañar al sol en su recorrido celeste, ésta siempre había de regresar a un cuerpo para su descanso —la momia o una efigie—. ⁶⁵ Siendo que los difuntos no sólo suponían hablar,

⁶² Mercedes López Salvá y Miguel Herrero de Jáuregui, “La transmigración en el cristianismo primitivo”, en Bernabé Alberto, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid, Abada, 2011, p. 388.

⁶³ Hertz, *La muerte y la mano derecha...*, p. 88-89.

⁶⁴ Goody, *Death, Property and the Ancestors*, p. 378 y 381. Véase también Heinrich Balz, “Ancestor, Cult of”, en Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jungel (eds.), *Religion Past and Present*, Leiden/Londres, Brill, 2007, v. 1, p. 210.

⁶⁵ Guillemette Andreu, *L'Égypte au temps des pyramides. Troisième millénaire avant J.-C.*, París, Hachette, 1999, p. 193; Serge Feneuille, *Paroles d'éternité*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2008, p. 42.

desplazarse y comer sino también conservar su estatus, su nombre y sus relaciones sociales, no resulta sorprendente que mantuvieran con los vivos un intenso y constante diálogo.⁶⁶ Las inscripciones que hasta hoy se conservan atestiguan las amenazas que los muertos proferían en contra de quienes osaran profanar sus sepulcros.⁶⁷ Y las “cartas a los muertos” del Primer Periodo Intermedio (hacia 2350 a. C.) dan cuenta de la manera en que, a través de ofrendas y plegarias, los deudos se dirigían a ellos para rogar su intervención en los asuntos que los perturbaban.⁶⁸

Los peruanos de la época de contacto —siglos XVI y XVII— consideraban que, tras haber ubicado a los fallecidos en el Pueblo de los Muertos, Ayap llactan, éstos habían de continuar alimentándose con las ofrendas que sus deudos les dedicaban. Y es por ello que todos los años en la fiesta de *pacaricuc* se les solía extraer de sus tumbas para conducirlos a la plaza principal; ahí, se les ofrecía bebida y comida, se les cambiaban las ropas y se les hacía recorrer danzando las calles y casas del poblado. Los difuntos, por su parte, habían de recompensar a sus antiguos coterráneos aportando fertilidad a los campos de papa y maíz; más específicamente, era al ancestro fundador de cada localidad a quien se dirigía la mayoría de las peticiones.⁶⁹ La permanencia de los muertos en la sociedad se hace particularmente explícita en el caso del *inca*, o gobernante principal pues, aun después del deceso, su momia había de continuar

⁶⁶ Andreu, *L'Égypte au temps des pyramides*, p. 194-196; Feneuille, *Paroles d'éternité*, p. 44-47; Régis Burnet, *L'Égypte ancienne à travers les papyrus. Vie quotidienne*, París, Pygmalion, 2003, p. 278.

⁶⁷ Max Guilmot, “Les lettres aux morts dans l'Égypte ancienne”, *Revue de l'Histoire des Religions*, n. 170, 1966, p. 2-5; Andreu, *L'Égypte au temps des pyramides*, p. 195.

⁶⁸ Guilmot, “Les lettres aux morts...”, p. 7-24; Andreu, *L'Égypte au temps des pyramides*, p. 200. Las llamadas “cartas a los muertos” suelen presentarse como inscripciones realizadas sobre las tabletas de arcilla que se utilizaban para el depósito de ofrendas alimentarias. En ellas encontramos las súplicas que los familiares dirigían al difunto para que castigara las injusticias cometidas en su contra, les diera fertilidad o, simplemente, dejara de perturbarlos.

⁶⁹ Laurie M. Martiarena, *The Social Life of Death: Mortuary Practices in the North-Central Andes, 11th-18th Centuries*, tesis de doctorado en Filosofía, Norwich, University of East Anglia, Faculty of Arts and Humanities, 2014, p. 60, 67, 97-98, 164, 167-168, 174.

ocupando el palacio, seguir poseyendo tierras y los sirvientes habían de permanecer bajo sus órdenes.⁷⁰ Los quechuas y los aymaras contemporáneos han dejado de producir momias, pero aun se considera a los ancestros capaces de aportar fertilidad agrícola a cambio de ofrendas periódicas.⁷¹

Algo similar parece suceder también entre los actuales merina de Madagascar —cuyo reino floreció entre los siglos XVIII y XIX—, pues ahí no sólo se trata a los ancestros como los verdaderos propietarios de las tierras que los vivos usufructúan sino también como sus gobernantes. Desde las tumbas familiares —en los alrededores de las viviendas y los arrozales— los difuntos se encargan de sancionar el respeto a la ética tradicional, castigando con enfermedad y pobreza a quienes la infringen y recompensando a quienes la honran con fertilidad y riqueza material. Los muertos transmiten sus designios durante el sueño, los vivos buscan complacerlos a través de las danzas que con ellos realizan y las ofrendas que les presentan cada vez que se les exhuma en la fiesta de *famadihama*. Pertenecer al grupo significa, así, trabajar la tierra y cuidar de los parientes; quienes no cumplen con ello corren el riesgo de ser desterrados o expulsados de su sepultura.⁷²

La concepción cristiano-medieval de la muerte también parece haber seguido este mismo orden de ideas pues, aun cuando las almas de los fallecidos supusieran haber dejado el mundo terrenal,

⁷⁰ Alfred Métraux, “Rites de deuil et formes d’enterrement des Indiens d’Amérique du Sud (1947)”, en Mickaël Brohan, Jean-Pierre Goulard, Patrick Menget y Nathalie Pétesch (eds.), *Écrits d’Amazonie. Cosmologie, rituels, guerre et chamanisme*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2013, p. 371.

⁷¹ Catherine J. Allen, “Body and Soul in Quechua Thought”, *Journal of Latin American Lore*, v. 8, n. 2, 1982, p. 183-185, 193; Olivia Harris, “The Dead and the Devils among the Bolivian Laymi”, en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 54-56, 57-58, 61-62; Luperio David Onofre Mamani, “Alma imaña: rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre (Perú)”, *Chungara*, v. 33, n. 2, 2001, p. 235, 239, 242-243.

⁷² Maurice Bloch, “Tombs and States”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 138-140; Frédéric Sandron, “Transmission intergénérationnelle des normes et des valeurs: le famadihana dans les Hautes Terres malgaches”, *Recherches Familiales*, n. 8, 2011, p. 31-42.

se solía considerar que el espacio en que residían sus cuerpos dotaba de sacralidad al conjunto del poblado. Las reliquias —en su mayoría, segmentos corporales humanos— no sólo servían para comunicarse con los santos a los que habían pertenecido, sino que el simple contacto con ellas podía facilitar los milagros esperados.⁷³ Tras la invención del Purgatorio y el Día de los Fieles Difuntos, se desarrolló una nueva forma de culto en la que las plegarias que los vivos realizaban para que los muertos alcanzaran una pronta salvación eran compensadas por la intercesión de los muertos ante la deidad para la obtención de una vida terrenal más favorable; los caídos se aparecen en los sueños para pedir “‘sufragios’: plegarias, misas y limosnas a distribuir entre los pobres [...]. Una vez satisfechos, realizan una última visita para anunciar que por fin han sido liberados de las ‘penas del Purgatorio’ y no volverán más puesto que ‘estarán en el paraíso’”.⁷⁴

Durkheim y Radin sostenían que el culto a los ancestros sólo puede desarrollarse en “sociedades avanzadas” o dotadas de cierta jerarquía.⁷⁵ Hamayon, por su parte, indica que, en el chamanismo siberiano, uno de los principales cambios que parece haber tenido lugar en el tránsito de la vida de caza al pastoreo es justamente el desarrollo de un culto a los ancestros asociado a cierta estratificación de los linajes pues, si para obtener las presas que necesitan los forrajeros debían dirigirse a espíritus animales, los criadores

⁷³ Ariès, *L'homme devant la mort*, p. 39-76. El autor señala incluso que “el cementerio era, junto con la iglesia, el hogar de la vida social”. *Ibidem*, p. 68.

⁷⁴ Jean-Claude Schmitt, “La mort dans le Moyen Âge chrétien”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, p. 185, 187-188. Goody consideraba que, si bien en el catolicismo existe un cierto intercambio entre vivos y muertos, éste no puede calificarse como culto a los ancestros porque no existe conciencia genealógica. Schmitt, por el contrario, explica que el nacimiento del Purgatorio en la Edad Media “dio una importancia decisiva a las redes de parentesco, en el seno del linaje (en el que la conciencia genealógica se afirma en esta época en la aristocracia) y más aún en la ‘familia espiritual’, que la institución generalizada de la memoria construye alrededor de cada monasterio”. Goody, *Death, Property and the Ancestors*, p. 380; Schmitt, “La mort dans le Moyen Âge chrétien”, p. 187.

⁷⁵ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, París, Presses Universitaires de France, 1912, p. 116; Paul Radin, *La religion primitive, sa nature et son origine*, trad. de Alfred Métraux, París, Gallimard, 1941, p. 175.

preferían solicitar la lluvia y los buenos pastos a aquellos humanos muertos de quienes heredaron los ganados y territorios.⁷⁶

Uno de los estudios más emblemáticos que hasta hoy se han realizado en torno a los ancestros proviene de una sociedad en la que no existe ninguna forma de poder centralizado, los lodagaa de Ghana y Costa de Marfil. Tras la muerte el alma (*sie*) se convierte en un fantasma peligroso al que los parientes deben confundir para evitar ser secuestrados por él. Esta entidad conservará sus cualidades patógenas hasta que, después del entierro, se le haya tallado una efigie de madera (*kpiin daa*) y se le haya alimentado con la sangre de una gallina de guinea recién sacrificada. Quienes hayan tenido un hijo varón habrán de transformarse en espíritus ancestrales y dirigirse a un espacio mítico caracterizado por la abundancia de recursos. Pese a su alejamiento, el nuevo ancestro conservará su nombre, continuará formando parte de su clan o patrilineaje y seguirá participando en la vida colectiva pues, además de propiciar la fertilidad agrícola y humana, también participará en todo lo relativo al mantenimiento del orden social. La relación entre vivos y muertos implica, en primer lugar, la intervención del difunto sobre el ámbito terrenal y, luego, la retribución por parte de los vivos a manera de agradecimiento o expiación; el intercambio se continua hasta el punto en que, habiéndose olvidado el nombre del ancestro, su efigie sea abandonada o destruida.⁷⁷

⁷⁶ Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy...*, p. 63, 76-77, 137-138, 162.

⁷⁷ Goody, *Death, Property and the Ancestors*, p. 89, 147, 224-225, 236, 364, 371, 390-393, 407-411. No muy lejos de ahí, los tallensi suponen haber calcado sus relaciones con los ancestros de las que mantienen en vida las diferentes generaciones. Toda la autoridad jurídica, las responsabilidades y los derechos económicos de una familia recaen sobre el padre; de tal suerte que, aun siendo adulto y casado, un hijo prácticamente no podrá tomar ninguna decisión sin antes consultar a su progenitor. Tras la muerte, el padre pasará a formar parte del grupo de los ancestros individualmente reconocidos por su nombre a los que se rinde culto en el santuario ubicado en la vivienda familiar. Ahora el vástago ocupará el lugar de su progenitor pero habrá de conservar las mismas actitudes frente a él pues, en su nuevo estatus, el padre continuará siendo consultado por el intermedio de un adivino en todas las circunstancias relevantes para el desarrollo de la familia —toda crisis, nacimiento, cosecha o cacería requiere del visto bueno de los difuntos, obtenido a través de una ofrenda o sacrificio—. Meyer Fortes, *Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines*, trad. de Roger Renaud, París, Bibliothèque des Repères Mame, 1974 [1959], p. 62-68. Para otros ejemplos afri-

Son asimismo bien conocidos los ejemplos procedentes de las muy igualitarias sociedades clánicas de Melanesia.

Entre los are, por ejemplo, se supone que, tras la muerte, se produce la fragmentación del sujeto; el aliento (*manomano*) se dispersa en el aire, mientras que el cuerpo (*rape*) y la imagen (*nunu*) se mantienen juntos para ser enterrados. A los dos años se celebra un ritual en honor de la imagen, se exhuma el cráneo y se le expone en la pequeña casa que se le erige; a partir de ese momento, el difunto se habrá convertido en un nuevo ancestro encargado de velar por el bienestar de su comunidad. Los lugares ocupados corresponden a los sitios en que yacen los difuntos; son ellos quienes velan por el cumplimiento de las normas morales y quienes, a cambio de constantes ofrendas, dan prosperidad a su colectivo. El culto cesará cuando después de dos generaciones se deje de pronunciar su nombre; el occiso se dirigirá, entonces, a una pequeña isla llamada Marapa, luego a un punto llamado Perdido para Siempre y, finalmente, se disipará en una tierra ocupada por espíritus extranjeros.⁷⁸ Entre los silka, por su parte, parece ser que el estatus de ancestro sólo está reservado a los grandes hombres pues, mientras se abandonaban los restos de las personas comunes en la maleza y su imagen (*nunu*) se dirige a un remoto espacio bajo el mar, los cadáveres de los personajes más distinguidos habían de descomponerse dentro de su propia vivienda. Sucedido lo anterior, sus huesos eran suspendidos en la Casa de los Grandes Hombres —el principal lugar de reunión de los varones y el sitio en el que pernoctaban

canos, véanse John Middleton, “Lugbara Death”, en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 134-154; Bamunoba y Adoukonou, *La mort dans la vie africaine*.

⁷⁸ Daniel de Coppet, “The Life-Giving Death”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality...*, p. 176-177, 179, 194. Las cosas no son muy distintas entre los melpa pues, salvo algunas diferencias menores —como que los cadáveres no son inhumados sino expuestos—, podría decirse que básicamente los muertos desempeñan el mismo rol. Andrew Strathern, “Death as Exchange: Two Melanesian Cases”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality...*, p. 176-177, 179; “Witchcraft, Greed, Cannibalism and Death: Some Related Themes from New Guinea Highlands”, en Maurice Bloch y Jonathan Parry (ed.), *Death and the Regeneration of Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 117-118.

los jóvenes iniciados antes del matrimonio— para convertirse en una suerte de soporte material de la identidad grupal.⁷⁹

Entre los fataleka de la misma región, los difuntos parecen estar específicamente unidos al territorio; este último es el vínculo con determinados sitios funerarios (*bae*) el que establece los derechos que les atañen. Lo interesante aquí es que, antiguamente, la condición de ancestro sólo podía ser accesible cuando, al término de un ciclo funerario sumamente complejo —de alrededor de ocho años de duración—, los deudos sacrificaban y consumían ritualmente a otro ser humano. Siendo que tal acto suponía impedir a la víctima alcanzar el estatus ancestral, se podría decir que “un muerto (*mae*) devendrá ancestro (*akalo*) en detrimento de otro muerto”.⁸⁰ Tras el deceso de uno de sus miembros, los orang dusuns de Borneo solían colocar el cadáver en una vasija y sepultarlo hasta pasado un mes; después de haber rondado los alrededores de su vivienda por dicho lapso, el espíritu había de dirigirse a su morada en el monte Kinabalu, pero siempre sería posible establecer contacto con él a través de las ofrendas y los sacrificios que se dirigían a sus efigies o chozas miniatura. Lo llamativo es que, así como el don ritual suponía propiciar la intervención de sus propios ancestros, se consideraba que esta misma clase de acciones podía atraer beneficios por parte de aquellas entidades que suponían residir en las cabezas-trofeos que se habían obtenido de los enemigos.⁸¹ Siendo que, tras la muerte, el enemigo y el individuo del propio grupo parecen haber tenido roles equivalentes, podría considerarse que, de algún modo, la cacería de cabezas era un procedimiento que permitía la

⁷⁹ Monique Jeudy-Ballini, “La mort chez les silka (Mélanésie)”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, p. 367-370. El *caven* “padre” de la comunidad era descrito como los huesos a los que, como la carne, se adhería el resto del grupo. *Idem*.

⁸⁰ Remo Guidieri, “Fataa, fa’a, fo’o’a: ‘dire’, ‘faire’, ‘parfaire’: conceptualisation et effectuation de pratiques rituelles mélanésiennes (Fataleka, Salomon orientales)”, *Anales. Économies, sociétés, civilisations*, v. 31, n. 1, 1976, p. 221.

⁸¹ Ivor H. N. Evans, *Studies in Religion, Folk-Lore. Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Londres, Frank Cass and Company, 1970 [1923], p. 6, 11-15, 32-35.

creación de ancestros a partir de una suerte de robo ejecutado en contra de otro.⁸²

Hasta ahora no hemos podido encontrar la creencia en ancestros plenamente individualizados entre las poblaciones más igualitarias; lo que sí notamos, sin embargo, es la idea general de que, pese a su nueva condición, los occisos no sólo pueden mantenerse en comunicación con los vivos sino también aportarles recursos necesarios para su subsistencia.

Esto se observa entre los negritos del sur de Asia, un conjunto de pueblos cazadores y pescadores que bien podrían calificar como *immediate-return systems*.⁸³ Se suponía, para empezar, que algunos componentes personales podían ser separados del difunto y reintegrados en la comunidad; los batek creían que una de las almas había de renacer en un nuevo infante y los andamanes recuperaban los restos óseos del cadáver para usarlos como amuletos contra las enfermedades. La parte que no era reciclada había de sufrir, entonces, una transformación que la ubicaba en una posición de interface entre su comunidad de origen y la alteridad; esto último se marcaba, entre los batek, por la adopción de un doble cuerpo, humano y tigre a la vez, y, entre los andamanes, por la adquisición de un estatus similar al de un extranjero —de ahí que a los occisos se les llamara igual que a los foráneos, *lau* o *čauga*.⁸⁴ Sucedido esto,

⁸² Según Ivanoff, para los penihing, esta clase de rituales supone además aportar fertilidad agrícola a la comunidad y permitir a un guerrero tatuado acceder a los dominios de los ancestros. Aun cuando, en Borneo, la caza de cabezas fue oficialmente suprimida desde inicios del siglo XIX, Ivanoff señala con razón que ésta volvió a ser practicada durante la Segunda Guerra Mundial y que, entre sus víctimas, figuraron tanto japoneses como europeos y norteamericanos. Pierre Ivanoff, *Headhunters of Borneo*, trad. de Edward Fitzgerald, Tiptree/Essex, The Anchor Press, 1958, p. 59-67, 98.

⁸³ Carecen de jefes oficialmente reconocidos, suelen conformar unidades sociales cuya adhesión varía constantemente, las propiedades circulan incesantemente entre ellos, su ética enfatiza la importancia del compartir, etcétera. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, Nueva York, Free Press Paperback, 1964, p. 29, 43-46; Edicott, *Batek Negrito Religion*, p. 10-11.

⁸⁴ Esto último se encuentra elocuentemente expresado en la decoración de los huesos con los mismos patrones aplicados a las novias en sus matrimonios y a los novicios en la iniciación; ya que ello parece indicar que, tal como estos personajes, el difunto era alguien que se transfería a un colectivo diferente sin dejar de tener relación con el de su origen.

los difuntos habían de obtener una triple función: distribuir recursos naturales —los frutos, entre los batek, el tiempo atmosférico, entre los andamanes—, adiestrar a sus elegidos en las funciones rituales y castigar a los infractores de su antiguo grupo, roles evidentemente similares a los asignados a los ancestros de otros grupos pero diferenciados por su débil individuación.⁸⁵

Vemos, así, que la importancia del culto a los muertos en una sociedad no parece ser directamente proporcional a su grado de estratificación y que, aun cuando la creencia en los ancestros pueda no estar presente en los pueblos más igualitarios, existen otras formas de retención que les permiten seguir disponiendo del auxilio de los difuntos en todo lo relativo a la continuidad de la sociedad. Más allá del reconocimiento de un vínculo genealógico, lo que aquí parece constante es la permanencia en los occisos de ciertos aspectos personales; ya sea que se conserve la totalidad de la identidad individual o tan sólo un vago vínculo con el grupo y el territorio, siempre se tiende a señalar que los caídos no se desprenden tan fácilmente de las relaciones que antes mantenían. La muerte aparece, entonces, como una suerte de consagración en la que, más que modificarse los vínculos entre los seres, la que se ve profundamente afectada es su propia naturaleza.

Una cualidad que ha sido destacada en las sociedades con culto a los ancestros es la existencia de un fuerte sentido de pertenencia por parte de sus miembros.⁸⁶ Es interesante, al respecto, notar el hecho de que, en lugar de crear ancestros, las religiones universalistas, las que pretenden existir más allá de un marco cultural específico, tiendan a retener a aquellos que terminan por liberarse de sus vínculos de parentesco o territoriales para inmortalizarse como santos o deidades. Radcliffe-Brown señala, así, por ejemplo, que en Sudáfrica “el efecto del impacto de la cultura europea, incluyendo las enseñanzas de los misioneros cristianos, es el debilitamiento

⁸⁵ Edicott, *Batek Negrito Religion*, p. 38, 49-50, 54-56, 110-118; Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, p. 106-113, 125-126, 137-140, 167-169.

⁸⁶ Alfred Reginald Radcliffe-Brown, “Religion and Society”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 75, 1945, p. 37; Terrance Tatje y Francis L. K. Hsu, “Variations in Ancestor Worship Beliefs and their Relation with Kinship”, *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 25, n. 2, 1969, p. 159.

en algunos individuos de los sentimientos que los atan a su linaje, la desintegración de la estructura social y el decaimiento del culto ancestral”.⁸⁷ Se observa, igualmente, que, en los alrededores de los Himalayas de la India, tanto las autoridades budistas como las de los musulmanes suelen oponerse al culto a los ancestros que practican las poblaciones locales.⁸⁸

*A manera de cierre. Sobre la relativa independencia
de las estrategias mortuorias*

La muerte en todos los casos observados implica un proceso de transformación radical cuyas variaciones comprenden dos ejes principales: el de las identidades y el de las relaciones. Las modificaciones en ambos planos conducen al alejamiento; y, entonces, los difuntos devienen enemigos, extranjeros, animales o cosas con las que es preferible no socializar. El cambio en las identidades pero no así de las relaciones implica la retención; de modo que, aunque el occiso devenga un ser casi divino, seguirá incidiendo en la vida de su comunidad de origen. Y la transmutación de las relaciones pero no de las identidades corresponde al reciclaje; esto significa que, aun cuando los vínculos deban ser reconstruidos, aquello que sobrevive seguirá teniendo la eventual posibilidad de regenerar o perpetuar la vida al interior del grupo.

Ninguna de las estrategias mortuorias descritas parece exclusiva de un tipo específico de organización socioeconómica. Woodburn consideraba que la extinción de los difuntos podría tipificar a los *immediate return systems*;⁸⁹ nosotros observamos que esto no sucede en casos parecidos a los por él descritos, como entre de los *batek*, los *!kung* o los *selk’nam* (se alejan pero no dejan de existir), y que, por el contrario, llega a ocurrir en sociedades tan distintas

⁸⁷ Radcliffe-Brown, “Religion and Society”, p. 38.

⁸⁸ Ravina Aggarwal, “At the Margins of Death: Ritual Space and Politics of Location in an Indo-Himalayan Border Village”, *American Ethnologist*, v. 28, n. 3, 2001, p. 561.

⁸⁹ Woodburn, “Social Dimension of Death...”; “Egalitarian Societies”; “Egalitarian Societies Revisited”.

como los krahó, los haida, los are o los modernos estados industriales. Durkheim y Radin sostenían que el culto a los ancestros requiere de cierto grado de jerarquización; nuestra muestra, sin embargo, sugiere que personajes de esta índole también pueden presentarse en los colectivos más igualitarios —como los negritos del sur de Asia—. Mills, por último, afirmaba que la “reencarnación es una creencia que se inserta en la básica concepción chamánica que tipifica a los pueblos cazadores y recolectores dondequiera y cuandoquiera que se les encuentre”.⁹⁰ No obstante, los datos expuestos revelan la existencia de pueblos forrajeros, como los hadza, que carecen de chamanes⁹¹ y de otros, como los selk’nam o los yumanos, que los poseen pero no creen en la reencarnación.⁹²

Las alternativas por nosotros descritas tampoco parecen corresponderse con las cuatro ontologías definidas por Descola pues, aunque las doctrinas de origen hindú suponen ser analogistas los siberianos animistas y los australianos totemistas, resulta que todos ellos prefieren recurrir al reciclaje de sus muertos.⁹³

⁹⁰ Antonia Mills, “Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit: Context, Distribution and Variation”, en Antonia Mills y Richard Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth...*, p. 18. Considerando una muestra de ciento treinta sociedades, ella misma ya había llegado a la conclusión de que la “ciertamente reencarnación no está restringida a sociedades de un solo tipo de patrón de parentesco”. *Ibidem*, p. 29.

⁹¹ Marlowe, *The Hadza Hunter-Gatherers*, p. 47-48.

⁹² Gusinde, *El mundo espiritual de los selk’nam*, p. 55; Uriarte, *Las costumbres y ritos funerarios...*, p. 97.

⁹³ Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 229-401, 362, 242, 256-293. Las formas en que distintas sociedades experimentan conceptualmente el mundo, según el mismo sabio francés, están condicionadas por las diferentes clases de analogías que los seres humanos establecen con su entorno. *Ibidem*, p. 211-226. Partiendo de la supuesta universalidad del reconocimiento de dos diferentes tipos de constituyentes de los seres y los objetos —la interioridad y la fisicalidad—, se propone la existencia de, al menos, cuatro diferentes ontologías basadas en las posibles permutaciones que ocurren cuando se otorgan o se niegan a los elementos circundantes las mismas cualidades que el yo se atribuye a sí mismo. La idea de que los objetos, personas o animales comparten la misma interioridad pero se distinguen por su fisicalidad corresponde al animismo. La semejanza en las fisicalidades y la diferencia de interioridades son definidas como naturalismo. La diferencia de fisicalidades e interioridades es el analogismo. Y la similitud de fisicalidades e interioridades, el totemismo.

La muestra analizada es demasiado pequeña como para alcanzar una generalización, pero todo parece indicar que, al menos hasta cierto punto, las estrategias mortuorias identificadas son independientes.

Notamos además que, pese a las oposiciones que entre ellas puedan presentarse, las estrategias mortuorias que identificamos no parecen ser del todo excluyentes pues, aunque los casos prototípicos parezcan irreconciliables, también contamos con ejemplos en los que la una y la otra no constituyen más que aspectos de un mismo fenómeno. La transformación de los muertos en entidades nocivas, que tratamos como una forma de alejamiento, no resulta tan diferente de algunas formas de la retención pues, además de compartir una misma motivación —una serie de relaciones sociales indisolutas—, llega a suceder que aquello que algunos consideran una agresión injustificada pueda ser vista por otros como el justo castigo a un transgresor —véanse los ejemplos bakiga y miraña—. La fragmentación de la persona que implica el reciclaje y la retención abre, por su parte, la posibilidad de que, mientras alguno de sus componentes vuelva a la vida, otros devengan alteridad —como entre los batek— o sea conservado como ancestro —como entre los dowayo—. Es igualmente factible que se otorgue a personajes especiales un destino *post mortem* radicalmente diferente del acordado al resto de la sociedad; tal es, por ejemplo, el caso de los krahó, que alejan a la mayoría pero contemplan el eventual retorno de unos cuantos, o los silka, que ancestralizan a los grandes hombres pero alejan a la gente común.

A ello se suman ciertas categorías de muertos que, sin importar cuál sea la estrategia mayoritariamente elegida, tienden a recibir la misma clase de tratamientos; así sucede con la inmediata reencarnación de los recién nacidos —entre los andamanes, los hurones o los australianos—⁹⁴ y la casi universal transformación de los malos muertos en enemigos registrada, por ejemplo, en la

⁹⁴ Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, p. 90; Spencer y Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 506; Von Gernet, “Saving our Souls...”, p. 45.

India,⁹⁵ Tailandia,⁹⁶ los inuit,⁹⁷ los quechuas,⁹⁸ los chocós,⁹⁹ los selk'nam,¹⁰⁰ los bakiga,¹⁰¹ los lugbara,¹⁰² los are¹⁰³ y los baruya.¹⁰⁴

Pareciera entonces que, aun cuando se tienda a privilegiar una de las estrategias, las otras podrán contemplarse como posibilidades conceptuales capaces de activarse cuando se presentan circunstancias excepcionales.

La elección de una estrategia por encima de las otras, sin embargo, parece asociarse a aspectos específicos de las formas de organización de las sociedades; de modo que, si el destino mayoritario de los difuntos aparece como una prolongación de la vida comunitaria, la anomalía toma la forma de una disrupción. Diríamos, en síntesis, que, si la mentalidad colectiva ofrece un número limitado de soluciones conceptuales al problema de la muerte, es la vida social la que le proporciona su forma final.

⁹⁵ Parry, "Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic", p. 82-83.

⁹⁶ Formoso, "La mort chez les thaïs bouddhistes", p. 286-287.

⁹⁷ Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, p. 215.

⁹⁸ Allen, "Body and Soul in Quechua Thought", p. 187.

⁹⁹ Nordenskiöld, "Les rapports entre l'art...", p. 142.

¹⁰⁰ Gusinde, *El mundo espiritual de los selk'nam*, p. 119.

¹⁰¹ Bamunoba y Adoukonou, *La mort dans la vie africaine*, p. 32.

¹⁰² Middleton, "Lugbara death", p. 143.

¹⁰³ Coppet, "The Life-Giving Death", p. 178, 180.

¹⁰⁴ Godelier, "La mort chez les baruya (Mélanésie)", p. 357.

EN LA LINEALIDAD DE LA EVOLUCIÓN Y LA MUERTE

Si, como vimos en los capítulos anteriores, las conductas de los animales no humanos ante la muerte muestran la existencia de culturalidad en el dominio de la naturaleza, las respuestas de las sociedades históricas analizadas evidencian que la creación de nuestros mundos culturales se conforman como soluciones a la naturaleza misma del deceso. Las primeras constituyen el punto de partida de nuestro estudio, las segundas, el de llegada; habiendo explorado los polos, corresponde a esta sección abordar su desarrollo a lo largo de la historia evolutiva de nuestro género.

¿Qué nos dicen los registros paleontológicos y arqueológicos del tiempo en que se gestó la humanidad sobre la invención de la idea de muerte y sobre el origen de la religión? ¿Es posible deducir de las conductas reflejadas en restos tan antiguos y tan escasos fenómenos tan sofisticados como la creencia y la ritualidad mortuoria?

A través de un breve recorrido por las evidencias materiales disponibles, intentaremos, en un inicio, reconocer las huellas de aquellos comportamientos registradas en las sociedades de primates. Buscaremos, entonces, identificar los momentos en los que pudieron ocurrir prácticas semejantes a las observadas en nuestra especie. Y cerraremos explorando las posibles correlaciones que pudieran establecerse entre estos eventos y otras manifestaciones culturales complejas.

Los caminos de la evolución

Para que los restos orgánicos logren conservarse a lo largo de millones de años, es necesaria la coincidencia de una multiplicidad de factores ambientales sumamente inusuales: falta de oxígeno, suelos alcalinos, poca variación climática, etcétera. La mayor parte

de los materiales se descomponen en poco más de una década y sólo los más resistentes perduran a través de su fosilización. A ello se suma gran variedad de fenómenos biológicos —como carroñeo, intrusión de raíces o excavación de madrigueras— y geológicos —como fallas, derrumbes o erupciones— que perturban las condiciones en las que originalmente hubieran podido desarrollarse los depósitos. Es por ello que hoy nos resulta tan difícil reconocer las pautas conductuales que hubieran podido dar lugar a los diversos contextos arqueológicos que contienen vestigios de homínidos pliocénicos o pleistocénicos. Como quiera, el uso mortuorio de los sitios suele ser deducido en función de la concentración de restos en espacios relativamente estrechos, el buen estado de los huesos, la conservación de relaciones anatómicas, las disposiciones inusuales de los materiales asociados y, sobre todo, la existencia de constantes en el arreglo de los objetos concernidos.

Tal como se ha observado en los mamíferos modernos, los vestigios humanos de otros tiempos parecen dar cuenta tanto de actitudes de “compasión” como de violencia endoespecífica; en ambos casos, las evidencias más antiguas se remontan a unos dos millones de años atrás y recorren muy variadas especies.

Sabemos de ancianos desdentados y encorvados, infantes mentalmente discapacitados y adultos severamente inmovilizados que, difícilmente, hubieran sobrevivido sin el apoyo de otros miembros de sus grupos. De momento, las evidencias más antiguas de conductas de “compasión” registradas en homíninos datan de hace 1.77 millones de años y corresponden a uno de los restos de *H. georgicus* recientemente hallados en Dmanisi. Se trata del cráneo de un anciano desdentado que difícilmente hubiera podido continuar alimentándose sin la ayuda de los otros miembros de su grupo. Algo semejante se dedujo de los restos desgastados y encorvados de un viejo *heidelbergensis* conocido como Elvis. En Kenia, los huesos del *H. ergaster* KNM-ER 1808 muestran una pérdida de densidad ósea similar a la producida por hipervitaminosis A; si este fuera el caso, tal individuo hubiera sufrido de mareos, dolor abdominal, visión borrosa y otros tantos síntomas que, definitivamente, lo hubieran incapacitado para valerse por sí mismo. El cráneo 14 de Sima de los Huesos, Atapuerca, se corresponde con un niño *heidelbergensis* que

parece haber padecido de craneosinostosis (cierre prematuro de las suturas); sus facultades mentales debieron verse afectadas a causa de dicha condición y, sin embargo, parece haber recibido los cuidados necesarios para que sobreviviera hasta los cinco años de edad. Lo mismo se observa en el Hombre Viejo de Shanidar; un neandertal que tuvo varias fracturas en el brazo derecho, perdió la vista del ojo izquierdo, tenía deformidades degenerativas en ambas piernas y, aun así, logró sobrevivir más allá de los treinta y cinco años.¹

Las marcas de corte, los cráneos fracturados en sus bases y los restos óseos abandonados en basureros sugieren que, al igual que otras 1 500 especies, los homínidos pleistocénicos pudieron haber recurrido al canibalismo. Tal es el caso de las tres huellas de corte sobre un cráneo parcial de *H. habilis* o *Australopithecus* en Stw 53, Strekfontein, Sudáfrica, datados en poco más de dos millones de años. Lo mismo parecen sugerir las fracturas en la base de las calaveras de *H. erectus* que presentan los fósiles de un millón de años de la cueva de Zhoukoudian, China. Las huellas de descarnamiento que presentan los restos craneales de *H. antecessor* de Atapuerca, España (datados en 800 000 AP) son muy similares a las que presentaban los huesos animales con los que estaban revueltos. Es probable que las veinticinco marcas que presentan los huesos cefálicos de Bodo, Etiopía (del 600 000 AP) y los de los neanderthales de Kapina, Croacia, y Abri Moula, Francia, tengan la misma explicación. A estos ejemplos pudieran también sumarse los vestigios neanderthaloides de Castel di Guido, Italia —300 000-340 000 AP—, pues las marcas en “V” que presentan dos de sus fragmentos de cráneo son consistentes con las dejadas por herramientas de piedra durante el proceso de descarnamiento.²

¹ Marie-Antoinette de Lumley *et al.*, “Impact probable du volcanisme sur le décès des hominidés de Dmanissi”, *Paléontologie Humaine et Préhistoire*, v. 7, 2008, p. 62; Alejandro Bonmatí *et al.*, “El caso de Elvis el viejo de la Sima de los Huesos”, *Dendra Médica. Revista de Humanidades*, v. 10, n. 2, 2011, p. 144; Penny Spikins, Holly Rutherford y Andy Needham, “From Hominity to Humanity: Compassion from the Earliest Archaic to Modern Humans”, *Time and Mind*, v. 3, n. 3, 2010, p. 8-9.

² Matt J. Rossano, *The Supernatural Selection. How Religion Evolved*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 142; Paul Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, Londres/Nueva York, Routledge, 2011, p. 45-46, 55; Eudald Carbonell

Los restos hasta ahora conocidos nos proporcionan muy poca información sobre el comportamiento de aquellos antiguos australopitécidos³ que poblaron las sabanas del oriente africano entre 4 000 000 y 2 000 000 AP. Sabemos que su capacidad craneana no era superior a la de los modernos chimpancés y que, sin embargo, algunas de sus especies más tardías (*Australopithecus garhi*) llegaron a producir herramientas líticas.⁴ Es también probable que tales criaturas se desplazaran en grupos similares a las familias del hombre moderno, pues las huellas de Laetoli, Tanzania, muestran a dos individuos de diferentes tallas —interpretados como macho y hembra— caminando juntos y llevando una carga —muchas veces vista como una cría—.⁵ Tenemos algunos datos sobre su dieta y otros tantos sobre su modo de andar pero, debido al estado fragmentario de la mayoría de los fósiles, sabemos muy poco de los eventos que pudieron desarrollarse en torno a sus muertes.⁶ En el sitio AL 333, Hadar, Etiopía, se localizaron los restos de alrededor de diecinueve individuos de edades distintas (9 adultos, 3 adolescentes y 5 infantes). El hecho de que tales vestigios se encontraran a corta distancia y en casi el mismo estrato hizo suponer que su deceso había tenido lugar en un mismo momento; siendo que los huesos aparecieron en un sustrato arcilloso, se propuso que se trataba de una familia

et al., “Cultural Cannibalism as a Paleoeconomic System in the European Lower Pleistocene”, *Current Anthropology*, v. 51, n. 4, 2010, p. 539-549; Timothy Taylor, *The Artificial Ape. How Technology Changed the Course of Human Evolution*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2010, p. 93.

³ Existen varias diferencias morfológicas entre los miembros del género *Homo* y los de *Australopithecus* y *Paranthropos*, incluyendo la reducción en la talla de los dientes y las mandíbulas, la reorganización de la morfología cráneo-facial y, tal vez, cambios en la forma y talla del cuerpo. Susan C. Antón, “Early Homo: Who, When, and Where”, *Current Anthropology*, v. 53, n. S6: *Human Biology and the Origins of Homo*, 2012, p. S279.

⁴ Taylor, *The Artificial Ape*, p. 81.

⁵ Stephen Lycett y John A. Gowlett, “On Questions Surrounding the Acheulean ‘Tradition’”, *World Archaeology*, v. 40, n. 3, 2008, p. 46.

⁶ Caso excepcional es el del Niño de Taung que, aparentemente, fue raptado y asesinado por un águila. Scott W. McGraw, Catherine Cooke y Susanne Shultz, “Primate Remains from African Crowned Eagle (*Stephanoaetus coronatus*) Nests in Ivory Coast’s Tai Forest: Implications for Primate Predation and Early Hominid Taphonomy in South Africa”, *American Journal of Physical Anthropology*, v. 131, 2006, p. 151-165.

que había sido arrasada por una intempestiva inundación.⁷ Estudios recientes han mostrado que dichos homínidos más bien quedaron sepultados en un cauce seco; lo cual, asociado a la preservación de elementos frágiles —e incluso huesos articulados—, indica que hubo poco transporte fluvial *post mortem*.⁸ A pesar de la escasez de marcas en los huesos, la desarticulación de la mayoría de los restos y el alargado patrón de distribución de siete metros de extensión sugieren que los cuerpos fueron hurgados antes de su enterramiento; la buena conservación de los fósiles, por el contrario, permite descartar a los carnívoros como agentes de depósito. Todo esto, sumado a la falta de indicadores de actividad humana o animal, hace suponer a Pettitt que tales individuos no murieron juntos sino que fueron depositados paulatinamente en ese espacio en un lapso temporal relativamente breve y sólo eventualmente algunos carroñeros aprovecharon las carnes ahí expuestas.⁹

La información es algo más abundante respecto de las conductas *perimortem* del *Homo erectus* y especies coetáneas —un grupo de homínidos, con capacidad craneana cercana a los 1 000 cm³, que comenzaron a dispersarse por África, Asia y Europa hace más de un millón de años—. ¹⁰ Existen múltiples discusiones en torno a si se trató de cazadores o carroñeros, a si tuvieron lenguajes articulados o no, si dominaron el fuego o sólo lo aprovechaban de manera oportunista; lo cierto es que, al menos, algunos de ellos incrementaron considerablemente el tamaño de sus cerebros y desarrollaron una industria lítica mucho más sofisticada que la de sus

⁷ Donald Johanson, Maurice Taieb e Yves Coopens, “Pliocene Hominids from the Hadar Formation, Ethiopia (1973-1977): Stratigraphic, Chronologic, and Paleoenvironmental Contexts, with Notes on Hominid Morphology and Systematics”, *American Journal of Physical Anthropology*, v. 57, 1982, p. 373-402; Lycett y Gowlett, “On Questions Surrounding the Acheulean ‘Tradition’”, p. 46.

⁸ Donald C. Johanson, “Lucy, Thirty Years Later: An Expanded View of *Australopithecus afarensis*”, *Journal of Anthropological Research*, v. 60, n. 4, 2004, p. 472.

⁹ Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 42-44.

¹⁰ *Sensu lato*, *Homo erectus* es un taxón paraguas que puede abarcar a otras especies emparentadas como el *Homo ergaster*, en África, y el *Homo georgicus*, en los límites entre Asia y Europa. Antón, “Early Homo: Who, When, and Where”, p. 292.

antecesores.¹¹ Comparando los distintos hallazgos de fósiles en depósitos fluviales, Dennell observó que sólo dos de ellos se mostraban atípicamente representados por su abundancia de restos relativamente bien conservados; el ya citado AL 333 y Solo, en Ngandong, Indonesia.¹² En este último sitio, se recogió más de una docena de despojos de *Homo erectus*, acompañados de 25 000 de otros mamíferos; lo intrigante es que, mientras los demás animales contaban con segmentos corporales muy variados, los de homínido estaban principalmente constituidos por partes de la cabeza —catorce cráneos, dos tibias y un fragmento indeterminado—. Koenigswald imaginaba que tal depósito habría sido resultado de una incauta horda presa de sangrientos cazadores de cabezas;¹³ sin embargo, la ausencia de huellas de corte o cualquier otro indicio de modificación humana contravienen esta fantástica teoría. Dennell, por su parte, contempla la posibilidad de que éstos hubieran sido deliberadamente sepultados por sus sobrevivientes —lo que implicaría que son más recientes que los fósiles vecinos—; sin embargo, él mismo explica que, en este caso, no existe evidencia alguna de fosos, tumbas o, siquiera, sedimentos de otras capas estratigráficas.¹⁴ Difícilmente, podríamos proporcionar una respuesta sólida al problema; no obstante, consideramos que la idea de un abandono estructurado podría ayudar a dar sentido tanto a la ausencia de intrusiones estratigráficas como al carácter selectivo de los huesos encontrados.¹⁵ Si este fuera el caso, tendríamos que

¹¹ Lewis R. Binford *et al.*, “Zhoukoudian: A Closer Look [and Comments and Reply]”, *Current Anthropology*, v. 27, n. 5, 1986, p. 453-475; Juan Luis Arzuaga e Ignacio Martínez, *La especie elegida*, Madrid, Temas de Hoy, 1998; James R. Steven, “Hominid Use of Fire in the Lower and Middle Pleistocene: A Review of the Evidence”, *Current Anthropology*, v. 30, n. 1, 1989, p. 1-26.

¹² Robin W. Dennell, “The Solo (Ngandong) *Homo erectus* Assemblage: A Taphonomic Assessment”, *Archaeology in Oceania*, v. 40, 2005, p. 81-90.

¹³ Gustav Heinrich Ralph von Koenigswald, “Introduction”, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, v. 43, 1951.

¹⁴ Dennell, “The Solo (Ngandong) *Homo erectus*...”, p. 87. Véase también Albert P. Santa Luca, *The Ngandong Fossil Hominids: A Comparative Study of a Far Eastern *Homo erectus* Group*, New Haven, Yale University Press (Yale University Publications in Anthropology 78), 1980, p. 9.

¹⁵ El abandono estructurado, según Pettitt es “el emplazamiento deliberado de un cuerpo en un cierto punto del paisaje, por razones que pueden ascender a

suponer que los cadáveres se degradaron en un lugar distinto y que, una vez desarticulados, sólo los cráneos fueron desplazados al lugar de su hallazgo. En Dmansi, Georgia, se encontraron los restos de cinco individuos de aquella especie hoy conocida como *Homo georgicus* (datada entre 1810000 y 1770000 AP). Dada la ausencia de un patrón de distribución definido, Lumley *et al.* descartan la posibilidad de que su hallazgo en una reducida cavidad natural sea consecuencia de la acción antrópica.¹⁶ Sin embargo, nosotros consideramos que tal argumento es insuficiente, ya que, más allá de los múltiples factores naturales que podrían haber modificado sus posiciones originales, no existen razones para pensar que los antiguos humanos fueran tan rigurosos como los modernos en la disposición de sus cadáveres.

El sitio más ampliamente reconocido como la más antigua evidencia de prácticas funerarias en presapiens es el de la Sima de los Huesos, España; un estrecho foso natural de una cueva de Atapuerca, donde se encontraron los restos de treinta y dos *Homo heidelbergensis* asociados a huesos de otros animales y muy pocos artefactos líticos —datados hacia 350000 AP—. Dada la ausencia de herbívoros, Arzuaga *et al.* descartan la posibilidad del traslado por parte de los carnívoros y, en virtud de la casi total falta de herramientas, se elimina también la opción de que dicho espacio fuera ocupado como vivienda por los homínidos.¹⁷ Sin negar la posibilidad de que algún evento catastrófico haya terminado por arrastrar a tal espacio a un gran número de individuos, el equipo español interpreta dicho hallazgo como producto de la práctica reiterada de arrojar cuerpos muertos en un lugar de difícil acceso. En ese contexto, la presencia de una gran hacha bifacial de cuarcita roja, conocida como Excalibur, es interpretada como resultado de una suerte de rito ofrendario (véanse las láminas 1 y 2). Koutamanis considera que los restos óseos de los seis a ocho

no más que la simple protección contra los carroñeros”. Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 9.

¹⁶ Lumley *et al.*, “Impact probable du volcanisme...”, p. 67.

¹⁷ Juan Luis Arsuaga, Isabel Martínez, Ana Gracia, José Manuel Carretero, Carlos Lorenzo, Nuria García y Ana Isabel García, “Sima de los Huesos (Sierra de Atapuerca, Spain). The Site”, *Journal of Human Evolution*, v. 33, 1997, p. 124-125.

homínidos encontrados de Castel di Guido, Italia —cuya antigüedad se estima en 300 000 a 340 000 años—, podrían haber sido depositados de manera similar.¹⁸ Y Pettitt señala que también los restos neanderthales de la cueva de Pontnewydd, Gales —datados hacia 225 000 AP—, sugieren la intervención antrópica pues, además de tratarse casi exclusivamente de varones de menos de 20 años, ninguno de los huesos encontrados parece evidenciar su traslado por parte de depredadores.¹⁹

Es poco lo que hasta ahora sabemos sobre el comportamiento del recientemente descubierto *Homo naledi*, un animal de baja estatura, alrededor de 1.4 m, cuyas características lo asemejan tanto a los australopitécidos como a los miembros del género *Homo*. La temporalidad que se ha estimado a partir de los diecisiete individuos localizados en la cueva de Rising Star, Sudáfrica, es de entre 335 000 y 236 000 AP;²⁰ y, sin embargo, posee una capacidad craneana bastante baja, en comparación con las especies coetáneas, un máximo de 610 cm³. No se conoce tecnología asociada al *H. naledi* ni se distingue ninguna otra evidencia cultural en su comportamiento; lo llamativo, no obstante, es que 15 de los esqueletos fueron localizados en una misma cámara, a ochenta metros de la entrada de la caverna, con algunos huesos semiarticulados y sin marcas evidentes de la acción de depredadores, una situación definitivamente anómala. Considerando que, con excepción de micromamíferos y aves, no se presentan en la acumulación restos de ningún otro animal y que los análisis tafonómicos apuntan a la desarticulación *in situ*, Dirks, Berger y su equipo proponen que hubo de tratarse de un depósito intencional semejante a los que acabamos de reseñar.²¹

¹⁸ Dafne Koutamanis, *The Place of the Neanderthal Dead. Multiple Burial Sites and Mortuary Space in the Middle Paleolithic of Eurasia*, tesis de maestría en Prehistoria, Leiden, Universidad de Leiden, 2012, p. 13.

¹⁹ Vale añadir que, tal como sucede en la Sima de los Huesos, Atapuerca, aquí también la muestra ósea se encuentra mayoritariamente representada por dientes y falanges. Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 55.

²⁰ Paul H. G. M. Dirks *et al.*, “The Age of *Homo naledi* and Associated Sediments in the Rising Star Cave, South Africa”, *Elife*, v. 6, 2017, p. 1-59.

²¹ Paul H. G. M. Dirks *et al.*, “Geological and Taphonomic Context for the New Hominin Species *Homo naledi* from the Dinaledi Chamber, South Africa”, *Elife*, v. 4, 2015, p. 1-37.

La hipótesis ha sido puesta en duda por múltiples especialistas, entre los que se cuentan Stringer y Val;²² la falta de una explicación más consistente, por el contrario, permite continuar contemplando la viabilidad de la proposición original.

Aunque con mayor grado de complejidad comportamental, lo hasta aquí visto guarda cierta semejanza con las conductas descritas para los animales no humanos pues, como bien señalan Pettitt y Anderson, las prácticas de los homíninos antiguos pueden ser leídas en términos semejantes a los usados para los grandes simios, evitación de los lugares en que ocurre el deceso, interacción con los cadáveres, actividades mortuorias, como llanto, o el traslado de cuerpos.²³ A ello se suman las muestras de “compasión”, que aluden igualmente a la anticipación de la muerte y su ideación como posibilidad.

Muerte, evolución y revolución

Las prácticas mortuorias de los primeros *H. sapiens* no distan mucho de estas clases de comportamientos.

Al día de hoy, los restos más antiguos conocidos para nuestra especie son las fragmentarias osamentas del sitio marroquí de Jebel Irhoud y cuentan con una data de alrededor de 300 000 AP; se asocian a una industria musteriense y a múltiples restos de fauna.²⁴ El cráneo de uno de los individuos, un adulto masculino conocido como Irhoud 1, carece de base occipital; se ha especulado por ello

²² Chris Stringer, “The Many Mysteries of *Homo naledi*”, *Elife*, v. 4, 2015, p. 2; Aurore Val, “Deliberate Body Disposal by Hominins in the Dinaledi Chamber, Cradle of Humankind, South Africa?”, *Journal of Human Evolution*, v. 96, 2016, p. 145-148.

²³ Paul Pettitt y James Anderson, “Primate Thanatology and Hominoid mortuary Archeology”, *Primates*, v. 61, n. 1, 2020, p. 10-11.

²⁴ Jean-Jacques Hublin *et al.*, “New Fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the Pan-African Origin of *Homo sapiens*”, *Nature*, v. 546, 2017, p. 289-307. Los fragmentos craneales de Rabat y Dar-es-Soltan II podrían corresponder a la misma ocupación del norte de África. Véase Chris Stringer, “The Origin and Evolution of *Homo sapiens*”, *Philosophical Transactions B*, v. 371, 2016, p. 3.

que fuese resultado de la extracción del cerebro,²⁵ algo que carece del debido fundamento. De temporalidad semejante es el cráneo de Florisband, Sudáfrica, entre 294 000 y 224 000 AP; los restos, en este caso, aparecen entremezclados con fragmentos óseos de otros animales, todos ellos con marcas de masticado por hienas. Se fecharon en 195 000 AP los segmentos craneales del río Omo, Etiopía; ahí tampoco se reconocen evidencias claras de actividad mortuoria.²⁶ El primer sitio con claras evidencias de manipulación *post mortem* en nuestra especie es Herto, Etiopía. Se trata de un yacimiento en las inmediaciones del río Awash, datado entre 160 000 y 154 000 AP, en el que se localizaron tres cráneos con marcas de corte muy diferentes de las que se observan en los huesos de animales consumidos; los restos aparentemente corresponden a un adulto masculino casi completo, un adulto fragmentario y un infante de seis o siete años igualmente parcial. Todo apunta a que fueron descarnados y trasladados, pero no con fines alimentarios.²⁷

Los datos más tempranos relativos al uso sistemático de un espacio para el depósito de restos humanos son los que conciernen a los yacimientos israelíes de Skhul y Qafzeh, en el Monte Carmelo. El primero es un abrigo rocoso derrumbado, cuya ocupación ronda entre 130 000 y 100 000 AP, y el segundo, una cueva profunda, con datas de entre 100 000 y 90 000 AP; ambos parecen corresponder a una primera salida “infructuosa” del *sapiens* de África.²⁸ Las dos oquedades naturales contienen lítica musteriense y conchas perforadas probablemente utilizadas como pendientes; a ello se suma, para el caso de Qafzeh, la presencia de fogones no directamente vinculados con los elementos esqueléticos. En Skhul se han localizado 10 individuos, 7 adultos y 3 infantes, y en Qafzeh, 15, 8 niños

²⁵ E. Ennouchi, “Un néandertalien: l’homme du Jebel Irhoud (Maroc)”, *L’Anthropologie*, v. 66, 1962, p. 279-298.

²⁶ Stringer, “The Origin and Evolution of *Homo sapiens*”.

²⁷ Tim D. White *et al.*, “Pleistocene *Homo sapiens* from Middle Awash, Ethiopia”, *Nature*, v. 423, 2003, p. 742; Desmond J. Clark *et al.*, “Stratigraphic, Chronological and Behavioral Context of Pleistocene *Homo sapiens* from Middle Awash, Ethiopia”, *Nature*, v. 423, 2003, p. 747-751.

²⁸ John J. Shea y Ofer Bar-Yosef, “Who Were the Skhul/Qafzeh People? An Archaeological Perspective on Eurasia’s Oldest Modern Humans”, *Journal of the Israel Prehistoric Society*, v. 35, 2005, p. 452.

y 7 adultos; en ambos sitios, se encuentran tanto inhumaciones formales —Skhul 1, 4 y 5; Qafzeh 8, 9, 10, 11, 13 y 15— como esqueletos que fueron simplemente colocados sobre la superficie.²⁹

En los dos sitios se observan arreglos que sugieren una intencionalidad funeraria. Los depósitos de Skhul aparecen tanto al interior de cavidades naturales como en pozos excavados; los entierros 4, 5 y 6 se encuentran orientados hacia el norte, es decir, hacia el valle, y el 9 se asocia a restos craneales de bóvido (véase la lámina 3).³⁰ En Qafzeh, los depósitos 9 y 10, correspondientes a una mujer joven y un infante, parecen haber sido colocados juntos —el menor se ubica en las extremidades inferiores de la adulta y le faltan los pies sin que haya huellas de perturbación—; Qafzeh 8 se encuentra vinculado con un bloque de ocre y varias navajas líticas.³¹ De mucho mayor interés aún, es el entierro 11 del mismo sitio, pues en él se ubicó a un chico que, exhibiendo una seria fractura frontal, hubo de padecer múltiples trastornos neurológicos y de personalidad —retraso en el crecimiento, dificultades para controlar el movimientos, mal funcionamiento visual y disfunciones en el lenguaje. El individuo, evidentemente, hubo de requerir ayuda para sobrevivir y presentar conductas atípicas; la colocación de las osamentas es igualmente inhabitual, se encontró en un foso delineado por piedras, estarcido de ocre y ensartado por el pecho en las astas de un ciervo rojo.³²

Los entierros más cercanos en temporalidad a los de Israel no constituyen más de una variopinta muestra de restos dispersos en una extensión tan amplia como la distancia entre el norte de África y Oceanía.

²⁹ Marian Vanhaeren *et al.*, “Middle Paleolithic Shell Beads in Israel and Algeria”, *Science*, v. 312, 2006, p. 1786; Daniella E. Bar-Yosef Mayer, Bernard Vandermeersch y Ofer Bar-Yosef, “Shells and Ocre in Middle Paleolithic Qafzeh Cave, Israel: Indications for Modern Behavior”, *Journal of Human Evolution*, v. 56, 2009, p. 307-314; Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 59-68.

³⁰ Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 59-62.

³¹ *Idem.*

³² Hélène Coqueugniot *et al.*, “Earliest Cranio-Encephalic Trauma from the Levantine Middle Palaeolithic: 3D Reappraisal of the Qafzeh 11 skull, Consequences of Pediatric Brain Damage on Individual Life Condition and Social Care”, *PLoS One*, v. 9, n. 7, 2014, p. 1-10.

En Border Cave, Sudáfrica, se localizaron segmentos corporales correspondientes a cuatro individuos; el cráneo fragmentario de un adulto, una mandíbula fragmentaria y otra completa de individuos mayores y el esqueleto parcial de un infante de cuatro a seis meses de edad. Las dataciones rondan entre 80 000 y 70 000 AP y los restos infantiles fueron inhumados en una fosa excavada, estarcidos con ocre y acompañados de una concha perforada para usarse como pendiente. Con fechas de entre 60 000 y 50 000 AP, se localizaron en Taramsa, Egipto, los restos de un niño sepultados en una cavidad artificial y en asociación a herramientas líticas. Y, en las inmediaciones del lago Mungo, Australia, con una temporalidad de entre 60 000 y 40 000 años de antigüedad, se localizaron tres individuos sometidos a tratamientos muy diferentes entre sí; una joven cuyos restos fueron cremados, molidos y enterrados en un espacio doméstico, un anciano inhumado y estarcido con ocre y elementos óseos fragmentarios de un tercer sujeto.³³

Lo llamativo es que la aparición de las prácticas mortuorias en nuestra especie no ocurre como un fenómeno aislado sino que, al parecer, coincide temporal y, a veces, geográficamente con el surgimiento de otras manifestaciones culturales sofisticadas: cambios en la dieta, innovaciones tecnológicas y, sobre todo, los orígenes del arte visual.

Las evidencias más tempranas de esta clase de comportamientos en nuestro género se ubican en Asia y parecen ser producto del *Homo erectus*; tal es el caso de las cazoletas, o cupules, de Daraki-Chattan, India, con una supuesta data de hasta 700 000 AP y el zig-zag de la concha de Trinil, Indonesia, fechada en 430 000 AP.³⁴ Se trata, en ambos casos, de manifestaciones aparentemente aisladas cuya ejecución no parece haber derivado en la concreción de un sistema. Como ya lo señalamos en el capítulo anterior, la capacidad para manejar símbolos y comunicar a través de ellos también

³³ Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 73-75.

³⁴ Paul Taçon, "The Rock Art of South and East Asia", en Bruno David e Ian J. McNiven (eds.), *The Oxford Handbook of Archaeology and Anthropology of Rock Art*, Nueva York, Oxford University Press, 2017, p. 181; Josephine Joordens et al., "Homo erectus at Trinil on Java Used Shells for Tool Production and Engraving", *Nature*, 2014, v. 10, research letter.

se encuentra presente en animales no humanos; y, según se observa en el caso de los simios aculturados, ésta puede, eventualmente, alcanzar un considerable nivel de complejidad. No resulta, entonces, del todo sorprendente que, así como esporádicamente los homínidos de especies diferentes a la nuestra llegaron a desplegar conductas mortuorias relativamente complejas, eventualmente también hubieran hecho uso de su potencial simbólico para comunicar por medios plásticos duraderos.

Al menos en el registro arqueológico, las cosas en nuestra especie lucen bastante diferentes.

Las pruebas más tempranas del uso de ocre se ubican en África entre 270 000 y 100 000 AP; tenemos pruebas de su extracción en Kapthurin, Kenia, y Twin Rivers, Zambia, las más tempranas; Pinnacle Point, Sudáfrica, hacia 164 000 AP, con marcas de frotado; Blombos Cave, en el mismo país, entre 100 000 y 75 000 AP, con indicios de su preparación, y Border Cave, hacia 100 000 AP como “lápices de hematita”.³⁵ Se encuentran conchas perforadas para su uso como pendientes en varios sitios marroquíes —Smugglers Cave, 108 000 AP; Pigeons Cave, 82 500 AP; Rhafa’s Cave, 80 000-70 000 AP, e Ifri n’Ammar, 83 000 AP— y sudafricanos —Border Cave, en contexto mortuario hacia 76 000 AP; Blombos Cave, 75 000 AP, y Sibudu Cave 70 000 AP—; en todos los casos se descarta la posibilidad de un depósito natural.³⁶ Las dataciones más tempranas para incisiones sobre objetos provienen de Blombos Cave y oscilan entre 100 000 y 75 000 AP; sean sobre fragmentos de ocre o sobre hueso, se nota que algunas parecen marcas aleatorias y otras muestran patrones geométricos deliberados. Se conocen, asimismo, cascarones de avestruz con grabados en el abrigo de Apollo 11, Namibia, 83 000 AP, y Diepkloof, Sudáfrica, 60 000 AP.³⁷ Hasta el momento, la obra figurativa más temprana conocida es el arte parietal recientemente registrado en la cueva de Leang-Bulu’Sipong 4, en Sulawesi, Indonesia, fechado por series de Uranio en más de 44 000 AP; en él se observa a varios

³⁵ Larissa Mendoza Traffon, *Art in the Making. The Evolutionary Origins of Visual Art as a Communication Signal*, Leiden, Leiden University Centre for the Arts and Society, 2014, p. 45-46.

³⁶ *Ibidem*, p. 52.

³⁷ *Ibidem*, p. 58.

herbívoros siendo cazados por un grupo de diminutos seres antropozoomorfos.³⁸ Lo siguiente será el desarrollo del arte del Paleolítico Superior europeo, un sistema pictórico claramente identificable que hubo de perdurar por alrededor de veinte mil años.

Pareciera, así, que, en contraste con lo antes visto, aquí se observa un proceso de sofisticación conductual que, una vez arrancado, continúa progresivamente hasta dar lugar a formas de expresión semejantes a las de las actuales culturas humanas. Esto, aunado a importantes modificaciones tecnológicas y a las estrategias adaptativas, ha dado pie a que múltiples investigadores plantearan la existencia de una verdadera revolución cognitiva en algún momento entre 100 000 y 50 000 AP.³⁹ Basándose en estudios vigentes sobre la evolución del cerebro, se propone, *grosso modo*, que la evolución de la mente terminó por conllevar a un uso más eficiente del lenguaje como sistema de generación y almacenamiento de símbolos; ello condujo a un mejor procesamiento de la información social y, por consiguiente, a la innovación en formas de interacción y expresión más complejas.⁴⁰ De acuerdo con Mithen,

³⁸ Maxime Aubert *et al.*, “Earliest Hunting Scene in Prehistoric Art”, *Nature*, n. 576, 2019, p. 442-445.

³⁹ Por ejemplo, Steven Mithen, “Paleolithic Archaeology and the Evolution of Mind”, *Journal of Archaeological Research*, v. 3, n. 4, 1995, p. 305-332; *The Prehistory of the Mind. The Cognitive Origins of Art and Science*, Londres, Thames and Hudson, 1999; Paul Mellars, “The Emergence of Biologically Modern Populations in Europe: A Social and Cognitive Revolution?”, *Proceedings of the British Academy*, v. 88, 1996, p. 179-201; *The Neanderthal Legacy: An Archaeological Perspective from Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1996; “The Impossible Coincidence. A Single-Species Model for the Origins of Modern Human Behavior in Europe”, *Evolutionary Anthropology*, v. 14, 2005, p. 12-27; “Neanderthal Symbolism and Ornament Manufacture: The Busting Bubble?”, *Proceedings of the National Academy of Science*, v. 107, n. 47, 2010, p. 20147-20148; Richard G. Klein, “Whither the Neanderthals?”, *Science*, v. 299, 2003, p. 1525-1527; Ian Davidson, “The Archaeology of Cognitive Evolution”, *WIREs Cognitive Science*, v. 1, 2010, p. 214-229; Peter N. Peregrine, *What Happened in Prehistory?*, Appleton, Lawrence University (Faculty Monographs 1), 2012, https://lux.lawrence.edu/faculty_monographs/1/ (consultada: 4 de junio de 2018).

⁴⁰ Ofer Bar-Yosef, “The Upper Paleolithic Revolution”, *Annual Review of Anthropology*, v. 31, 2002, p. 378; Mendoza, *Art in the Making*, p. 124-143. Las posiciones respecto de dichas transformaciones conductuales, como apunta Bar-Yosef, pueden clasificarse en tres grupos; los que niegan la existencia de una revolución, apostando por un desarrollo gradual no demostrable por la falta de

este proceso de evolución habría implicado el paso por tres diferentes estadios:

- a) Una inteligencia general, propia de los primates no humanos actuales y arqueológicamente reconocible por la ausencia general de productos propiamente culturales.
- b) Una mente seccionada en módulos independientes (lenguaje, tecnología, historia natural, etcétera) que, como navaja suiza, pondría en función una u otra capacidad, según las necesidades vigentes, característica de los homíninos prehistóricos; esta forma de pensamiento se identificaría a partir del desarrollo y posterior estancamiento en la innovación tecnológica.
- c) Una inteligencia en la que los diferentes módulos se encuentran interconectados por el lenguaje, típica de la humanidad moderna, en la que, gracias a la depuración de la habilidad lingüística se logra una vida social más amplia, una transmisión más rápida de la información y la acumulación de conocimiento cultural.⁴¹

Más allá de las distintas inconsistencias que puedan encontrarse entre los datos concretos y los postulados de esta hipótesis, Mendoza Straffon da cuenta de dos objeciones mayores a dicho modelo; primero, no existe evidencia de que alguna vez la mente se haya encontrado estructurada en forma modular,⁴² y segundo, las evidencias del Paleolítico Medio, asociado a los neandertales, en lugar de mostrar el estatismo que se pretende, dan cuenta de cambios comportamentales que, entre otras cosas, involucran el desarrollo de las prácticas funerarias.

Los únicos testimonios de la creación deliberada de espacios específicos para el depósito de cadáveres en una especie distinta de la nuestra se encuentran, de hecho, en el *H. neanderthalensis*.

datos en zonas clave, los que atribuyen la revolución a condicionantes sociales y los que la adjudican a determinantes de índole biológica, es decir, a la evolución. Bar-Yosef, "The Upper Paleolithic Revolution", p. 376-377.

⁴¹ Steven Mithen, "Paleolithic Archaeology and the Evolution of Mind", p. 305-332; *The Prehistory of the Mind. The Cognitive Origins of Art and Science*, Londres, Thames and Hudson, 1999.

⁴² Mendoza, *Art in the Making*, p. 136, 143.

Es posible que los hallazgos más tempranos alcancen los 122 000 años;⁴³ pero, los más certeramente reconocidos como entierros formales casi siempre se ubican entre 70 000 y 34 000 AP. Las inhumaciones son relativamente frecuentes en Europa del Este, Europa Occidental y Medio Oriente; sin embargo, existen amplias regiones en las que el Paleolítico Medio se encuentra bien documentado y, pese a ello, parecen carecer de esta clase de manifestaciones. En algunas ocasiones, se advierte el reuso de cavidades naturales mientras que, en otras, más bien parece tratarse de fosos, al menos, parcialmente excavados (véase la lámina 4). Los sitios con esta clase de manifestaciones no parecen haber tenido funciones exclusivamente funerarias y es común, por consiguiente, que los esqueletos enterrados se asocien tanto a restos faunísticos como a otros huesos humanos desarticulados. Cerca de 50% de las sepulturas parece haber estado marcado por lápidas, unas cuantas parecen haber estado bordeadas por piedras y en un solo caso —Le Regourdo— parece haberse construido una estructura semejante a una tumba. La población representada incluye todos los grupos de edad y sexo pero resultan particularmente abundantes los individuos infantiles.⁴⁴ Dentro de este universo sumamente variable, conformado por alrededor de 40 entierros, tres sitios resultan ser particularmente llamativos por la inusual concentración de evidencias. En Amud, Israel, se localizaron restos óseos pertenecientes a 16 individuos diferentes repartidos en distintos grupos etarios; muchos de ellos se encontraron sumamente fragmentados y sólo

⁴³ El hallazgo consiste en unos cuantos restos articulados al interior de una cavidad superficial y en proximidad a un bloque de caliza en el sitio de Tabun, Monte Carmelo, Israel. Rainer Grün y Chris B. Stringer, “Tabun Revisited: Revised ESR Chronology and New ESR and U-Series Analyses of Dental Material from Tabun C1”, *Journal of Human Evolution*, v. 39, 2000, p. 601-612.

⁴⁴ Koutamanis, *The Place of the Neanderthal Dead*; William Rendu *et al.*, “Evidence Supporting an Intentional Neanderthal Burial at La Chapelle-aux-Saints”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 111, n. 1, 2014, p. 81-86; Michael J. Walker, Mariano V. López-Martínez, Jon Ortega-Rodríguez, María Haber-Uriarte, Antonio López-Jiménez, Azucena Avilés-Fernández, Juan Luis Polo-Camacho, Matías Campillo-Boj, Jesús García-Torres, José S. Carrión García, Miguel San Nicolás-del Toro y Tomás Rodríguez-Estrella, “The Excavation of Buried Articulated Neanderthal Skeletons at Sima de las Palomas (Murcia, SE Spain)”, *Quaternary International*, v. 259, n. 9, 2012, p. 7-21.

cuatro parcialmente completos. Entre estos últimos, destacan el par de esqueletos colocados con la cabeza orientada al noroeste y el colocado en un pequeño nicho contra la pared con el maxilar de un ciervo rojo en contacto con su pelvis.⁴⁵ Los materiales de Shanidar, Irak, parecen semejantes pues, mientras algunos individuos se muestran muy deteriorados, otros aparecieron casi intactos. Todos los esqueletos se encuentran en un radio de no más de ocho metros y concentrados en dos distintas profundidades del mismo estrato. Tres de los individuos se hallaron tendencialmente orientados al este y todos ellos se ubicaron en medio de múltiples artefactos líticos, fogones y restos de fauna. Entre los entierros, sobresalen Shanidar 1, que se encontró en posición anatómica y con los brazos flexionados sobre el pecho, y Shanidar 4, cuyo sedimento es distinto al del resto de la cueva y se vinculó con restos de polen, eventualmente interpretado como parte de una ofrenda floral.⁴⁶

Sin lugar a dudas, La Ferrassie constituye el mejor ejemplo de planeación en un espacio mortuario en esta especie pues, no sólo la construcción de sepulturas terminó por modificar la topografía del lugar, sino que, además, éstas muestran relaciones entre sí que, difícilmente podrían deberse al azar. Seis de los siete esqueletos fueron dispuestos en pares y el restante en la posición central, cinco de ellos se encontraron con la misma orientación este-oeste, tres parecen haber sido recubiertos de piedras y uno de ellos se encontraba asociado a piezas musterienses de gran calidad. El conjunto más llamativo, en este sitio, está conformado por dos individuos colocados cabeza a cabeza en la misma posición —La Ferrassie 1 y La Ferrassie 2—; uno de ellos apareció, además, asociado a tres losas de piedra —una por debajo de la cabeza y las otras dos flanqueando el torso—.⁴⁷ La ausencia de contextos identificados como

⁴⁵ Koutamanis, *The Place of the Neanderthal Dead*, p. 35-40.

⁴⁶ Erik Trinkaus, *The Shanidar Neanderthals*, Nueva York, Academic Press, 1983; Koutamanis, *The Place of the Neanderthal Dead*, p. 40-48. Es interesante notar, en este caso, que el sitio también presenta evidencias funerarias protoneolíticas y que la cueva se encontraba habitada por familias de kurdos al momento de la excavación.

⁴⁷ Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 131-136; Koutamanis, *The Place of the Neanderthal Dead*, p. 28-32. También se han registrado grabados

entierros en zonas efectivamente ocupadas por neandertales muestra que poblaciones geográficamente separadas debieron ofrecer distintos tratamientos a sus cadáveres. La presencia de gran número de restos infantiles —generalmente más frágiles— sugiere que la inhumación estuvo normada por ciertos procesos de selección. Mientras que el hecho de que sólo el 8% de los 500 individuos hasta ahora excavados haya sido sepultado nos indica que tal recurso sólo debió ser excepcionalmente practicado.⁴⁸

Tal como en el *sapiens*, también en este caso el desarrollo de las prácticas funerarias tiene como paralelo el proceso de invención de las artes visuales.

Las evidencias más tempranas de extracción de ocre rojo se remontan a 250 000-200 000 AP y fueron registradas en el sitio holandés de Maastricht-Belvédère; el uso de tales colorantes se torna más frecuente entre 60 000 y 40 000 AP.⁴⁹ La fabricación de pendientes de restos animales se registra por primera vez en la Cueva de los Aviones, España, entre 115 000 y 120 000 AP;⁵⁰ luego, en Cova Forada, en el mismo país, hacia 80 000 AP,⁵¹ y se presenta de manera mucho más recurrente por toda Europa hacia el 40 000 AP.⁵² Aunque con ciertas dudas y agudas críticas, se han datado, por último, pinturas parietales, sobre todo en color rojo, en más de 60 000 AP en las cuevas de La Pasiega, Maltravieso y Ardales, España; en ellas se observan siluetas animales, líneas, puntos, discos,

rupestres en forma de vulvas, pero lo más probable es que correspondan a una ocupación más tardía.

⁴⁸ Paul Pettitt, “The Neanderthal Dead: Exploring Mortuary Variability in Middle Paleolithic Eurasia Before farming. The Archaeology and Anthropology of Hunter Gatherers”, v. 4, 2002, p. 1-26. 18-19.

⁴⁹ Will Roebroeks *et al.*, “Use of Red Ochre by Early Neanderthals”, *Proceedings of the National Academy of Science*, v. 109, n. 6, 2012, p. 1889-1894; April Nowell, “Defining Behavioral Modernity in the Context of Neanderthal and Anatomically Modern Human Populations”, *Annual Review of Anthropology*, v. 39, 2010, p. 443.

⁵⁰ Dirk L. Hoffmann *et al.*, “Symbolic Use of Marine Shells and Mineral Pigment by Iberian Neanderthals 115 000 Years Ago”, *Science*, v. 4, 2018, p. 1-6.

⁵¹ Antonio Rodríguez Hidalgo *et al.*, “The Châtelperronian Neanderthals of Cova Foradada (Calafell, Spain) Used Imperial Eagle Phalanges for Symbolic Purposes”, en *PeerJ Preprints*, 2019, en <https://peerj.com/preprints/27133v2/> (consultada: 12 de junio de 2020).

⁵² João Zilhão, “Modernos y neandertales en la transición del Paleolítico medio al superior en Europa”, *Espacio, Tiempo y Forma*, v. 1, 2008, p. 47-58.

diseños con trazos horizontales y verticales y manos en negativo.⁵³ A ello se suma el ya muy conocido grabado cruciforme en la cueva de Gorham, Gibraltar, en un estrato imperturbado que contenía materiales musterienses datados hacia 39 000 AP.⁵⁴

Sabemos desde hace tiempo que *sapiens* y neandertales coexistieron en Europa y Medio Oriente, e incluso se cruzaron, entre 65 000 y 47 000 AP;⁵⁵ resulta difícil, sin embargo, entender el grado de influencia que los unos hubieron de tener sobre los otros en el desarrollo de las artes visuales y las prácticas mortuorias.

Lo cierto es que, si comparamos los muy tempranos contextos funerarios que, para ambas especies, se registran en Medio Oriente, podemos encontrar varias coincidencias: tanto en uno como en el otro caso parece haberse preferido el depósito de muertos en cavidades naturales; *sapiens* y neandertales recurrieron igualmente al entierro y la colocación de cuerpos en superficie; en los sitios de las dos clases de homíninos se localizaron conchas, ocre, restos de fauna y herramientas líticas; ninguna de las dos especies se apegó a patrones rígidos de acomodo u ordenamiento espacial y en ambos casos se observa un porcentaje elevado de restos infantiles —46% en los *sapiens* y 38.8% en los neandertales—, lo que pudiera sugerir alguna forma de selección (véase el cuadro 2).

Mellars considera que los neandertales no tenían la capacidad de producir cultura sofisticada y que lo que observamos en los registros citados no es más que la prueba de conductas imitativas que no necesariamente involucraron el pleno entendimiento de su

⁵³ Dirk L. Hoffmann *et al.*, “U-Th Dating of Carbonate Crusts Reveals Neandertal Origin of Iberian Cave Art”, *Science*, v. 4, 2018, p. 1-81.

⁵⁴ Joaquín Rodríguez-Vidal *et al.*, “A Rock Engraving Made by Neanderthals in Gibraltar”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 111, n. 37, 2014, p. 13301-13306. Por ejemplo, White y su equipo hacen notar la existencia de posibles errores de fechamiento. Randall White *et al.*, “Still No Archaeological Evidence that Neanderthals Created Iberian Cave Art”, *Journal of Human Evolution*, v. 144, 2020, <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2019.102640> (consultada: 13 de junio de 2020).

⁵⁵ Paola Villa y Wil Roebroeks, “Neanderthal Demise: An Archaeological Analysis of the Modern Human Superiority Complex”, *PLoS One*, v. 9, n. 4, 2014, p. 6-7.

sentido original.⁵⁶ Difícilmente, los datos arqueológicos podrían bastar para establecer si aquello que se adquiere por imitación puede o no ser cabalmente entendido por sociedades constituidas por una humanidad distinta a la nuestra, eso es mera especulación; pero si, al menos algunas de las dataciones más tempranas fueran correctas, ello mostraría que, en algún punto, la creación cultural neandertal ocurrió de manera independiente y paralela.

Dicho de otro modo, los datos revisados sugieren que, de haberse producido esa supuesta revolución, ésta habría involucrado a ambas especies.

Revolución e invención

Dada la antigüedad de los restos y la variedad de los contextos en que figuran, resulta sumamente difícil reconocer la intencionalidad de un depósito. Sin que éstas se encuentren necesariamente mejor fundadas, muchos especialistas parecen sentirse más cautos cuando, al abordar arreglos inusuales, prefieren recurrir a explicaciones catastróficas.⁵⁷ Y, aun aceptándose que los antiguos homínidos practicaran el entierro o el abandono estructurado, los registros conocidos pocas veces parecen evidenciar un pensamiento religioso; pudiera, por ejemplo, argumentarse que el alejamiento de los cadáveres simplemente respondía a una precaución higiénica o al

⁵⁶ Paul Mellars, “The Impossible Coincidence. A Single-Species Model for the Origins of Modern Human Behavior in Europe”, *Evolutionary Anthropology*, v. 14, 2005, p. 12-27.

⁵⁷ Hasta los más evidentes entierros neanderthales han sido vistos con cierto escepticismo. Marvin Harris, *Nuestra especie*, Madrid, Alianza, 1995, p. 84; Robert H. Gargett, “A Response to Hovers, Kimbel, and Rak’s Argument for the Purposeful Burial of Amud 7”, *Journal of Human Evolution*, v. 39, 2000, p. 261-266. Es posible que la preferencia por las explicaciones basadas en fenómenos naturales se derive del supuesto de que éstas implican un menor grado de preconcepción por parte del investigador. Corbey explica: “Hay varias preconcepciones respecto de lo que son ‘un sitio de campamento’, ‘el lenguaje’, un ‘depósito ritual’, o una secuencia de actos tecnológicos y cómo estos fenómenos deben ser conceptualizados. Estas preconcepciones, junto con las dataciones ambiguas, maquillan nuestras reconstrucciones del pasado”. Raymond Corbey, *The Metaphysics of Apes: Negotiating the Animal-Human Boundary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 115.

miedo a que éstos terminaran por atraer depredadores. Sin embargo, el hecho de que recientemente se haya descubierto que, al menos, algunos de tales *Homo* también llegaron a producir manifestaciones gráficas nos induce a contemplar la posibilidad de que sus maneras de lidiar con la muerte estuvieran igualmente mediadas por la simbolización. Después de todo, las observaciones en primates tampoco parecen indicar que el asco a la putrefacción se haya desarrollado antes que el horror a la muerte. Entonces, si las interpretaciones aquí planteadas fueran correctas, podríamos notar que, en ningún punto de la evolución humana se observan indicios de aquella “revolución cognitiva” que habría desembocado en la repentina conciencia de muerte que habían planteado los eruditos de fines del siglo XIX.⁵⁸

Buena parte de las más conocidas evidencias tempranas de arte, cualquiera que sea la especie de su autoría, se caracterizan por no consistir más que en diseños geométrico-lineales; y, ya sea que se trate la concha de Trinil, Indonesia; del bloque de ocre de Blombos Cave, Sudáfrica; de las controversiales pinturas de las cuevas españolas o del “hashtag” de la cueva de Gorham, Gibraltar, su sentido nos resulta hoy virtualmente indescifrable. Lo interesante es que, al menos ocasionalmente, algunas de tales obras aparecen directamente ligadas a contextos mortuorios; esto, por ejemplo, se observa en el hueso esgrafiado que acompañaba al Entierro 1 de La Ferrassie y en las cazoletas perforadas sobre la cara inferior de la piedra que recubría al Individuo 6 del mismo sitio —un niño neandertal de entre 3 y 5 años de edad—.⁵⁹ Ahora, si en lugar de centrar nuestra atención en las piezas de menor valor utilitario, nos preocupamos por la aparición de una dimensión estética en los distintos mate-

⁵⁸ Según señala Zilhão, no ha sido raro que los especialistas asuman equivocadamente que “las personas que no eran anatómicamente como ‘nosotros’ tampoco hubieran podido ser como cognitivamente como ‘nosotros’. Los neandertales y formas arcaicas de humanidad, viviendo en otros lugares de África, Europa o Asia, eran entonces vistos como una suerte de discapacitados por comparación, carentes de pensamiento simbólico y lenguaje, o como sólo poseedores de versiones inferiores y primitivas de ellos”. João Zilhão, “Personal Ornaments and Symbolism among the Neanderthals”, *Developments in Quaternary Science*, v. 16, 2012, p. 36.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 37.

riales conservados, podemos ver que, a partir del Achelense (iniciado hace 1.7 millones de años) algunos de los instrumentos encontrados comienzan a presentar una serie de cuidadosos retoques que van más allá de lo estrictamente funcional. Lo relevante es que, en algunos de los casos aquí tratados, tales piezas fueron encontradas completas y en asociación a depósitos o entierros —lo que, al menos, se observa en *H. heidelbergensis* y *H. neanderthalensis*. En África y Medio Oriente, se han localizado varios sitios —de entre 300 000 y 75 000 años— con evidencias de extracción intencional de ocre; incluso, en Blombos Cave se encontraron dos conchas de abulón usadas como contenedores de dicho pigmento.⁶⁰ Las pruebas más tempranas del uso de tales óxidos entre los neandertales europeos pueden alcanzar los 250 000 años y se vuelven más frecuentes entre 60 000 y 40 000 AP. Ignoramos su función específica, pero resulta llamativo encontrarlo en asociación a entierros de *H. sapiens* en épocas tan tempranas como los 100 000 AP.⁶¹

Las primeras evidencias del uso de ornamentos se corresponden con una temporalidad similar en nuestra especie, en *H. neanderthalensis* y, entre 50 000 y 30 000, en los aún mal definidos denisovanos.⁶² Parece claro que, al menos ocasionalmente, los *H. sapiens* llegaron a depositar esta clase de objetos en compañía de cadáveres; tal es, aparentemente, el caso de las conchas perforadas que se encontraron asociadas a los restos de diez individuos en Skhul, Israel. La simple aparición de esqueletos acompañados de materiales en buen estado de conservación sugiere que, en aquellos lejanos tiempos, los muertos no siempre fueron vistos como simples desechos. La presencia de manifestaciones plásticas en tales contextos pudiera insinuar una intención comunicativa. Mientras que el hecho de que se depositaran cadáveres junto a las mismas clases de objetos utilizados por los vivos nos invita a suponer que,

⁶⁰ Mendoza, *Art in the Making*, p. 45-46.

⁶¹ Erella Hovers *et al.*, “An Early Case of Color Symbolism: Ochre Use by Modern Humans in Qafzeh Cave”, *Current Anthropology*, v. 44, n. 4, 2003, p. 491-522.

⁶² David Reich *et al.*, “Genetic History of an Archaic Hominin Group from Denisova Cave in Siberia”, *Nature*, v. 468, n. 7327, p. 1053-1060. Los datos son todavía demasiado pobres, pero recientes estudios de ADN mitocondrial sugieren que se trató de una especie contemporánea a la nuestra.

al menos ocasionalmente, los primeros podían ser tratados bajo un estatus similar al de los segundos. Dicho de otro modo, cualesquiera que fueran las ideas asociadas, los contextos referidos indican que, antes de adivinar la presencia de cualquier clase de divinidad o entidad espiritual, parece prevalecer la socialización de, por lo menos, algunos muertos.⁶³

Imposible saber si ese aparente deseo de socialización hubo de desembocar finalmente en alguna clase de concepción sobre mundos y existencias *post mortem*; el contraste con una mayoría ausente en el registro arqueológico sugiere, sin embargo, que, de alguna forma, aquellos muertos eran vistos como especiales. Esa misma socialidad —antes subrayada por Durkheim como fundadora de lo religioso—⁶⁴ adquiere un valor central en las más recientes propuestas sobre las funciones de lo religioso en la evolución humana.

David Sloan observa que la gran mayoría de los sistemas religiosos conocidos no sólo se caracterizan por el contenido de sus creencias sino también por los valores que prescriben.⁶⁵ Y señala que, aunque éstos suelen ser sumamente variables, casi siempre, tienden a favorecer aquellas actitudes que propician la unidad del grupo y a desestimar las que desencadenan el aislamiento o disolución de la sociedad. Partiendo del supuesto de que la existencia de la religión es demasiado costosa como para ser un inútil subproducto del desarrollo cognitivo del ser humano, concluye que su valor evolutivo debió justamente residir en la promoción de una mayor cohesión social; de modo que, ante situaciones de crisis, las poblaciones con religión habrían tenido más posibilidades de sobrevivir que las que carecían de ella. Si esto fuera cierto, habríamos de considerar que muchas de las actitudes de “compasión”, observadas en animales y otras especies de homínidos, constituyen una suerte de prefiguraciones de lo religioso y que las

⁶³ Mellars sugiere que “al menos debemos asumir que el acto del entierro deliberado implica la existencia de cierta clase de vínculo social o emocional”. Mellars, *The Neanderthal Legacy*, p. 381.

⁶⁴ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, París, Presses Universitaires de France, 1912.

⁶⁵ David Sloan, *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; “Testing Major Evolutionary Hypotheses about Religion with a Random Sample”, *Human Nature*, v. 16, n. 4, 2005, p. 382-409.

primeras prácticas funerarias no son sino extensiones, en el dominio de los muertos, de una actitud corrientemente asumida al interior de la sociedad de los vivos. La respuesta que entonces ofreceríamos a nuestros planteamientos iniciales sería que, si la conciencia de muerte hubiera de desencadenar el comportamiento religioso, entonces, tendríamos que contemplar la posibilidad de que la religión no fuera un fenómeno estrictamente humano.

Lo visto hasta ahora no demuestra, sin embargo, la emergencia de religión alguna, pues cualesquiera que sean las especies tratadas, las manifestaciones culturales que nos interesan siempre parecen ocurrir como hechos aislados —eventuales y esporádicos—. Observamos prácticas y deducimos creencias, lo que no notamos aún es la existencia de un sistema; tal parece que, para que esto último se conforme, todavía deberían tener lugar otros procesos.

MUERTE Y SISTEMA EL PALEOLÍTICO SUPERIOR EUROPEO

El paso del Paleolítico Medio al Superior, hace unos 45 000 años, está marcado por la llegada del *sapiens* a Europa y la aparición de conductas tecnológicas y simbólicas semejantes a las que caracterizan a las sociedades históricas; entre estas últimas destacan las siguientes: innovaciones técnicas en la manufactura de herramientas —predominio de las navajillas y uso intensivo del hueso o las astas de animales—; estandarización de las formas líticas; una más sistemática decoración corporal; intercambios a larga distancia; adelantos en las técnicas de caza —aparición del lanzadardos—; almacenamiento de excedentes, sobre todo en las regiones norteafricanas, y el ordenamiento distintivo de los lugares de ocupación en áreas de actividad reconocibles.¹ A ello se suma la propagación de estilos artísticos cuya continuidad se extiende por cerca de veinte mil años y un área geográfica tan extensa como la distancia entre Portugal y Moscú.

Lo llamativo es que, contrariamente a lo supuesto por los defensores de la ya citada “revolución cognitiva” (véase el segundo capítulo), la presencia de esta nueva clase de humanidad no parece haber supuesto el inmediato florecimiento de la cultura.² Estudios

¹ Ofer Bar-Yosef, “The Upper Paleolithic Revolution”, *Annual Review of Anthropology*, v. 31, 2002, p. 363-393; Eveline Seghers, “A Tale of Two Species: The Origins of Art and the Neanderthal Challenge”, *Evolutionary Studies in Imaginative Culture*, v. 2, n. 2, 2018, p. 84.

² *Neanderthalensis* y *sapiens* poseían industrias líticas propias y bien diferenciadas —los *sapiens*, el auriñaciense y los *neanderthalensis*, el chatelperroniense—, las dos utilizaban ornamentos corporales, la una y la otra extraían y usaban colorantes minerales, tanto en África como en Europa y Medio Oriente se habían sepultado esporádicamente restos mortuorios, y, en ambos casos, se habían realizado algunas formas de arte visual —sobre todo piezas incisas esquemáticas; lo cierto es que ninguna de las dos humanidades parece haber sido capaz de producir obras plásticas semejantes a las del Gravetiense y el Magdaleniense.

recientes demuestran que los procesos de innovación fueron más graduales de lo que se pensaba y debieron pasar algunos milenios antes de que esa “modernidad comportamental” se generalizara;³ se requirieron, de hecho, más de diez mil años para que se produjeran cavernas ornadas, como Chauvet-Pont-d’Arc, y suntuosas sepulcros, como las de Sunghir o Kostenki.

Es difícil reconstruir, en este momento, los procesos que llevaron a su desarrollo; el caso es que, para el Gravetiense, 31 000 a 22 000 AP, ya se reconoce en el arte la existencia de un sistema de representación bien definido. Lo mismo ocurre con las evidencias mortuorias; los datos correspondientes a los primeros tiempos del poblamiento *sapiens* de Europa son sumamente reducidos y variables, pero se alcanzan a observar ciertas regularidades en torno al periodo antes citado.⁴ Hemos visto ya que, tanto en el *sapiens* como en otras especies de homínidos, la aparición de conductas mortuorias sofisticadas ocurre a la par de otras prácticas culturales complejas, y lo mismo parece suceder en este caso; aquello que hubo de incidir en la proliferación del arte también debió influir en la más constante producción de contextos con restos de difuntos.

Siguiendo la propuesta de Riel-Salvatore y Gravel-Miguel,⁵ la muestra que conformamos a partir de los estudios previamente realizados en torno a las prácticas mortuorias fue dividida en dos periodos principales; el Paleolítico Superior Temprano —que comprende de 31 000 a 22 000 AP— y el Paleolítico Superior Tardío —de 18 000 a 12 000 AP; entre ellos existe un relativo vacío de evidencia

³ Nicolas Teyssandier y François Bon, “L’emergence de l’Aurignacien et son rôle dans le développement de la pensée symbolique”, *Préhistoire, Art et Sociétés*, v. 43, 2008, p. 7-16.

⁴ Se cuenta con apenas un entierro parcial, proveniente de la gruta de Oase, en Rumania, datado *c.* 36 000. Hasta ahora, no existe ninguna asociación entre restos humanos y las primeras representaciones artísticas. Parece que en el Auriñaciense el tratamiento de los difuntos no implicaba ninguna práctica que resultara en la conservación de los restos óseos a largo plazo.

⁵ Julien Riel-Salvatore y Claudine Gravel-Miguel, “Upper Paleolithic Mortuary Practices in Eurasia. A Critical Look at the Burial Record”, en Sarah Tarlow y Liv Nilsson Stutz (eds.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 305.

para la zona septentrional del continente, atribuido al cambio climático relacionado con la baja máxima de la glaciación, alrededor de 20 000 AP.⁶ Los registros correspondientes a nuestra primera fase son especialmente ricos en Europa oriental; los relativos a la

⁶ Las obras consideradas para la construcción de las tablas presentadas fueron: Paul Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, Londres/Nueva York, Routledge, 2011; Jörg Orschiedt, “Secondary Burial in the Magdalenian: The Brillenhöhle (Blaubeuren, Southwest Germany)”, *Revue d’Archeologie Préhistorique*, v. 14, 2002, p. 241-255; “Bodies, Bits and Pieces: Burials from the Magdalenian and the Late Paleolithic”, en Andreas Pastoors y Barbel Auffermann (eds.), *Pleistocene Foragers: Their Culture and Environment. Festschrift in Honour of Gerd-Christian Wenigen for his Sixtieth Birthday*, Mettmann, Neanderthal Museum (Wissenschaftliche Schriften des Neanderthal Museum 6), 2013, p. 117-132; José María Pérez Iglesias, “Restos fósiles en el Paleolítico Superior de la península ibérica”, *Arqueoweb*, v. 8, n. 2, 2007, p. 1-17, <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/8-2/perez.pdf> (consultada: 23 de enero de 2017); Dominique Gambier, “Les pratiques funéraires au Magdalénien dans les Pyrénées françaises”, en Jean Clottes y Henri Delporte (eds.), *Pyrénées préhistoriques: Actes du 118^e Congrès National des Sociétés Historiques et Scientifiques*, Paris, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifique, 1996, p. 263-278; Lawrence G. Straus et al., “‘The Red Lady of El Mirón’. Lower Magdalenian Life and Death in the Oldest Dryas Cantabrian Spain: An Overview”, *Journal of Archaeological Science*, v. 30, 2015, p. 1-4; Carmé Olària, “Origen y desarrollo del grafismo rupestre naturalista pospaleolítico en el Mediterráneo”, *Espacio, Tiempo y Forma*, v. 1, 2008, p. 181-190; João Zilhão, “Burial Evidence for the Social Differentiation of Age Classes in the Early Upper Paleolithic”, en Denis Vialou, Josette Renault-Miskovsky y Marylène Patou-Mathis (dirs.), *Comportements des hommes du Paléolithique Moyen et Supérieur en Europe: territoires et milieux*, Lieja, Presses Universitaires de Liège, 2005 (Études et Recherches Archéologiques de l’Université de Liège 111), p. 231-241; Riel-Salvatore y Gravel-Miguel, “Upper Paleolithic Mortuary Practices in Eurasia...” ; Gérard Quéchon, “Les sépultures des hommes du Paléolithique Supérieur”, *Préhistoire Française*, v. 1, n. 1, 1976, p. 728-733; Dominique Henry-Gambier, “Les sujets juvéniles du Paléolithique Supérieur d’Europe à travers l’analyse des sépultures primaires: l’exemple de la culture gravettienne”, en Francesc Gusi i Jener, Susanna Muriel y Carmen Rosa Olària Puyoles (eds.), *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia*, Castellón, Diputació de Castelló, Servei d’Investigacions Aréologiques i Prehistòriques, 2008, p. 331-364; Julien Riel-Salvatore y Geoffrey A. Clark, “Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronology in Contemporary Paleolithic Research”, *Current Anthropology*, v. 42, n. 4, 2001, p. 449-479; Vincenzo Formicola, “From the Sunghir Children to the Romito Dwarf. Aspects of the Upper Paleolithic Funerary Landscape”, *Current Anthropology*, v. 48, n. 3, 2007, p. 446-453; Vincenzo Formicola y Brigitte M. Holt, “Tall Guys and Fat Ladies: Grimaldi’s Upper Paleolithic Burials and Figurines in an Historical Perspective”, *Journal of Anthropological Sciences*, v. 93, 2015, p. 71-88; Jiří A. Svoboda,

segunda suelen ser más abundantes en el sur del subcontinente, sobre todo en Italia, España, Francia y Alemania. Entre uno y otro horizontes se notan además importantes cambios en el comportamiento sociodemográfico: una más alta densidad poblacional y un mayor sedentarismo.

Pese a lo anterior, también reconocemos una serie de elementos relativamente constantes tanto en los tratamientos mortuorios de los individuos como en sus representaciones; es por ello que podemos pensar ambos tiempos como variantes de una misma tradición. Son los elementos más constantes los que nos servirán de guía para el análisis y la interpretación.

Prácticas y patrones

La transición entre el Paleolítico Superior Temprano y el Tardío está marcada por importantes cambios tanto ambientales como sociales. Destacan la posibilidad de la recolonización de regiones que antes estuvieron cubiertas por el hielo gracias al aumento en las temperaturas, que caracterizó al Magdaleniense y el Epigrave-tiense, según la denominación usada en cada zona, y, aunado a ello, el visible aumento en la densidad demográfica.

Treinta y tres de los sitios conocidos para el Paleolítico Superior Temprano contienen restos humanos. Más de la mitad de las evidencias mortuorias, 54.5%, se ubica en espacios aparentemente habitacionales, sean cuevas, abrigos rocosos o campamentos a cielo abierto. Diecisiete de nuestros yacimientos cuentan con un solo individuo y, de entre los restantes, nueve presentan más de un depósito, los demás son colectivos. Todo esto sugiere que, a excepción de Předmostí, donde se han localizado veinte esqueletos fragmentados y completos, no parecen haberse creado espacios específicos para los muertos sino que, simplemente, se les depositaba en los mismos lugares que los ocupados por los vivos, mismos en los que, eventualmente, cabría la posibilidad de introducir nuevos cadáveres.

Cerca del 40% de los esqueletos completos o semicompletos de este periodo, se encuentra acompañado de ornamentos corporales —tocados, pendientes o vestimentas con conchas y dientes animales—; suponiendo que tales atributos se ligan al estatus y la identidad, bien podemos imaginar que, al menos temporalmente, los fallecidos hubieron de preservar una parte de su personalidad.

Los restos correspondientes al Paleolítico Superior Tardío son mucho más abundantes —al menos sesenta y dos sitios—. Aun cuando difícilmente pudiera hablarse de verdaderos cementerios, ahora se nota que la introducción de elementos esqueléticos en un determinado espacio es más reiterada ya que, además de contarse con sitios con cantidades relativamente elevadas de restos de difuntos —como la Grotte du Placard, con 24, e Isturitz, con 43—, existen algunos yacimientos en los que se ubica más de un depósito mortuario —tal es el caso de Neuwied-Irlich y Riparo del Romito—. Esto refleja, por supuesto, una densidad poblacional superior pero también una menor movilidad. En esta etapa se observa que la orientación hacia el ámbito doméstico en los depósitos de esqueletos completos y semicompletos es aún mayor, alcanzando el 80.6% de los ejemplares; la proporción de osamentas acompañadas de ornamentos personales disminuye, 19.6%, pero el porcentaje de individuos colocados en entierros colectivos se duplica en el paso de un periodo al otro, yendo del 16.6% al 38.7%. Considerando la posibilidad de que los depósitos múltiples remitan a individuos vinculados por parentesco, sobre todo cuando se trata mujeres e infantes —como en Ostuni, Sungir, Abri Pataud, Newied-Irlich y Abri Lafaye—, todo apuntaría a que, principalmente, en el horizonte más reciente, las inhumaciones primarias se asocian a la intención de hacer permanecer a los difuntos en el ámbito doméstico y familiar.

Contrastando con lo hasta ahora descrito, sobresale el hallazgo de una vasta cantidad de huesos aislados depositados generalmente al interior de cavernas profundas, más del 80% de los casos en ambos periodos. La pregunta que, entonces, surge es si estas dos clases de contextos reflejan etapas sucesivas de un mismo ritual o si, por el contrario, hubieron de coexistir dos diferentes formas de tratamiento mortuario.

En favor de la primera posibilidad, podemos mencionar la existencia de algunos individuos que, ubicándose en depósitos primarios, fueron localizados sin cráneo; esto se nota en Paviland, Dolni Věstonice, Lagar Velho y El Mirón. Siendo que en ninguna de tales osamentas se han registrado huellas de corte, podemos suponer que, primero, hubieron de inhumarse cadáveres completos y, luego, después de haberse descompuesto los tejidos blandos, se sustrajeron las piezas faltantes para trasladarlas a un sitio distinto. La cuestión es que, por plausible que suene esta hipótesis, hemos de considerar que cuatro ejemplares a lo largo de veinte mil años es demasiado poco para pensar en la existencia de un patrón, algo que llegó a ocurrir, una posibilidad, pero no una práctica frecuente. Lo más probable es que los restos disociados provengan de un procedimiento diferente, cuyo inicio desconocemos pero que hubo de resultar en su segmentación.

El número de entierros conocido es demasiado reducido para ser representativo de las poblaciones que tuvieron que ocupar el subcontinente en dicho periodo; por lo que, a falta de otras evidencias, es posible imaginar la existencia de tratamientos mortuorios cuyo resultado hubiera sido la dispersión e invisibilización de los cadáveres —entre éstos, podemos considerar la exposición de cuerpos, practicada por pueblos cazadores como los de Siberia, Norteamérica, Mongolia y Australia—. ⁷ Es posible, también imaginar

⁷ Baldwin Spencer y F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Nueva York, McMillan and Company, 1904, p. 145-150, 506-543; Bernard Moizo, *Mort et traitements du corps chez les aborigènes d'Australie*, tesis de doctorado en Etnología, Nanterre, Université de Paris X, 1983; William Thalbitzer, “Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l’âme et de la vie”, *Journal de la Société des Américanistes*, t. 22, n. 1, 1930, p. 93; Knud Rasmussen, *The Netsilik Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel/Nordisk Forlag, 1931, p. 220; Adrian Tanner, *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, Londres, C. Hurst and Company, 1979, p. 148, 153, 172; Sergei Kan, “Memory Eternal: Orthodox Christianity and the Tlingit Mortuary Complex”, *Arctic Anthropology*, v. 24, n. 1, 1987, p. 35; Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, selec. de textos y coordinación de la trad. de Roberto Martínez y Natalia Gabayet, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 42-51; Grégory Delaplace, *L’invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, París, École Pratique des Hautes Études, Centre d’Études Mongoles et

que un producto secundario de tales prácticas podrían ser los depósitos de dientes y huesos aislados que se han encontrado al interior de cuevas profundas.⁸ Parece claro que, al menos en algunos, hubo de esperarse que tales restos óseos terminaran completamente descarnados; esto se evidencia en los huesos con huellas de corte que se registran en siete sitios, tres tempranos y cuatro tardíos.⁹

De estar en lo correcto, tendríamos que, mientras unos cuantos se preservaban en los espacios habitacionales, y, por lo tanto sociales, en compañía de otros miembros del grupo y representando ocasionalmente algunos de sus atributos personales, la gran mayoría de los muertos hubo de terminar despojada de su unidad individual y dispersa en el entorno; son sobre todo los últimos reductos de tales personas los que habrían de alojarse en las cavernas. Sería casi una obviedad traer a colación las lógicas mortuorias descritas en el primer capítulo para decir que la primera de estas formas de tratamiento recuerda a la retención y la segunda, al alejamiento o reciclaje; la pregunta aquí es bajo qué principios tuvieron que desarrollarse estos procedimientos.

Sibériennes, 2009 (Colección Nord-Asie 1); Jean-Luc Lambert, *Sortir de la nuit: essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*, París, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes, 2003. Paul Pettitt no logró conformar una muestra de más de 400 individuos; esto último, por más reducida que fuera la población en aquel entonces, definitivamente no puede ser representativo de la cantidad de decesos ocurridos en un lapso de casi veinte mil años. Riel-Salvatore y Gravel-Miguel limitan su estudio a sólo 151 individuos distribuidos en 109 entierros; excluyen todos aquellos restos en los que no se aprecia una clara intención de enterramiento. Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 140-251. Riel-Salvatore y Gravel-Miguel, "Upper Paleolithic Mortuary Practices...", p. 305. Véase también Henry-Gambier, "Les sujets juvéniles du Paléolithique Supérieur", p. 340.

⁸ Estas son, como bien señala Pettitt, las evidencias más tempranas de comportamiento mortuario en Europa. Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 143-147.

⁹ Considerando que varios de los restos craneales muestran huellas de corte similares a las que produce el descarnado, diversos autores, como Pettitt y Orschiedt, han sugerido la práctica de una suerte de "doble enterramiento" en el que, tras la descomposición parcial de los tejidos blandos en un primer espacio, se habrían recuperado porciones de cráneos y mandíbulas para depositarlos en una "morada" definitiva —como pudiera haber sucedido en Maszycka, donde se localizaron 16 cráneos sin cuerpo. Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 220-225, 215-216; Orschiedt, "Bodies, Bits and Pieces...", p. 117.

De fragmentos y lugares

Una de las primeras cosas que se observan al aproximarnos a la plástica paleolítica es que las representaciones explícitas de la muerte humana son prácticamente inexistentes. Contamos con rostros de vagos contornos en los que se han querido ver “fantasmas”¹⁰ y escenas de persecución o enfrentamiento con grandes bóvidos;¹¹ pero, a excepción del “hombre herido” de Pech Merle, el “hombre muerto” de Cosquer y la silueta con posibles saetas de Cougnac,¹² no parece común que las imágenes sugieran el momento mismo de la defunción. Carecemos, además, de figuraciones de esqueletos, huesos o cuerpos en descomposición y no disponemos de ninguna representación explícita que pudiera ayudarnos a la plena reconstrucción de una escatología. Lo llamativo es que si ampliamos nuestra exploración más allá de nuestra especie, podemos notar que el tratamiento de los animales en el arte guarda cierta similitud; ahí tampoco es frecuente que se represente su deceso, no se observan escenas explícitas de cacería,¹³ y a excepción, tal vez, de los supuestos cráneos de caballo descarnados en el arte mobiliario de Teyjat y Mas d’Azil,¹⁴ no se conocen imágenes explícitas de cadáveres o cadaverización.¹⁵ Entre las especies representadas se observan tanto depredadores como presas pero, hasta ahora, no conocemos

¹⁰ Alberto Lombo Montañés, “Grotescos, máscaras y fantômes en el arte paleolítico. Análisis conceptual y revisión crítica”, *Pyrenae*, v. 46, n. 2, 2015, p. 7-29.

¹¹ André Léroï-Gourhan, *Prehistoria del arte occidental*, trad. de Miguel Llongueras, Barcelona, Gustavo Gili, 1969, p. 98, 240.

¹² *Ibidem*, p. 242; Jean Clottes, Jean Courtin y Luc Vanrell, *Cosquer redécouvert*, París, Seuil, 2005, p. 29.

¹³ Roberto Martínez y Larissa Mendoza, “¿Por qué los agricultores cazan y los cazadores no? Aproximaciones etnológicas a la ausencia de escenas cinegéticas en el arte paleolítico”, *Dimensión Antropológica*, v. 53, 2011, p. 7-41; “Mostrar y ocultar: el asunto de la caza en artes rupestres paleolíticos”, en *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, edición de Guilhem Olivier y Johannes Neurath, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017.

¹⁴ Alain Testart, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, París, Gallimard, 2016, p. 54, 56.

¹⁵ Resulta sumamente llamativo que, mientras en Indonesia se plasmaban escenas de caza totalmente explícitas hacia 44 000 AP (véase el segundo capítulo, “La unidad diversa. Un modelo taxonómico para las lógicas mortuorias”), en



Figura 2. Antropomorfo “enfrentado” a un bisonte.
Escena de Lascaux tomada de André Léroï-Gourhan, *Prehistoria del arte occidental*, trad. de Miguel Llongueras, Barcelona, Gustavo Gili, 1969, y redibujado por Elba Domínguez Covarrubias

ninguna escena de interacción entre ellas; el único ser que llega a aparecer siendo atacado es el humano —como en Lascaux, Roc-de-Sers y Villars, ante un bisonte, o en Péchialet y Mas d’Azil, por osos (véase la figura 2).¹⁶

Es, simplemente, como si las sociedades de aquel periodo hubieran querido silenciar la muerte en su arte; como si, para hablar de ella, hubieran recurrido a un lenguaje tan metafórico que hubiera terminado por volverla irreconocible. Esta primera impresión parece concordar con el aspecto final de la mayoría de los restos colocados en las cavernas, huesos dispersos humanos o animales cuya identidad, al cabo de un tiempo hubiera resultado imposible de establecer.

Los depósitos de segmentos anatómicos aislados se observan en ambos periodos pero se tornan mucho más abundantes en el más

Europa se hubiera tenido que esperar hasta el Epipaleolítico para que éstas aparecieran.

¹⁶ Léroï-Gourhan, *Prehistoria del arte occidental*, p. 236, 240, 242; Testart, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, p. 87, 102-103.

reciente, presentes en 33% de los sitios tempranos y en el 66% de los tardíos.¹⁷ Contrario a lo visto respecto de las inhumaciones primarias, en este caso la mayoría de los elementos óseos (cerca de 90% en las dos temporalidades) se ubica en espacios no habitacionales, carecen de cualquier tipo de ornamentos y, en lugar de presentarse en cuidadosos arreglos, suelen encontrarse dispersos o, incluso, revueltos con segmentos de otros humanos o animales. Más aún, si comparamos la manera en que se tratan estos restos con el modo en que se utilizaron los de presas animales, podemos encontrar un par de analogías; las piezas dentales de ambos pueden ser usadas como ornamentos personales —véanse por ejemplos los casos de Grotte des Hyènes, Bedehilac y La Combe—, y tanto los huesos de unos como los de los otros pueden figurar en arreglos mortuorios en las inhumaciones de los individuos más completos —como sucede en Sungir—. A ello se suma un par de fragmentos craneales, hallados en Isturitz, con grabados, un íbice y un motivo semicircular. Todo esto sugiere que, desde la perspectiva de las sociedades del Paleolítico Superior, un hueso sin carne ni atuendos está desprovisto de identidad y, por consiguiente, puede ser tratado de modo semejante sin importar si su origen es humano o animal. Diríase, así, que, si el entierro pretende preservar la personalidad de los difuntos, esta segunda práctica parece buscar su disolución.

Lo interesante, sin embargo, es que muchos de los restos referidos no sólo suelen aparecer en simples campamentos de caza sino, sobre todo, en los mismos lugares en los que se encuentra abundante arte parietal y mobiliario —lo que concierne a 18 de los 25 sitios con restos fragmentarios no sexados, 4 de 7 en los que contienen osamentas parciales identificadas como masculinas, 3 de 5 en las femeninas y 8 de 15 de los infantiles (véanse los cuadros 3 y 4). Ello, a nuestro parecer, implica que, al menos ocasionalmente, la elección de los lugares para el segundo depósito estuvo guiada por

¹⁷ Tal como señalan Orschiedt y Gambier, pese a las relativas similitudes entre el Gravetiense y el Magdaleniense o Epigravetiente, el segundo periodo se caracteriza por la amplísima presencia de restos humanos muy fragmentarios pues, tan sólo en Francia, de los 232 individuos identificados, únicamente el 5.6% está representado por esqueletos relativamente completos. Orschiedt, “Bodies, Bits and Pieces...”, p. 117; Gambier, “Les pratiques funéraires au Magdalénien...”, p. 268.

el carácter eminentemente significativo que le confirieron los signos que en ellos se ubicaban; y, en ese sentido, habríamos de suponer que los restos óseos aislados localizados hubieron de integrarse a los mismos discursos que los expresados por motivos plasmados sobre los objetos y los frisos parietales. Esto último parece verse reforzado por el hecho de que no sólo pueden encontrarse restos desarticulados en cuevas con pinturas y grabados sino que, como en el caso de las cuevas de Enlène, Isturitz, Tuc-d'Audoubert, Bédailhac, Le Portel, Pau, Montespan y Gargas, también se registran huesos humanos incrustados en las propias paredes rocosas.¹⁸

Difícilmente podríamos considerar que aquello que se plasma en las grandes cavernas es simplemente una copia del mundo natural pues, como bien señala Testart, en ellas no se muestran múltiples elementos del paisaje, no se presentan generalmente vegetales, no figuran múltiples especies zoológicas y no se representan escenas de la vida cotidiana.¹⁹ El arte parietal de las cuevas profundas se presenta como un medio dominado por animales naturalistas flotantes que se acumulan sobre la roca sin que las relaciones entre sí aludan necesariamente a una interacción.²⁰ En este ámbito inusual el ser humano figura de un modo muy distinto a como se le aprecia en las inhumaciones antes descritas: siempre desnudo y sin herramientas, aludido por sus segmentos, con rostros vagamente antropomorfos, o entremezclados con animales. Si contrastamos tales representaciones con las que se observan en las paredes de los abrigos rocosos y el arte mobiliario, podemos notar que las más exteriores y transportables suelen ser más completas y realistas. Todo pareciera, así, indicar que, salvo casos excepcionales, en el dominio de los animales, el ser humano sólo puede permanecer de modo difuso o fragmentario.²¹

¹⁸ Jean Clottes, *La vie et l'art des magdaléniens en Ariège*, París, La Maison des Roches, 1999, p. 298, 304-312.

¹⁹ Testart, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, p. 19, 44-45, 57, 106.

²⁰ Lo seguimos menos en su propuesta de ver a la cueva como una mujer y la posibilidad de que las especies animales plasmadas representen diferencias sociales al estilo totémico. Testart, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*.

²¹ La única posible excepción conocida es la de la muy tardía representación de personajes muy antropomorfos en las paredes de una cueva es Addaura, fechada hacia 11 000 AP. Léroï-Gourhan, *Prehistoria del arte occidental*, p. 289.

Llama la atención el hecho de que, entre todos los segmentos anatómicos que pueden aparecer aislados, tiendan a predominar partes de la cabeza —80% de nuestra muestra, en el periodo temprano, y 65%, en el tardío, está conformado por restos de cráneos, mandíbulas y piezas dentales. La cabeza es la parte en la que, en ambas fases, se registra mayor número de ornamentos²² y la que presenta mayor detalle en las representaciones pictóricas humanas. Las figuras antropomorfas de las plaquetas de La Marche parecen, al respecto, particularmente significativas pues, entre las 79 representaciones cefálicas que se conocen, 58 carecen de cuerpo y, de los 51 cuerpos figurados, 14 son acéfalos.²³ Más aún, notamos que en muchos de los motivos antropozoomorfos que se conocen la parte que denota la animalidad es justamente la testa.²⁴ La cabeza, así, aparece como una representación sinecdótica del ser en la que basta la figuración de tal parte para dar a entender la presencia de su persona. Lo que tales datos sugieren, en breve, es que un cuerpo desprovisto de cabeza ha dejado de ser una persona y que ahí donde se ubica la testa también reside la identidad.

Entonces, si un cuerpo desprovisto de cabeza deja de ser una persona humana, vale preguntarse: ¿qué devienen aquellos muertos cuyos cráneos y mandíbulas se depositan en las grandes cavernas ornadas?, ¿tuvieron simplemente que desvanecerse o, por el contrario, tuvieron que terminar por producir alguna forma de nueva vida?

Desgraciadamente, ninguna de las evidencias disponibles permite dar respuesta a esta interrogante; lo único que podemos afirmar es que, al parecer, los pueblos paleolíticos solían distinguir entre dos diferentes clases de muertos: aquellos minoritarios, cuyo destino —por sus méritos, la forma de su muerte o sus cualidades individuales—

²² Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 173-174, 176, 182, 183-185, 189-190, 198, 203-207, 237-238.

²³ Léon Pales y Marie Tassin de Saint Péreuse, *Les gravures de La Marche. 2: Les humains*, París, Centre National de la Recherche Scientifique/Ophrys, 1976; Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 217.

²⁴ Walpurga Antl-Weiser, “Behind Hides and Bones. Animals, Animal Representations and Therianthropes in Paleolithic Art”, *Annalen des Naturhistorischen Museums in Wien*, serie A, v. 120, 2018, p. 62-62. Véase también Eduardo Ripoll Perelló, “Las representaciones antropomorfas en el arte paleolítico español”, *Empúries*, v. 19-20, 1957-1958, p. 167-192.

habían de mantenerse íntegros y en contacto con los humanos vivos, y una amplia mayoría que habría de terminar fundiéndose en un universo animal en las profundidades de la tierra.²⁵

*Sexo y género bajo la lógica de la retención
 en el Paleolítico Superior Temprano*

La identificación de la edad y sexo de un individuo a partir de restos óseos aislados o fragmentarios presenta múltiples dificultades; no obstante, los pocos datos disponibles para este periodo muestran al respecto una distribución bastante equitativa, cinco infantes, tres adultos masculinos y tres adultos femeninos. La disposición de esqueletos semicompletos o con evidencias de inhumación intencional, sin embargo, parece variar considerablemente en función del sexo o el grupo etario de los individuos.

Lo primero que salta a la vista cuando comparamos las cualidades de las inhumaciones de ambos periodos es la existencia de muy pocas regularidades; es simplemente como si hubiera querido marcarse el carácter único de cada uno de ellos. Encontramos esqueletos flexionados y extendidos, colocados en fosos excavados o en cavidades naturales, cubiertos de piedras o huesos de animales, acompañados de abundantes ajuares o totalmente desprovistos de ellos, en sitios con arte mobiliario y parietal o en lugares que no atestiguan ninguna otra ocupación, con ornamentos o sin ellos,

²⁵ Por la explícita figuración de genitales, se reconoce en nuestra especie el binomio masculino-femenino, mientras en los zoomorfos sólo se llega a deducir el sexo por la presencia de caracteres secundarios; esto, al parecer, podría indicar un énfasis en la capacidad procreadora del humano frente al carácter asexual de las otras entidades zoológicas. Contrariamente a lo señalado por Juan F. Jordán Montés (“Zoofilia, alianzas sexuales con diosas y occisiones de jefes: escenas singulares en el arte rupestre postpaleolítico español”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, v. 24, 2004-2005, p. 67-68), nosotros no reconocemos ninguna escena de cópula entre humanos y animales; lo único que sí observamos es que algunas de las figuras sexuadas, incluyendo los antropozoomorfos, aparecen frente a animales —como en las ya referidas escenas de Lascaux, Roc-de-Sers y Villars, Pechialet, Trois Frères y Mas d’Azil. ¿Significa eso que, tras el deceso, la potencia generativa humana puede dirigirse hacia ese mundo animal plasmado en el arte?

etcétera. La singularidad del entierro se hace particularmente evidente en el caso de los depósitos múltiples; los esqueletos pueden encontrarse lado a lado, como en Krems-Wachtberg, con un individuo bocabajo, en Grotta dei Fanciulli, dos de lado mirando a un tercero, en Barma Grande, o uno sobre el otro, en Bonn-Oberkassel. Los individuos inhumados parecen, a veces, igualmente peculiares; algunos presentan malformaciones, como en Dolní Věstonice, Grotta dei Fanciulli o Sungir, en tanto otros parecen haber padecido patologías como esclerosis, en Grotta di San Teodoro; espondilitis, en Veneri Parabita, u osteofitosis, en Barma Grande.

Cuando nos aproximamos a los depósitos de restos humanos de este periodo, resulta notable la escasa presencia de esqueletos semicompletos de niños.²⁶ Dicha situación se torna aún más significativa cuando consideramos que, a excepción de la supuesta escena de parto de Grimaldi, no conocemos ninguna representación plástica obviamente infantil.²⁷ Pudiera atribuirse dicha ausencia a

²⁶ Formicola, “From the Sungir Children...”, p. 446; Riel-Salvatore y Clark, “Grave Markers...”, p. 455; Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 154-167; Dominique Henry-Gambier, “Les sujets juvéniles du Paléolithique Supérieur d’Europe à travers l’analyse des sépultures primaires: l’exemple de la culture gravettienne”, en Francesc Gusi i Jener, Susanna Muriel y Carmen Rosa Olària Puyoles (eds.), *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia*, Castellón, Diputació de Castelló, Servei d’Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques, 2008, p. 340. Pudiera pensarse que la escasa presencia de infantes en la muestra es simplemente resultado de la mayor fragilidad de sus restos; sin embargo, el hecho de que en los depósitos neanderthales muchas veces más antiguos (70 000 a 34 000 años) los menores alcancen un muy alto porcentaje más bien nos invita a pensar en un proceso de selección. Quéchon estima que, en el Paleolítico Superior, la mortalidad en infantes de menos de catorce años debió ser del 55%. Dafne Koutamanis, *The Place of the Neanderthal Dead. Multiple Burial Sites and Mortuary Space in the Middle Paleolithic of Eurasia*, tesis de maestría en Prehistoria, Leiden, Universidad de Leiden, 2012; Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 78-138; William Rendu et al., “Evidence Supporting an Intentional Neandertal Burial at La Chapelle-aux-Saints”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 111, n. 1, 2014, p. 81-86; Michael J. Walker et al., “The Excavation of Buried Articulated Neanderthal Skeletons at Sima de las Palomas (Murcia, SE Spain)”, *Quaternary International*, v. 259, n. 9, 2012, p. 7-21; Quéchon, “Les sépultures des hommes du Paléolithique Supérieur”, p. 730.

²⁷ Henry-Gambier, “Les sujets juveniles...”, p. 331; Alberto Lombo Montañés et al., “La infancia en el Paleolítico Superior: presencia y representación”, *El Futuro del Pasado*, n. 4, 2013, p. 47.

la posibilidad de que los menores simplemente no hayan sido vistos como personas —tal como sugiere Zilhão y se observa en los contemporáneos hadza, mbuti, inuit, selk'nam o andamanes;²⁸ pero su reiterada participación en la producción de arte parietal —al menos, en la impresión de manos en sitios como Gargas, Aldène, El Castillo, Cosquer y Pech-Merle—²⁹ y su depósito *post mortem* con la misma clase de elementos que los adultos nos invita a ver las cosas de otra manera.

De los doce individuos infantiles semicompletos que aparecen en nuestra muestra, nueve fueron localizados en sitios a cielo abierto con supuesto uso habitacional y más de la mitad de ellos se encontraron en sepulturas colectivas. Pareciera, así, que la inhumación de los menores se encontraba de algún modo vinculada con su permanencia en un ámbito doméstico familiar, algo que, tal vez, pudiera verse reforzado por el hecho de que un alto porcentaje de tales restos, 66%, haya sido ubicado en sitios con “venus paleolíticas” (véase el cuadro 3). Eso sin mencionar el hallazgo del entierro de un niño de alrededor de tres años de edad, ricamente ataviado, en el mismo espacio en que se localizaron veinticuatro figurillas femeninas en el sitio siberiano de Mal'ta.³⁰ Difícilmente pudiera considerarse que las “Venus” se encuentran asociadas a la muerte en general; lo que sí parece imaginable es que los decesos infantiles se hayan encontrado más vinculados que los de los mayores

²⁸ Zilhão, “Burial Evidence for the Social Differentiation...”, p. 235; Frank W. Marlowe, *The Hadza Hunter-Gatherers of Tanzania*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 2010, p. 52-57; Colin Turnbull, *La gente de la selva*, trad. de Bianca Southwood, Santander, Editorial Milrazones, 2011, p. 61; Thalbitzer, “Les magiciens esquimaux...”, p. 92-93; Martín Gusinde, *El mundo espiritual de los selk'nam*, Santiago de Chile, Serindigena Ediciones, 2008, p. 101; Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, Nueva York, Free Press Paperback, 1964, p. 109.

²⁹ Léroï-Gourhan, *Prehistoria del arte occidental*, p. 87; Leslie van Gelder, “Counting the Children: The Role of Children in the Production of Finger Fluting in Four Paleolithic Caves”, *Oxford Journal of Archaeology*, v. 34, n. 2, 2015, p. 120; Ian Morley, “New Questions of Old Hands: Outlines of Human Representation in the Paleolithic”, en Colin Renfrew e Ian Morley (eds.), *Image and Imagination. A Global Prehistory of Figurative Representation*, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 2007, p. 69, 74; Clottes, Courtin y Varell, *Cosquer redécouvert*, p. 2015.

³⁰ Olària, “Origen y desarrollo del grafismo rupestre...”, p. 412.

a lo que quiera que hayan simbolizado estas efigies.³¹ Al menos algunas de las figuras femeninas del Magdalenense también aparecen en sitios que contienen restos de pequeños; tal es el caso de Grotte du Roc Coubert, Mas d'Azil y Wilczyce.³²

El número de sujetos femeninos aparentemente inhumados es todavía más reducido, solamente ocho, pero se encuentra homogéneamente distribuido entre las grutas profundas y los sitios a cielo abierto; lo más destacable en este caso no es tanto la ausencia sino la amplia presencia de entierros colectivos (véase el cuadro 3). Las féminas en el arte de la época se caracterizan por una cierta tendencia al esquematismo (véase la figura 3). A excepción de la Damme de Brassepouy y los ejemplos siberianos, la mayor parte de las llamadas “Venus” suelen carecer de rasgos faciales definidos —si acaso llegan a tener ojos, como la de Dolní Věstonice—, a muchas les faltan manos y pies —no como la de Lespuge, que hasta soporta un cuerno de bóvido— y algunas, como la de Tursac, llegan incluso a verse reducidas a una silueta vagamente antropomorfa en la que sólo se destacan los senos y glúteos. En el arte parietal de sitios como Terme Pilat, Cussac y Pech Merle se reconocen cuerpos de mujeres que muchas veces terminan reducidos a un simple contorno de perfil.³³ Destacan, asimismo, las múltiples representaciones de vulvas que se han registrado en los frisos de Cellier, La Ferrassie, Castanet, Blanchard, Chauvet, Arcy-sur-Cure, Gargas, Pergouset, las plaquetas de Isturitz o los “medallones” de Kosten-

³¹ Svoboda, “The Upper Paleolithic Burial Area...”, p. 25.

³² Gerhard Bosinski, “Les figurations féminines de la fin des temps glaciaires”, en Norbert Aujoulat, Gerhard Bosinski, Valérie Feruglio y Andrzej Jacek Tomaszewski (eds.), *Mille et une femmes de la fin des temps glaciaires*, Les Eyzies-de-Tayac, Grandpalais, Musée National de Préhistoire, 2011, p. 49-71. Se han registrado figurillas femeninas de esta índole en una amplia variedad de contextos y tan sólo algunas de ellas han aparecido en sitios con uso funerario —las de Cussac, la Grotte du Pape, Abri Pataud, Dolni Věstonice, Krems-Hundssteig, Barma Grande, Kostenki y Předmostí.

³³ En las figuras femeninas, “los miembros torácicos faltan en el 45% de las esculturas y más del 70% de los grabados [...] Los miembros pélvicos están presentes más seguido pero, raramente, [se encuentran] detallados. No hay ejemplos de sujetos femeninos cuyos pies se encuentren bien precisados”. Jean-Paul Duhard, *Réalisme de l'image masculine paléolithique*, París, Éditions Jérôme Million, 1996 (Colección L'Homme des Origines), p. 132.



Figura 3. Esquematismo de la figura femenina. Tomado de Gerhard Bosinski, “Les figurations féminines de la fin des temps glaciaires”, en Norbert Aujoulat, Gerhard Bosinski, Valérie Feruglio y Andrzej Jacek Tomaszewski (eds.), *Mille et une femmes de la fin des temps glaciaires*, Les Eyzies-de-Tayac, Grandpalais, Musée National de Préhistoire, 2011, y redibujado por Elba Domínguez Covarrubias

ki.³⁴ Son, en todo caso, constantes la desnudez, la exaltación de caracteres sexuales —como senos, caderas y pubis—, la escasa presencia de ornamentos —que, en el mejor de los casos se limitan a tocados— y la aparente imposibilidad de su zoomorfización.³⁵ Por todo lo anterior, nosotros nos inclinamos a pensar que, más que figurarse mujeres concretas o ideales —como las diosas madres imaginadas por Lacalle Rodríguez o los “autorretratos” de McDermott—,³⁶ lo que se suele representar es lo femenino en general. La predominancia de los entierros colectivos parece tornarse más sig-

³⁴ Léroï-Gourhan, *Prehistoria del arte occidental*, p. 42, 62.

³⁵ Aunque en algunas como las de Lespuge y Mal'ta parecen notarse vestimentas.

³⁶ Raquel Lacalle Rodríguez, *Los símbolos de la prehistoria: mitos y creencias del Paleolítico Superior y del Megalitismo europeo*, Madrid, Almuzara, 2011, p. 118-169; LeRoy McDermott, “Self-Representation in Upper Paleolithic Female Figurines”, *Current Anthropology*, v. 37, n. 2, 1996, p. 227-275.

nificativa cuando se contempla esta tendencia a la abstracción pues, considerando que, más que tratarse de individuos se trata de la mujer como esquematización, no sería difícil pensar que, en ciertos discursos funerarios, se hubiera optado por definir a los personajes femeninos en función de sus relaciones con otros miembros de la sociedad —mujer, madre o hija de, etcétera.³⁷

Con veintiún individuos distribuidos en doce sitios, el grupo social de los adultos y adolescentes masculinos es el mejor representado en nuestra muestra. La cantidad de entierros individuales, doce, supera aquí a los colectivos y se observa una marcada preferencia por el depósito en cuevas; se nota incluso, que la mayoría de los esqueletos no acompañados, siete, se sitúa al interior de tales cavidades. Cinco de los treinta y tres sitios en los que se han registrado restos humanos gravetienses cuentan con arte parietal, sólo uno de ellos —Cussac, donde no se ha logrado sexar ningún individuo—³⁸ carece de esqueletos reconocidos como masculinos y tres de ellos —Les Garennes, Grotta del Caviglione y Grotta Paglicci— presentan exclusivamente elementos óseos identificados como pertenecientes a varones.³⁹ Son muy pocas las representaciones masculinas registradas para el periodo que ahora nos ocupa —y aún menos los elementos fálcos aislados— pero, a diferencia de las

³⁷ Ya Lévi-Strauss demostró ampliamente que el matrimonio tradicional es una relación de intercambio recíproco entre hombres por el intermedio de una mujer; esta última aparece, así, como una suerte de bien preciado —pues posibilita la reproducción del grupo— cuyo don y contradón permite el establecimiento de alianzas mediadas por las relaciones que los distintos colectivos mantienen con ella —dos hombres se vuelven, por ejemplo, cuñados gracias a que uno es marido de la mujer que es hermana del otro—. Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales de parentesco*, trad. de Marie Thérèse Cevasco, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998.

³⁸ Norbert Aujoulat *et al.*, “La grotte ornée de Cussac — Le Buisson-de-Cadouin (Dordogne): premières observations”, *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, v. 99, n. 1, 2002, p. 129-137.

³⁹ Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 176; Monica Vintilă, “Aspetti inediti dell’arte paleolitica italiana”, *Anales d’Université Valahia Târgoviște*, v. 8-9, 2006-2007, p. 219-232. Los entierros directamente asociados a arte parietal son muy raros; lo que nuestra muestra refleja es la simple coincidencia en ambas clases de registros en un mismo espacio, algo que por su recurrencia no parece ser casual. Riel-Salvatore y Gravel-Miguel, “Upper Paleolithic Mortuary Practices...”, p. 327.

femeninas, todas ellas se destacan por una marcada singularidad; tal es el caso del hombre-león de Hohlenstein y los antropomorfos de Pechialet, Sous-Grand-Lac y los Casares, que muestran cierto detalle en las facciones del rostro.⁴⁰ A ello se suman la “marioneta” de Brno II, una escultura en marfil de mamut directamente localizado al interior del entierro simple de un individuo masculino,⁴¹ y el rostro vagamente humano que, junto a la impresión de una mano en negativo, se ubicó en proximidad a los restos óseos de un supuesto varón en Les Garennes.⁴²

Entonces, si tenemos que, tanto en el tratamiento funerario como en la gráfica rupestre, tiende a subrayarse una cierta singularidad masculina —sea por la individualidad de los depósitos o la especificidad de sus figuraciones— y que, aunque muy pocas veces se observe la efectiva coocurrencia, dicha clase de difuntos ha sido mayoritariamente registrada en los mismos tipos de espacios en los que se encuentra el arte parietal —las cavernas—, ¿podemos imaginar que los enterramientos de varones forman parte del mismo género de discursos que los propagados a través de pinturas y grabados? Es de sobra conocido que, en el arte paleolítico europeo, las representaciones de animales ocupan un lugar central y, desde hace casi cien años, se les ha relacionado con las ritualidades ligadas a la cacería.⁴³ Considerando que, en la muestra disponible para este periodo, los individuos seniles son sumamente infrecuentes,⁴⁴

⁴⁰ Duhard, *Réalisme de l'image masculine paléolithique*, p. 55-128; Adeline Schesch, “Five Anthropomorphic Figurines of the Upper Paleolithic: Communication Through Body Language”, *Mitteilungen der Gesellschaft für Urgeschichte*, v. 22, 2013, p. 75; Brigitte Delluc y Gilles Delluc, “La grotte ornée de Sous-Grand-Lac (Dordogne)”, *Gallia Préhistoire*, t. 14, fas. 2, 1971, p. 246; Javier C. Angulo y Marcos García-Díez, “Male Genital Representation in Paleolithic Art: Erection and Circumcision before History”, *Urology*, v. 74, n. 1, 2009, p. 11.

⁴¹ Martin Oliva, “The Brno II Upper Paleolithic Burial”, en Wil Roebroeks, Margherita Mussi, Jiří Svodoba y Kelly Fennema (eds.), *Hunters of the Golden Age. The Mid Upper Paleolithic of Eurasia (30 000-20 000 BP)*, Leiden, University of Leiden, 2000, p. 143-153.

⁴² Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 153.

⁴³ Henri Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal. Les cavernes ornées de L'âge du Renne*, Paris, Éditions Max Fourny Art et Industrie, 1985; Henri Bégouën, “Les bases magiques de l'art préhistorique”, *Scientia*, v. 1, 1939, p. 202-216; Martínez y Mendoza, “¿Por qué los agricultores cazan...”.

⁴⁴ Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 139-214.

podemos pensar que los varones a los que se elegía “retener” en los espacios funerarios eran aquellos que morían en edad productiva y que, por consiguiente, tuvieron que desempeñarse principalmente como cazadores. ¿Sería entonces descabellado suponer que a algunos de los cazadores se les estuviera procurando integrar en ese medio animalista recreado que conforman las cavidades ornadas? Es difícil saberlo pero, al menos, podemos señalar en favor de nuestra hipótesis que las pocas muertes que posteriormente fueron representadas de manera más o menos explícita corresponden todas a personajes afrontados a animales —como en Lascaux, Roc-de-Sers y Villars, ante un bisonte, o en Pechialet y Mas d’Azil, que parecen atacados por osos— o vinculados a objetos punzocortantes —como los “hombres heridos” de Cognac— (véase la figura 4).⁴⁵

En todo caso, lo que sí sugieren nuestros escasos datos es la existencia de tratamientos diferenciales acordados a distintos grupos sociales. La escasez de restos infantiles y nula representación gráfica de los menores nos hace contemplar la posibilidad de que se les acordara, al menos ocasionalmente, un destino distinto al de los mayores. El contraste más evidente, sin embargo, es el que se observa entre las disposiciones de las mujeres y los varones adolescentes y adultos pues, si las primeras parecen más frecuentes en el discurso pictórico que en el mortuorio, con los segundos aparenta ocurrir exactamente lo contrario. Creemos reconocer, en ambos casos, una cierta intención de hacer perdurar algo de uno u otro género —sea plasmando sus imágenes en soportes notablemente duraderos o resguardando sus restos en sitios significativamente elegidos—; la diferencia radica en que, mientras en los varones se nota una tendencia a la individuación, a las féminas parece haberseles tratado de manera más genérica. En lo tocante a la relación entre muerte y arte, parece claro que en el presente periodo los difuntos se encontraban mucho más estrechamente vinculados con la producción mobiliaria que con la parietal. Así, aun cuando llegan a registrarse algunos huesos en las cavernas ornadas, resulta mucho más frecuente que los esqueletos semicompletos

⁴⁵ Léroï-Gourhan, *Prehistoria del arte occidental*, p. 236, 240, 242; Testart, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, p. 87, 102-103.



Figura 4. *Hombre herido*, de Pech Merle.
Tomado de Léroï Gourhan, *Prehistoria del arte occidental*,
y redibujado por Elba Domínguez Covarrubias

inhumados se encuentren asociados a multitud de objetos transportables, tal como sucede con el uso de pigmento de ocre rojo, los ornamentos personales y las eventuales figurillas zoomorfas y femeninas del triple entierro de Dolní Věstonice, el triple de Sunghir y el doble infantil de Krems. Considerando la coexistencia de múltiples cuevas con motivos parietales en las que no se han localizado humanos, podemos imaginar que, en la lógica gravetiense, tuvieron que coexistir dos diferentes géneros de arte: uno sobre todo generado para los vivos, el parietal, y otro, el mobiliario, que también podía ser compartido con los muertos.

Sexo y género bajo la lógica de la retención en el Paleolítico Superior Tardío

La cantidad de individuos infantiles reconocibles a través del hallazgo de restos esqueléticos fragmentarios o completos en esta época es notablemente superior a la de la antecedente pues, si en el Gravetiense las osamentas de los menores conformaban menos

de un tercio de las de los adultos, para el Paleolítico Superior Tardío éstas se elevan hasta el 38.6%. Aun sin alcanzar un porcentaje tan elevado como el de los mayores —como se verá adelante—, se observa que la proporción de fragmentos de pequeños registra un aumento —llegando al 47% de la muestra—; y la presencia de esqueletos casi completos en depósitos colectivos ahora alcanza el 50%. La distribución de los huesos de infantes experimenta, asimismo, mayor semejanza respecto de la de los adultos pues, como en tal caso, el porcentaje más elevado de nuestra muestra se ubica en los abrigos rocosos —40% de los menores y 50% de los mayores—, alrededor de un tercio en cuevas —30% de los chicos y 40% de los adultos— y la porción más pequeña en sitios a cielo abierto —30% de los infantes y 10% a 20% de los mayores según el sexo— (véase el cuadro 6).⁴⁶ Se nota, en breve, que hacia el Paleolítico Superior Tardío comenzaron a acordarse a los menores tratamientos mortuorios más similares a los de los adultos; esto, asociado a la posible aparición de figuraciones gráfico-rupestres infantiles (véase la figura 5), sugiere una serie de cambios sociales que, de algún modo, habrían terminado por otorgar a los chicos un estatus más cercano al del resto de las personas.⁴⁷

El cambio en el tratamiento de los restos de mujeres parece, por el contrario, menos acentuado ya que, aunque ahora el mayor porcentaje se ubica en abrigos rocosos, 54%, siguen siendo relativamente escasas —19 individuos distribuidos en 15 sitios frente a

⁴⁶ Olària, “Origen y desarrollo del grafismo rupestre...”, p. 387-427; Pettitt, *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, p. 139-260; Riel-Salvatore y Gravel-Miguel, “Upper Paleolithic Mortuary Practices...”, p. 303-346; Orschiedt, “Bodies, Bits and Pieces...”, p. 119-122.

⁴⁷ Lombo Montañés *et al.*, “La infancia en el Paleolítico Superior: presencia y representación”, p. 45-47; Testart, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, p. 99-101. Basándose en las proporciones corporales, la talla respecto de otras figuras y variados detalles anatómicos, Lombo Montañés suponen haber identificado 32 posibles representaciones infantiles en el arte rupestre paleolítico. Tales motivos, según ellos, “normalmente se localizan formando parte de una composición más elaborada en la que se registran figuras femeninas [...] En ningún caso (tal vez en la ‘escena’ de La Vache) se documenta la presencia de individuos adultos masculinos”. Véase también Jean Clottes, Henri Delporte y Dominique Buisson (coords.), *La grotte de La Vache (Ariège). Les occupations du Magdalénien. Catalogue*, Saint-Germain-en-Laye, Musée des Antiquités Nationales, 2003, v. I, p. 360-361.



Figura 5. Posibles infantes plasmados en las plaquetas de La Marche. Fotografía tomada de Léon Pales y Marie Tassin de Saint Péreuse, *Les gravures de La Marche. 2: Les humains*, París, Centre National de la Recherche Scientifique/Ophrys, 1976, y redibujada por Elba Domínguez Covarrubias

23 masculinos— y el grueso de la población continúa apareciendo en depósitos colectivos —en 6 de 11 entierros—, preferentemente, acompañados de adultos varones (véase el cuadro 4). En el arte, sin embargo, se nota una explosiva proliferación de motivos femeninos; en Francia se han registrado más de dos centenares de ellos⁴⁸ y tan sólo en el sitio alemán de Gönnersdorf se han localizado alrededor de cuatrocientos.⁴⁹ Conocemos una única representación antropozoomorfa para el periodo —aquél propulsor en asta de reno, conocido como La Venus de las Caldas, que presenta un cuerpo de

⁴⁸ Belén Carmona González, *La representación de la mujer en el Paleolítico de la península ibérica*, trabajo final de grado de Arqueología, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2014, p. 14.

⁴⁹ Bosinski, “Les figurations féminines...”, p. 51.

mujer con cabeza de cierva.⁵⁰ También en arte mobiliario se han registrado figuras completas, con rostro y adornos corporales, en las cuevas de La Marche y Laugerie Base,⁵¹ y otras sumamente detalladas, pero sin faz, en el abrigo de la Madeleine des Albis.⁵² Las siluetas esquemáticas, cuya representación se limita a las caderas, el pubis y los pechos, son sumamente frecuentes y se presentan en sitios tan variados como La Roche-Lalinde, Gönnersdorf, Niaux, Fronsac, Parpalló, La Vache, Les Combarelles, Llonín, La Pasiega, Ardales, Ermita del Calvario, Petersfels, Niederbieber y Andernach.⁵³ Igualmente numerosas son, por último, las vulvas y triángulos púbicos; entre la amplia variedad de expresiones comprendidas, vale citar los casos de Le Gouy, Les Combarelles, Commarque, Roucadour, Fronsac, Cazelle, Lussac-les-Chateaux, Planchard, Bédeilhac, Micolón, La Luera, Oelknitz, La Marche, Saint-Cirq, Tito Bustillo y El Castillo.⁵⁴ Así, aunque se conserva una tendencia a plasmar más lo femenino que a las féminas como tales, también parece innovarse al distribuir inequitativamente la abstracción y la completitud de la mujer en los diferentes soportes y espacios. Las figuras más íntegras y detalladas se presentan exclusivamente en arte mobiliario y las mucho más abundantes representaciones esquemáticas o fragmentarias aparecen tanto en objetos transportables como sobre las paredes de las cavernas.

⁵⁰ María Soledad Corchón Rodríguez, “Últimos hallazgos y nuevas interpretaciones del arte mueble paleolítico en el occidente asturiano”, *Complutum*, v. 5, 1994, p. 252.

⁵¹ Léroï-Gourhan, *Prehistoria del arte occidental*, p. 250; Pales y Tassin, *Les gravures de La Marche*, p. 56-61.

⁵² Léroï-Gourhan, *Prehistoria del arte occidental*, p. 260; Testart, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, p. 102-103.

⁵³ Léroï-Gourhan, *Prehistoria del arte occidental*, p. 196, 262; Testart, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, p. 145, 163-164, 203, 203, 215; Valentín Villaverde Bonilla, *Arte paleolítico de la Cova del Parpalló: estudio de la colección de plaquetas y cantos grabados y pintados 1*, Valencia, Diputació de València/Servei d'Investigació Prehistòrica, 1994, p. 213; Clottes, Delporte y Buisson, *La grotte de La Vache (Ariège)*, v. I, p. 385; Carmona, *La representación de la mujer*, p. 33-35, 41-42; Bosinski, “Les figurations féminines...”, p. 52.

⁵⁴ Léroï-Gourhan, *Prehistoria del arte occidental*, p. 226, 262; Carmona, *La representación de la mujer*, p. 25; Testart, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, p. 100-101, 149-154, 342.

En nuestra muestra, los restos sexados como masculinos representan un total de 23 individuos distribuidos en 17 sitios. La preferencia por la inhumación en abrigos rocosos parece igualmente presente en los adultos y adolescentes varones ya que, de los 17 individuos que parecen haber sido sepultados, 9 fueron localizados en esta clase de oquedades —en orden descendente—, siguen los depósitos en cavernas con 7 y los colocados en sitios a cielo abierto con sólo un ejemplo. Los entierros individuales son ligeramente más comunes que los colectivos —5 contra 4—, pero el número de individuos en depósitos múltiples es considerablemente más elevado —11 versus 6—; casi todas las inhumaciones de esqueletos más o menos completos han sido encontradas en espacios de supuesto uso habitacional, mas se nota que los entierros individuales son ligeramente más frecuentes en covachos rocosos —4 frente a 2 en cuevas— (véase el cuadro 4). Las representaciones claramente masculinas, aunque menos escasas que en el Gravetiense, todavía están lejos de ser tan abundantes como las femeninas. El número de formas fálicas disociadas apenas se acerca a la cuarentena y resultan mucho más comunes en el arte mobiliario que en el parietal —alrededor de 30 contra una decena—.⁵⁵ Por la presencia de caracteres sexuales secundarios, cuatro de las cabezas aisladas de las plaquetas de La Marche han podido ser reconocidas como masculinas; estos mismos rasgos son igualmente visibles en piezas mobiliarias de sitios como Laugerie-Basse e Isturitz.⁵⁶ Se observan personajes antropozoomorfos sobre todo en arte parietal; tal es el caso del hombre con cabeza de ave de Lascaux y Los Casares, los tres hombres-bóvido que suman Gabillou y Trois Frères, y, en la última cueva, aquel célebre ser compuesto conocido como *le sorcier*. Encontramos, para terminar, un cierto número de figuras vagamente antropomorfas cuyo sexo es claramente identificable por la visibilidad de sus miembros; éstas se distribuyen de manera más o menos homogénea a través de los diferentes soportes —tales son los casos de la imágenes de Gourdan, Saint-Cirq, Hornos de la Peña, Marsoulas, Isturitz, Les Combarelles, La Madeleine, Enlène,

⁵⁵ Duhard, *Réalisme de l'image masculine paléolithique*, p. 55-128.

⁵⁶ Pales y Tassin, *Les gravures de La Marche*, p. 20-25, 80-81.

Murat y La Colombière.⁵⁷ Lo llamativo es que, pese a su relativa multiplicación, las representaciones masculinas siguen siendo sumamente distintas de las femeninas; pueden presentarse como un simple falo, reducirse en una suerte de retrato a su sola cabeza, zoomorfizarse o difuminar sus cualidades, pero hasta el momento no hay nada que se asemeje a las muy comunes figuraciones de torsos acéfalos de féminas de perfil, no aparecen formando series y cada una de sus figuraciones se mantiene marcadamente singular —no hay dos motivos idénticos.⁵⁸

Vemos, en contraste con los datos del Paleolítico Superior Temprano, que, más que reconocerse una drástica modificación en los contenidos, se observa una cierta variación de tono; las diferencias entre los distintos sectores sociales que podemos reconocer —sea en el arte o las disposiciones de los restos humanos— son *grosso modo* las mismas pero ahora se encuentran en cierta forma atenuadas. Todos los grupos y de género parecen haber sido susceptibles de ser preservados al interior de la colectividad; la diferencia estriba en el modo en que cada uno de ellos es retenido, sea individualmente o por sus vínculos. Puede ser que las distinciones entre las sepulturas reflejen las diferencias que existieron entre las personas en vida o que las singularidades en las inhumaciones no hagan más que señalar distinciones adquiridas tras la muerte; lo que se observa, cualquiera que sea el caso, es que las formas de lo social se prolongan en el dominio de la muerte.

Cambio de tiempos

Las informaciones discutidas son escasas y diversas; pese a ello, hemos podido identificar dos formas generales de tratamiento de los difuntos; la inhumación y la fragmentación. Su ubicación en entornos domésticos recurrentemente ocupados y el reiterado depósito de ornamentos personales sugieren que la primera de estas prácticas hubo de encontrarse ligada a cierta noción de retención,

⁵⁷ Duhard, *Réalisme de l'image masculine paléolithique*, p. 55-128.

⁵⁸ Testart, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, p. 167.

es decir, la idea de que algo de aquéllos debe de permanecer en el entorno social. La ausencia de tales indicios y su preferente situación en espacios frecuentados pero no habitados apuntan hacia la vinculación del segundo de los procedimientos con la lógica de la disolución, sea cual fuere su destino; todo apunta a que las personas fragmentadas tuvieron que dejar de existir como tales en la colectividad. Los restos segmentados en el periodo más tardío ocurren sobre todo en los espacios con abundante arte parietal; de ello se deduce la incorporación de tal clase de fallecidos a la misma clase de temática que las tratadas en el discurso pictórico. La forma en que se trata a los muertos sepultados de diferentes grupos de edad y sexo mantiene cierta coincidencia con el modo en que se presenta a los miembros de tales categorías sociales en el ámbito de la imagen; de modo que la escasez de inhumaciones infantiles concuerda con la casi total ausencia de sus representaciones, la singularidad de las figuraciones de varones tiene eco en la tendencia al depósito individual en el mismo sexo y la infrecuente individuación de los motivos femeninos parece encajar con la preferencia por colocar a las mujeres en entierros múltiples. Todo apunta, pues, a que, al menos en cierta forma, algunas diferencias sociales tuvieron que servir de modelo para la diversidad de construcciones discursivas en el ámbito mortuario.

Ese esquema general parece haber mantenido cierta vigencia a lo largo del amplísimo periodo que nos ocupa; las modificaciones, reconocidas parecen, sin embargo, sumamente reveladoras.

El aumento en el número de restos en el paso del Paleolítico Superior Temprano al Tardío sugiere una más alta densidad poblacional y el uso reiterado de los mismos espacios para el depósito de restos humanos parece indicar, por su parte, un mayor sedentarismo. La menor presencia de ornamentos en los entierros y la mayor homogeneidad en los tratamientos otorgados a los miembros de distintos grupos de edad y género, por su parte, apuntan a una menor diferenciación ante el deceso entre los individuos, mientras que el aumento en los depósitos múltiples pudiera indicar el énfasis en las relaciones interpersonales. De modo que, si antes se ponía en relieve el carácter único de los muertos inhumados, en el Paleolítico Superior Tardío, en lo que más parece hacerse hincapié

es en los vínculos entre los fallecidos, sus comunidades y los espacios por ellas ocupados.

El paso del Pleistoceno al Holoceno implicó en el subcontinente europeo, además del aumento en la temperatura, el remplazo de múltiples especies animales y vegetales; algunas estepas se transformaron en bosques, desaparecieron grandes mamíferos y, con el deshielo, quedaron inundadas grandes extensiones de tierra. Entre las adaptaciones elegidas por las poblaciones de la época destaca la diversificación en la explotación de los recursos; ello conllevó a una aún menor movilidad y, a la larga, a un proceso de regionalización.

Sin embargo, algunas de las formas comportamentales del Paleolítico Superior también parecen guardar cierta continuidad con las que se registran en el Mesolítico, igualmente llamado Epipaleolítico.

En el arte del Levante español, ahora dominado por la escena, las representaciones del deceso humano siguen siendo infrecuentes y, en los raros casos en los que aparece, siempre se ubica en relación con eventos violentos, sobre todo batallas —tales como los que se observan en la Cueva del Civil, Cingle de la Gasulla y Cueva de Roure—. ⁵⁹ Como en el periodo anterior, aquí la población

⁵⁹ Francisco Jordá Cerdá, “La sociedad en el arte rupestre levantino”, *Saguntum: Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia*, n. 11, 1975, p. 159-184; Carmé Olària, “Restos y tumbas infantiles y juveniles en la prehistoria europea: del Musteriense al Mesolítico”, en Francesc Gusi i Jener, Susanna Muriel y Carmen Rosa Olària Puyoles (eds.), *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia*, Castellón, Diputació de Castelló, Servei d’Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques, 2008, p. 387-472. Se encuentran evidencias de violencia intraespecífica en múltiples depósitos mortuorios del subcontinente. Jörg Orschiedt, “The Head Burials from Ofnet Cave: An Example of Warlike Conflict in the Mesolithic”, en Mike Parker Pearson y I. J. N. Thorpe (eds.), *Warfare, Violence and Slavery in Prehistory*, Oxford, BAR, 2005 (International Series 1374), p. 67-73; Mirjana Roksandic, “Violence in the Mesolithic”, *Documenta Praehistorica*, v. 33, 2006, p. 165-182. Aunque en un estilo más esquemático, también en los petrograbados escandinavos del Mesolítico Tardío son comunes las figuras animales, es asimismo frecuente verlos interactuando con antropomorfos en escenas que posiblemente remitan a actividades cinegéticas; más relevante aún, en algunos sitios noruegos, como Ausevik y Vingen, se observan figuraciones de cuerpos esqueléticos o en proceso de esqueletización. Trond Lødøen, “Concepts of Rock in Late Mesolithic Western Norway”, en Joakim Goldhahn, Ingrid Fuglestad y Andrew Jones (eds.), *An Offprint from Changing Pictures. Rock Art Traditions and Visions in Northern Europe*, Oxford/Oakville, Oxbow Books, 2013, p. 35-47; “Treatment of Corpses, Consumption of the Soul and Production of

existente también parece estar subrepresentada en el registro arqueológico mortuario. Es común que se localicen elementos óseos aislados o fragmentarios y, ocasionalmente, se observan en ellos huellas de corte o marcas de exposición al fuego, lo que sugiere la práctica de la excarnación; dicha forma de tratamiento parece haber sido tan común que, incluso, se ha llegado a proponer que ésta era la más recurrente. Al menos ocasionalmente, como en Vedbæk, Dinamarca, algunos restos parecen haber sido utilizados como ornamentos.⁶⁰ Tales evidencias coexisten con la de la inhumación, donde se conocen tanto entierros individuales como colectivos acompañados de adornos de concha o dientes de animales, estarcidos de ocre y asociados a restos de fauna. Las sepulturas pueden ocurrir aisladas o formando grupos de cinco a diez y se les encuentra tanto en espacios habitacionales como en sitios cuya función parece haber sido exclusivamente funeraria.

La gran innovación del periodo consiste, sin embargo, en la aparición de los verdaderos cementerios; entre éstos sobresalen los de Skateholm y Vedbæk, en Escandinavia; Vasyliievka y Volos'ke, en Europa del Este; Aveline's Hole, en Gran Bretaña, y El Collado, en la península ibérica, donde llegan a encontrarse decenas y hasta un centenar de esqueletos.⁶¹ Pese a las notables diferencias entre

Rock Art: Approaching Late Mesolithic Mortuary Practises Reflected in the Rock Art of Western Norway”, *Fennoscandia Archaeologica*, v. 32, 2015, p. 79-99.

⁶⁰ Timothy Taylor, *The Buried Soul: How Humans Invented Death*, Boston, Beacon Press, 2002, p. 22; Lødøen, “Treatment of Corpses...”, p. 86; Erik Brinch Petersen, “Afterlife in the Danish Mesolithic. The Creation, Use and Discarding of ‘Loose Human Bones’”, en Judith M. Grünberg, Bernhard Gramsch, Lars Larsson, Jörg Orschiedt y Harald Meller (eds.), *Mesolithic Burials. Rites, Symbols and Social Organisation of Early Postglacial Communities*, Halle, Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte, 2016, p. 47-62; Juan V. Morales Pérez *et al.*, “Funerary Practices or Food Delicatessen? Human Remains with Anthropogenic Marks from the Western Mediterranean Mesolithic”, *Journal of Anthropological Archaeology*, v. 45, 2017, p. 115-130. Tan sólo en Dinamarca se han localizado cerca de cuatrocientos individuos representados por huesos dispersos en cien sitios. Brinch, “Afterlife in the Danish Mesolithic...”, p. 47. Tal vez el ejemplo más espectacular sea el del depósito de cráneos de 38 individuos en un mismo foso. Orschiedt, “The Head Burials from Onfnet Cave...”.

⁶¹ Svetlana V. Oshibkina, “Mesolithic Burial Grounds and Burial Complexes in the Forest Zone of Eastern Europe”, *Anthropology and Archaeology of Eurasia*, v. 46, n. 4, 2008, p. 46-70; Philippe Crombé y Erick Robinson, “European Meso-

los individuos, tales conjuntos de depósitos mortuorios sobresalen por su relativa homogeneidad interna; sólo como ejemplo, podemos mencionar el caso de los cementerios de Skateholm I y II, donde, aun cuando se encuentren esqueletos sedentes, bocabajo e, incluso, cremados, la gran mayoría parece haber sido colocada en decúbito dorsal extendido.⁶²

Contrastando lo descrito con la situación prevaleciente en el Paleolítico Superior, donde las diferencias entre individuos se acentuaban más que las diferencias entre los grupos, podemos ver que la creación de espacios reservados a los muertos tiene varias implicaciones: establece una distinción respecto de los difuntos de los otros —distintos en su acomodo y distintos en su ubicación—, expresa la unidad de la comunidad —misma disposición, mismo sitio—, marca los vínculos del colectivo con territorio ocupado y conforma una suerte de frontera respecto de los miembros vivos de la misma sociedad. Entonces, si, como imaginamos, la dispersión de los restos se asocia a la disolución de los muertos y su preservación a su retención, tendríamos que, cuanto más se diferenciaban las sociedades mesolíticas entre sí, mayor esfuerzo hubo de haber por mantener socializados a los miembros fallecidos del propio colectivo. ¿Será que preservamos a nuestros difuntos justamente para distinguirnos de los otros? Tal vez, esto pueda tornarse más claro al examinar otro ejemplo.

lithic: Geography and Culture State of Knowledge and Current Debates”, en Claire Smith (ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, Nueva York, Springer, 2014; Juan F. Gibaja *et al.*, “The Emergence of Mesolithic Cemeteries in SW Europe: Insights from El Collado (Oliva, Valencia, Spain) Radiocarbon Record”, *PLoS One*, v. 1, n. 10, 2015, p. 1-18; Brinch, “Afterlife in the Danish Mesolithic...”; Jörg Orschiedt, “The Late Upper Palaeolithic and Earliest Mesolithic Evidence of Burials in Europe”, *Philosophical Transactions B*, v. 373, 2018, p. 7-8.

⁶² Lars Larsson, “Some Aspects of Mortuary Practices at the Late Mesolithic Cemeteries at Skateholm, Southernmost Sweden”, en Judith M. Grünberg, Bernhard Gramsch, Lars Larsson, Jörg Orschiedt y Harald Meller (eds.), *Mesolithic Burials. Rites, Symbols and Social Organisation of Early Postglacial Communities*, Halle, Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte, 2016, p. 175-184.

REINVENTAR LA MUERTE PRÁCTICAS MORTUORIAS EN EL POBLAMIENTO DE AMÉRICA

ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ
LUIS FERNANDO NÚÑEZ ENRÍQUEZ

Esa historia lineal que, hasta ahora, hemos intentado reconstruir se resquebraja definitivamente cuando nos enfrentamos a los datos procedentes del Nuevo Mundo pues, en lugar de notarse continuidad con la ya iniciada innovación, se aprecia una considerable simplificación de las prácticas culturales respecto de Eurasia.¹ ¿A qué se debe esto? Si como sostiene el ya citado modelo de la revolución cognitiva ese cambio en la mente humana fue necesario para que tuviera lugar el poblamiento de América,² ¿por qué observamos en los contextos arqueológicos tempranos de nuestro continente comportamientos más cercanos a los anteriores a la *revolución cognitiva*? ¿Acaso debemos imaginar la ocurrencia de una suerte de proceso de involución? Es llamativo que, mientras la relativa ausencia de arte visual en el neandertal es considerada por Mithen como evidencia de la falta de pensamiento simbólico, la misma situación entre los grupos clovis es tratada como algo poco significativo.³ ¿Sería tan descabellado plantear que también en nuestro continente tuvo que ocurrir una revolución de las mentalidades?

El tema de las prácticas mortuorias parece aquí particularmente significativo pues, a diferencia de lo ya observado, en el Nuevo Mundo se aprecia una evolución tan rápida que, en unos cuantos

¹ Para una crítica general al modelo de la “revolución cognitiva”, véase Larissa Mendoza Straffon, *Art in the Making. The Evolutionary Origins of Visual Art as a Communication Signal*, Leiden, Leiden University, 2014, p. 124-143.

² Ian Davidson, “The Archaeology of Cognitive Evolution”, *WIREs Cognitive Science*, v. 1, 2010, p. 215.

³ Steven Mithen, *The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language Mind and Body*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 249.

milenios desemboca en formas de tratamiento tan complejas como la momificación artificial. Comenzaremos por rastrear las posibles continuidades con los contextos funerarios de Eurasia. Continuaremos discutiendo las características de los más viejos depósitos conocidos de nuestro continente; recuperando la propuesta de Dillehay,⁴ dividiremos nuestras evidencias en dos periodos mayores, el Paleolítico (de 13 000 a 10 000 AP) y el Arcaico Temprano (de 10 000 a 8 000 AP), mostrando en cada caso la existencia de posibles patrones o regularidades en el tratamiento de los difuntos. Y, con apoyo en otras clases de evidencias, como las relativas a las estrategias económicas y el arte rupestre, mostraremos que, más allá de los posibles cambios cognitivos que se pudieran plantear, lo que hubo de ocurrir fue más bien una revolución social.

Antes de América

Los restos humanos son extraordinariamente raros en el Paleolítico Superior siberiano; los más antiguos son, probablemente, los dientes de dos varones encontrados en el sitio de Yana junto con miles de huesos animales, datados hacia 27 000 AP.⁵ Entre las muchas evidencias conocidas resalta la célebre sepultura de Mal'ta (22 000-20 000 AP), en las inmediaciones del lago Baikal, Irkutsk.⁶ El sitio de 800 m² se compone, a grandes rasgos, de un conjunto de viviendas semisubterráneas construidas con huesos largos de

⁴ Tom D. Dillehay, "The Late Pleistocene Cultures of South America", *Evolutionary Anthropology*, v. 7, n. 6, 1999, p. 206-216.

⁵ V. V. Pitulko *et al.*, "The Yana RHS Site: Humans in the Arctic Before the Last Glacial Maximum", *Science*, v. 303, 2004, p. 55; Martin Sikora *et al.*, "The Population History of Northeastern Siberia since the Pleistocene", *Nature*, v. 570, 2019, p. 186.

⁶ Luidmila Lbova, "Evidence of Modern Human Behavior in the Baikal Zone During the Early Upper Paleolithic Period", *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association*, v. 30, 2010, p. 9. Lo que tal vez sea consecuencia de la muy frecuente práctica de la exposición de cadáveres atestiguada en la documentación histórica y etnográfica. Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, selec. de textos y coordinación de la trad. de Roberto Martínez y Natalia Gabayet, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

animales, astas de reno y, probablemente, recubiertas con pieles; en dicha área se han localizado múltiples piezas de arte mobiliario, entre ellas veinticuatro “Venus”, y, al interior de una choza, un doble entierro infantil.⁷ La sepultura se encuentra enmarcada por dos lajas de piedra y estaba recubierta por otra; la osamenta principal estaba muy deteriorada, pero fue posible reconocer que correspondía a un infante de alrededor de tres años de edad (MA-1), colocado en posición fetal y orientado en el eje noreste-sudeste. Se tiene noticia de la presencia de segmentos de un segundo individuo, un neonato, pero la información es poco detallada. El ajuar que acompañaba a MA-1 es extraordinariamente rico; y, entre los múltiples artefactos registrados se cuentan un círculo de huesos a modo de diadema, conchas sobre los miembros inferiores y superiores, un brazalete de marfil de mamut, 112 cuentas alrededor del cuello con colgantes, un pendiente cruciforme y un botón adornado de incisiones onduladas. Se localizaron igualmente manchas de ocre rojo sobre su costado izquierdo y la espalda.⁸

Por su proximidad al estrecho de Bering, resultan igualmente importantes los hallazgos realizados en los cinco sitios a cielo abierto, datados hacia 13 000 AP, que se han localizado en la parte sur del lago Ushki, Kamchatka. Como en el caso anterior, también en esta zona se han interpretado los vestigios reconocidos como asentamientos semipermanentes; de entre éstos, el mejor conocido es Ushki I —un poblado en el que, cuando menos, hubieron de erigirse dieciséis viviendas.⁹ Entre las estructuras habitacionales, se encontraron dos depósitos mortuorios: el primero de ellos se encuentra

⁷ Robert G. Bednarik, “The Pleistocene Art of Asia”, *Journal of World Prehistory*, v. 8, n. 4, 1994, p. 362-371.

⁸ Carme Olària, “Restos y tumbas infantiles y juveniles en la prehistoria europea: del Musteriense al Mesolítico”, en Francesc Gusi i Jener, Susanna Muriel, Carmen Rosa Olària Puyoles (eds.), *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia*, Castellón, Diputació de Castelló, Servei d’Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques, 2008, p. 412.

⁹ Ted Goebel, Sergei B. Slobodin y Michael R. Waters, “New Dates from Ushki-1, Kamchatka, Confirm 12 000 cal BP Age for Early Paleolithic Occupation”, *Journal of Archaeological Science*, v. 37, 2010, p. 2640; Ted Goebel, Michael R. Waters y Margarita Dikova, “The Archaeology of Ushki Lake, Kamchatka, and the Pleistocene Peopling of the Americas”, *Science*, v. 301, 2003, p. 501.

entre las casas y presenta a un individuo adulto, sólo reconocible por las marcas dejadas por los huesos, colocado en un foso delimitado con piedras; los restos parecen haber estado salpicados de ocre y debieron de acompañarse de ornamentos y herramientas de piedra. Y el segundo, también en un foso exterior, consta de una pequeña cavidad con dos esqueletos infantiles igualmente estarcidos de ocre y asociados a herramientas microlaminares y dientes de lemming. A ello se suma todavía el entierro de un perro al interior de una de las casas; éste también parece haber sido rociado con pigmento y se encuentra vinculado con un par de herramientas líticas y un platillo en arenisca.¹⁰

Se conocen, además, evidencias de inhumación de segmentos corporales animales, en Khotyk, Transbaikal (fechado entre 32 000 y 38 000 AP),¹¹ y humanos, en sitios de las inmediaciones del río Yenisei como Afontova-Gora II (datado en 17 075-16 750 AP) y Novoselovo VI (fechado en 11 600 ± 500 AP).¹²

El análisis filogenético del ADN mitocondrial del niño de Mal'ta (MA-1) reveló la presencia de un vínculo con las antiguas poblaciones cazadoras-recolectoras del Paleolítico Superior y el Mesolítico europeos (a través del haplogrupo U sin afiliación con ninguna subclade). Mientras que el estudio del cromosoma Y del mismo individuo reveló un parentesco con las actuales sociedades amerindias (donde se nota la proximidad entre el haplogrupo R de MA-1 y el Q de los nativos americanos); vale decir que también los análisis genéticos del niño de Anzik, Montana, y el esqueleto de Hoyo Negro, Tulum, revelaron posibles vínculos con el Asia

¹⁰ Nikolai N. Dikov, *Early Cultures of Northeastern Asia*, trad. de Richard L. Bland, Anchorage, U. S. Department of the Interior, National Park Service, Shared Beringian Heritage Program, 2004, p. 20-21; Ted Goebel y Ben A. Potter, "First Traces: Late Pleistocene Human Settlement of the Arctic", en Owen Mason y Max Friesen (eds.), *Handbook of Arctic Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 239-240.

¹¹ Lbova, "Evidence of Modern Human Behavior...", p. 10.

¹² Alexey Okladnikov, *Ancient Population of Siberia and Its Cultures*, Cambridge, The Peabody Museum, 1959, p. 10; Ted Goebel, "Siberian Late Upper Paleolithic", en Peter N. Peregrin y Melvin Ember (eds.), *Encyclopedia of Prehistory. Volume 2. Arctic and Subarctic*, Nueva York, Kluwer, 2001, p. 186-191.

septentrional.¹³ Las investigaciones realizadas en los restos de un individuo procedente de Afontova Gora (AG-2) arrojaron resultados bastante similares, ya que muestran mayor proximidad con los amerindios (los karitiana de Brasil) que con los grupos del este de Asia (los han de China).¹⁴ Ninguno de estos datos permite establecer con certeza el número de migraciones que pudo ocurrir entre el Viejo y el Nuevo Mundo —y tampoco explica del todo la presencia en la antigua América de dos diferentes tipos de morfología craneana—,¹⁵ pero sugiere la existencia de un flujo poblacional en sentido oeste-este que habría llevado tanto al poblamiento de Siberia como al posterior paso por el estrecho de Bering. Difícilmente pudiera establecerse, al momento actual, la plena continuidad entre las prácticas mortuorias de ambos continentes; lo cierto es que, al menos ocasionalmente, algunos de sus más tempranos depósitos llegan a compartir características como el estarcido de ocre —presente en sitios americanos tan lejanos como Upward Sun River, Alaska, Anzik, Montana, Arch Lake, Nuevo México, Sueva I (Colombia) y Pampa de los Fósiles (Perú).

Prácticas mortuorias del Paleoindio, antes de 10 000 AP

Aun cuando todavía nos resulta difícil establecer el momento en que se produjo el primer poblamiento de América, hoy contamos con múltiples evidencias de la presencia de *Homo sapiens* con-

¹³ Sikora *et al.*, “The Population History...”, p. 7; David J. Meltzer, *First Peoples in a New World*, Londres/Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 2009; Michael Balter, “Bones from a Watery ‘Black Hole’ Confirm First American Origins”, *Science*, v. 344, 2014, p. 680-681; James J. Chatters *et al.*, “Late Pleistocene Human Skeleton and mtDNA Link Paleoamericans and Modern Native Americans”, *Science*, v. 344, 2014, p. 750-754.

¹⁴ Maanasa Raghavan *et al.*, “Upper Paleolithic Siberian Genome Reveals Dual Ancestry of Native Americans”, *Nature*, v. 505, 2014, p. 87-89; Ted Goebel, Michael R. Waters y Dennis H. O’Rourke, “The Late Pleistocene Dispersal of Modern Humans in the Americas”, *Science*, v. 319, 2008, p. 1497.

¹⁵ Walter A. Neves y Danilo V. Bernardo, “A origem do homem americano vista a partir da América do Sul: uma ou duas migrações?”, *Revista de Antropologia*, v. 50, n. 1, 2007, p. 12, 19-22.

temporáneas al último máximo glaciario, de 20 000 a 10 000 AP.¹⁶ Generalmente, los sitios más tempranos conocidos en ambos hemisferios se vinculan con actividades económicas como la caza, el destazamiento o la talla de herramientas, y su temporalidad oscila entre los 16 500 y los 10 000 AP; entre éstos destacan Meadowcraft Rockshelter, Pennsylvania; Schaefer y Hebior, Winsconsin; Topper, Carolina del Sur; Paisley Caves, Oregon; Page-Ladson, Florida; Butter Milk Creek, Texas; Taima-Taima, Venezuela; El Abra, Colombia; Ayacucho, Pachamachay y Telarmachay, Perú; Lapa do Boquete, Pedra Pintada y Lagõa Santa, Brasil; Fell's Cave, Cueva del Medio, Tagua y Monte Verde, Chile; y Piedra Museo, Cerro Tres Tetas, Cueva Casa del Minero, Los Toldos y Alero Tres Arroyos, Argentina.¹⁷ Sin embargo, los depósitos mortuorios más antiguos hasta ahora conocidos, los encontrados en las cuevas de Tulum, se ubican

¹⁶ Existen por todo el continente algunos sitios cuyas dataciones suponen la presencia del hombre en un periodo previo; la mayoría, sin embargo, resultan bastante discutibles. Entre éstos figuran Tlapacoya, centro de México, con supuestos 33 000 años de antigüedad; Pedra Furada, Piauí, con pretendidos 48 500 años, y Toca da Esperança, Bahía, con muy improbables 300 000 años. Caso excepcional es el recientemente descubierto sitio zacatecano de la Cueva del Chiquihuite, donde aparentemente se cuenta con dataciones confiables que superan 30 000 AP. José Luis Lorenzo y Lorena Mirambell, "The Inhabitants of Mexico during the Upper Pleistocene", en Robson Bonnichsen y Karen L. Turnmire (eds.), *Ice Age Peoples of North America. Environments, Origins, and Adaptations of the First Americans*, Center for the Study of the First Americans, Department of Anthropology, College Station, Texas A&M University Press, 2005 [1999], p. 482-496; Pedro Ignácio Schmitz, "O pavimento pleistocênico do Brasil", *Revista de Arqueologia Americana*, n. 1, 1990, p. 40; Maria Beltrão, "Datações arqueológicas mais antigas do Brasil", *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, v. 45, n. 2, 1974, p. 211-251; Joaquín Arroyo y Ciprian Ardelean, "Cueva del Chiquihuite, un nuevo sitio arqueológico-paleontológico en el noroeste de Zacatecas", *Paleontología Mexicana*, n. especial 2: *Libro de resúmenes XV Congreso Nacional de Paleontología*, 2017, p. 8.

¹⁷ Véanse, entre otros, Yuri Romero Picón, "Apuntes sobre el patrimonio cultural precerámico de Colombia", *Boletín de Arqueología*, n. 2, 1996, p. 7-8; Gustavo Politis, Luciano Prates y S. Iván Pérez, *El poblamiento de América. Arqueología y bioantropología de los primeros americanos*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2009; Ruth Gruhn y Alan Bryan, "A Current View of the Initial Peopling of the Americas", en Denis Vialou (ed.), en *Peuplement et préhistoire en Amériques*, Paris, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2011; Aurelio Maragoni, David Caramelli y Giorgio Manzi, "Homo sapiens in the Americas. Overview of the Earliest Human Expansion in the New World", *Journal of Anthropological Sciences*, v. 92, 2014, p. 79-97.

hacia 13 000 AP e, interesantemente, su aparición parece más o menos coincidir cronológicamente con la de las primeras artes. Existen en el continente varios sitios con manifestaciones pictóricas de apariencia muy antigua pero, a excepción de Toca do Baixao do Perna I, Brasil —donde se fechó una bola de pigmento aparentemente usada como ornamento en $15\,250 \pm 335$ AP—, la mayoría de los que han sido más confiablemente datados no superan las ciento veinte centurias de antigüedad; entre éstos sobresalen los grabados esquemáticos de Mud Portage, Ontario; Hensler Petroglyph Site, Winsconsin; Lapa do Santo, Brasil, y la Cueva Epullán Grande, Argentina, todos ellos con unos 10 000 años de antigüedad, así como los petrograbados del desierto de Mojave, con datas de alrededor de 11 100 AP y la escultura en hueso de camélido de Tequiquiac, México, con al menos 12 000 AP.¹⁸

¹⁸ Schmitz, “O povamento pleistocênico do Brasil”, p. 39; Bradley T. Lepper, “Pleistocene Peoples of Midcontinental North America”, en Robson Bonnichen y Karen L. Turnmire (eds.), *Ice Age Peoples of North America. Environments, Origins, and Adaptations of the First Americans*, College Station, Texas A&M University Press, Center for the Study of the First Americans, Department of Anthropology, 2005 [1999], p. 377; Jean Guffroy, *El arte rupestre del antiguo Perú*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Institut de Recherche pour le Développement, 1999, p. 16-17; David S. Whitley y Ronald I. Dorn, “The Earliest Rock Art in Far Western North America”, en Jean Clottes (dir.), *L’art pléistocène dans le monde, Actes du Congrès IFRAO, Symposium “Art pléistocène dans les Amériques”, Tarascon-sur-Ariège, septembre 2010*, Tarascon-sur-Ariège, Société Préhistorique Ariège-Pyrénées, 2012, p. 586; Walter A. Neves *et al.*, “Rock Art at the Pleistocene/Holocene Boundary in Eastern South America”, *PLoS One*, v. 7, n. 2, 2012, p. 2; Arias *et al.*, “Grabados del Holoceno Temprano en la Cueva Epullán Grande, Provincia del Neuquén, Argentina: nuevas investigaciones”, en Jean Clottes (dir.), *L’art pléistocène dans le monde, Actes du Congrès IFRAO, Symposium “Art pléistocène dans les Amériques”, Tarascon-sur-Ariège, septembre 2010*, Tarascon-sur-Ariège, Société Préhistorique Ariège-Pyrénées, 2012, p. 138; Robert G. Bednarik, “Pleistocene Paleart of the Americas”, *Art*, v. 3, 2014, p. 190-206. Aunque también tenemos conocimiento de las cazoletas o cupules de Sandy Creek I, Queensland, supuestamente datados entre 32 000 y 40 000 AP. Bednarik, “Pleistocene Paleart of the Americas”, p. 192. Recientemente, se ha dado a conocer la existencia de un friso rupestre en La Lindosa, Colombia, que, supuestamente presenta imágenes de fauna pleistocénica y estaría datado en 12 600 AP. Jack Guy, “Descubren espectacular friso gigante de bestias de la Era del Hielo en el Amazonas colombiano”, *CNN Español*, México, 2 de diciembre de 2020, <https://cnnespanol.cnn.com/2020/12/02/descubren-espectacular-friso-gigante-pinturas-de-bestias-de-la-era-del-hielo-en-el-amazonas/> (consultada: 8 de diciembre de 2020). Las

Buena parte de las evidencias mortuorias relativas a dicho periodo se corresponde con excavaciones de bastante antigüedad y, por consiguiente, no es extraño encontrarse con registros incompletos, dataciones dudosas o pérdidas de información. Esto es, por supuesto, lo que sucede con los restos humanos reunidos por Ameghino en Arroyo de Frías pues, aunque hoy contamos con fechamientos radiocarbónicos directamente obtenidos de los huesos —12750-11750 u 11200-10550 AP—, nos faltan casi todos los datos sobre su contexto.¹⁹ La duda en el caso del hallazgo de J69E, La Ballena 3, Baja California Sur, proviene del hecho de que la única datación conocida fue realizada en una concha que no presenta evidencia alguna de intervención antrópica.²⁰ Y cosas semejantes suceden con las osamentas de Lapa do Acácio, Lagoa Santa, para la que no se cuenta con dataciones.²¹

Aun excluyendo aquellos contextos arqueológicos problemáticos, resulta evidente que las poblaciones más tempranas del septentrión americano no siempre sepultaron a sus difuntos. Es posible que tales individuos simplemente hayan sido abandonados en los lugares mismos de su fallecimiento —como cuando, tras una muerte accidental o violenta, no se logran recuperar los cuerpos— o que, por el contrario, se les hubiera abandonado deliberadamente; lo cierto es que todos ellos se caracterizan por un pobre estado de conservación, la falta de posiciones claramente reconocibles, su estado fragmen-

imágenes disponibles, no obstante, no permiten la identificación indudable de megafauna y, a falta de una publicación académica al respecto, parece pertinente cierta cautela.

¹⁹ Gustavo G. Politis, Gustavo Barrientos y Thomas W. Stafford Jr., “Revisiting Ameghino: New c14 Dates from Ancient Human Skeletons from the Argentine Pampas”, en Denis Vialou (ed.), *Peuplement et préhistoire en Amériques*, París, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2011, p. 46-49.

²⁰ Harumi Fujita, “Informe final del proyecto ‘El poblamiento de América visto desde la Isla Espíritu Santo, B. C. S.’”, México, Archivo Técnico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006; Harumi Fujita y Antonio Porcayo Michelini, “Poblamiento de la península de Baja California”, en Eduardo Corona Martínez y Joaquín Arroyo Cabrales (eds.), *Perspectivas de los estudios de prehistoria en México. Un homenaje a la trayectoria del ingeniero Joaquín García-Bárcena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014, p. 113.

²¹ André Menezes Strauss, *As práticas mortuárias dos caçadores-coletores pré-históricos da região de Lagoa Santa (MG): um estudo de caso do sítio arqueológico “Lapa do Santo”*, tesis de maestría en Ciencias, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2010, p. 19.

tario y la ausencia de objetos asociados claramente identificables. Tales son los casos de los restos de Namu, Columbia Británica; Pelican Rapids, Minnesota; Gore Creek, Colorado; Warm Mineral Springs, Florida; Peñón de los Baños, Xico, Tlapacoya y Chimalhuacán, centro de México, y El Templo, en la península de Yucatán.

En los dieciocho casos en los que ha sido posible reconocer evidencias de depósito en el norte del continente se destaca una amplia variedad de prácticas. Se han localizado restos óseos tanto en sitios a cielo abierto —Upward Sun River y White Water Draw— como en cuevas profundas —Naharon, Sac Actún, Chan Hol, Moaning Cavern y Fish Bone Cave— y abrigos rocosos —Anzik, Buhl, Mostin, Archlake y Crawfield—. Tenemos noticia de cuerpos que fueron colocados sobre la superficie en California —Moaning Cavern— y todos los ejemplos de la zona de la península de Yucatán —Naharon, Sac Actún y Chan Hol—; exposición al fuego en regiones tan distantes como Ontario, Nevada y Alaska —Upward Sun River, Fishbone Cave y Crawfield—, e inhumaciones en fosas sobre todo en sitios occidentales —White Water Draw, Mostin y Arch Lake, en el suroeste de EUA; Buhl y Anzik, en el noroeste, y Upward Sun River, Alaska—. Los esqueletos semicompletos prevalecen sobre los parciales —doce contra seis— y, entre las posiciones identificadas, sobresalen —con cinco y un ejemplos— los que están en decúbito dorsal sobre los que están en decúbito lateral, y las flexionadas sobre las extendidas —cuatro contra una—. Resulta notable la escasez de restos infantiles en la población representada pues, además de que sólo contamos con cuatro ejemplos, tres de ellos provienen de un mismo sitio —Upward Sun River y el resto de Anzik—. En todos ellos se nota, sin embargo, que estuvieron sujetos a un tratamiento especial: uno de ellos fue cremado, lo que requiere una considerable inversión de trabajo; los restantes se encontraban estarcidos con ocre y dos de ellos se acompañaban de objetos suntuarios —más de cien herramientas líticas en Anzik y astas decoradas y artefactos en Upward Sun River—. No tenemos noticia del registro de sujetos claramente identificados como seniles y, en la población que ha sido posible sexar, resultan llamativamente más cuantiosos los restos femeninos que los masculinos —nueve contra tres— (véase el cuadro 5).

Aunque la muestra disponible para el sur del continente es más pequeña, sólo nueve individuos, la información muestra comportamientos similares a los del septentrión pues, aunque la mayor parte de los restos fueron hallados en abrigos rocosos —en Santana do Riacho, Toca dos Coqueiros y Cerca Grande, Brasil, y Sueva I, Colombia— también se les ha localizado en cavernas —Gruta Candonga, Argentina— y campamentos a cielo abierto —en La Pampa de los Fósiles, Perú—. Entre los esqueletos registrados encontramos tanto los que se ubican en fosas cuidadosamente preparadas —en Toca dos Coqueiros y Cerca Grande, Brasil— como aquellos en los que no resulta claro que se llevara a cabo una inhumación. Este último es el caso de Pampa de los Fósiles y Gruta Candonga, donde no se tiene noticia para este periodo de la práctica de la cremación. No obstante, las evidencias más tempranas —datadas hacia 9760 AP y procedentes de Tequendama, Colombia— parecen muy cercanas. Los individuos semicompletos son más numerosos que los fragmentarios —cinco contra cuatro; y, entre las posiciones, dominan las que están en decúbito lateral —en todos los casos en que se pudo establecer— y las flexionadas sobre las extendidas —en cinco y un casos, respectivamente—. Los restos infantiles son tan escasos como en Norteamérica, sólo dos procedentes de Gruta Candonga y Pampa de los Fósiles pero, en lugar de tratarse de depósitos ricamente acompañados de piezas valiosas, uno de ellos sólo se encontraba asociado a una vértebra de pescado y el otro estaba representado por un único fragmento de cráneo. Para el meridión sí se cuenta con un esqueleto parcial de un individuo claramente senil —en Arroyo de Frías— y otro cuya edad oscila entre los 35 y 45 años —en Toca dos Coqueiros—; la mayoría de los restos no se encuentran sexados, pero también aquí parecen ser más los femeninos que los masculinos —tres contra uno (véase el cuadro 5).

Los datos más fiables en nuestra muestra dan cuenta de algunos cambios significativos a nivel continental. Los restos anteriores a 12000 AP coinciden en su resguardo en cavidades naturales, el haber sido colocados directamente sobre los pisos y el tratarse de depósitos individuales y primarios. En los contextos conocidos para el periodo comprendido entre 11670 y 11000 AP se observa la aparición de entierros colectivos, la mayor presencia de objetos asociados y

casos en los que los restos fueron intencionalmente recubiertos con tierra; estos dos últimos rasgos sugieren una intencionalidad propiamente funeraria. El número de sepulturas aumenta entre 10 960 y 10 000 AP; se nota una mayor utilización de sitios a cielo abierto, el uso de fosas se torna más recurrente y se presentan por primera vez evidencias de cremación y manipulación secundaria.

Observamos, en todo caso, que las prácticas registradas en el Pleistoceno americano son tan variables que difícilmente podríamos establecer patrones regionales. Existen, sin embargo, algunos elementos que parecen especialmente repetitivos; entre éstos sobresalen la preferencia por sepultar mujeres adultas más que infantes o varones, la prevalencia de la inhumación sobre la cremación, la predilección por los abrigos rocosos como espacios mortuorios, la mayor frecuencia de entierros primarios frente a los secundarios y el más común acompañamiento de objetos utilitarios ante los ornamentales. Resulta evidente, no obstante, que veintiséis depósitos mortuorios no pueden ser considerados como representativos de las actividades desarrolladas a lo largo de tres mil años; de modo que, si hubiéramos de plantear alguna constante, ésta más bien sería la ausencia de vestigios —algo similar a lo observado en Siberia—. Es difícil establecer si la falta de evidencias es producto de la ausencia de prácticas funerarias o si, por el contrario, es resultado de complejos rituales específicamente dirigidos a conseguir la desaparición de los cuerpos; lo cierto es que, en este periodo, los contextos funerarios parecen caracterizar eventos inhabituales.

La muerte en el Arcaico Temprano, 10 000 a 8 000 AP

En el paso del Pleistoceno al Holoceno, se observa en los contextos arqueológicos una serie de modificaciones en las estrategias económicas y los patrones de asentamiento que hubieron de dirigirse a una mejor adaptación a los cambios climáticos. Las respuestas parecen sumamente variables pero, a nivel continental, se registran algunos fenómenos recurrentes; entre éstos, destacan el incremento en la densidad de los asentamientos, la diversificación en la explotación de recursos, una mayor variedad tecnológica y la

reducción en la movilidad,²² y eventualmente, la domesticación —tal vez, hacia 10 000 AP, para la calabaza en Ecuador,²³ y 8 700 AP para el maíz, en la cuenca del Balsas, México.²⁴ Junto con estos ajustes en las dinámicas socioeconómicas, notamos, en este mismo periodo, el surgimiento en algunas regiones de las primeras tradiciones mortuorias; esto ocurre, interesantemente, al tiempo que emergen en diversas latitudes estilos artísticos rupestres más definidos —tal es, por ejemplo, el caso de la Tradición Nordeste, en Piauí, Brasil, con una data aproximada de 10 000 AP;²⁵ de la Tradición

²² Véanse, por ejemplo, Schmitz, “O povamento pleistocênico do Brasil”; Charlotte Beck y George T. Jones, “The Terminal Pleistocene/Early Holocene Archaeology of the Great Basin”, *Journal of World Prehistory*, v. 11, n. 2, 1997, p. 161-236; Christophe Ellis *et al.*, “Archaeology of the Pleistocene-Holocene Transition in Eastern North America”, *Quaternary International*, v. 49-50, 1998, p. 151-166; Dillehay, “The Late Pleistocene Cultures...”, p. 206; Tom D. Dillehay *et al.*, “Localization and Possible Social Aggregation in the Late Pleistocene and Early Holocene on the North Coast of Peru”, *Quaternary International*, n. 109-110, 2003, p. 3-11; E. Karen Stothert, Dolores R. Piperno y Thomas C. Andres, “Terminal Pleistocene/Early Holocene Human Adaptation in Coastal Ecuador: The Las Vegas Evidence”, *Quaternary International*, v. 109-110, 2003, p. 23-43; Anthony Ranere y Carlos E. López, “Cultural Diversity in Late Pleistocene/Early Holocene Populations in Northwest South America and Lower Central America”, *International Journal of South American Archaeology*, v. 1, 2007, p. 25-31; Jon M. Erlandson, Madonna L. Moss y Matthew des Lauriers, “Life on the Edge: Early Maritime Cultures of the Pacific Coast of North America”, *Quaternary Science Reviews*, n. 27, 2008, p. 2232-2245.

²³ Dolores R. Piperno y Karen E. Stothert, “Phytolith Evidence for Early Holocene Cucurbita Domestication in Southwest Ecuador”, *Science*, v. 299, 2003, p. 1054-1057.

²⁴ Anthony J. Ranere *et al.*, “The Cultural and Chronological Context of Early Holocene Maize and Squash Domestication in the Central Balsas River Valley, Mexico”, *Proceedings of the National Academy of Science*, v. 106, n. 13, 2009, p. 5014-5018. No pretendemos, evidentemente, establecer ninguna tendencia general al respecto pues, cuando se trabaja a una escala temporal y geográfica tan amplia, resulta inevitable encontrar infinidad de discordancias. Ejemplo de ello es la región de la Pampa y la Patagonia argentinas, una zona en la que, en lugar de optarse por la diversificación de los recursos explotados, parece haberse preferido la especialización. Laura Miotti y Mónica Salemme, “Biodiversity, Taxonomic Richness and Specialist-Generalist during Late Pleistocene/Early Holocene Times in Pampa and Patagonia (Argentina, Southern South America)”, *Quaternary International*, v. 53-54, 1999, p. 53-68.

²⁵ Niède Guidon y Cristiane Buco, “Zone 3: Brésil-Nordeste-états du Piauí, Pernambuco, Rio Grande do Norte et Paraíba”, en *ICOMOS World Heritage Convention. Rock Art of Latin America and the Caribbean. Thematic Study*, París, International Council on Monuments and Sites, 2006, p. 123.

Andina, presente en Chile, Perú, Bolivia y Argentina, para la que se tiene una fecha de $9\ 580 \pm 160$ AP;²⁶ del arte de la Cuenca del Río de la Plata, que suponen haberse originado entre 9 000 y 8 000 AP;²⁷ de la Tradición Patagónica, entre 8 000 a 7 000 AP,²⁸ del arte de la cuenca del alto río Guapore (Brasil), fechado hacia 10 000,²⁹ de las manifestaciones plásticas del valle del río Peraçu, entre 9 000-7 000 AP,³⁰ y del Gran Mural de Baja California, México, para el que se cuenta con una datación cercana a 9 000 AP.³¹

En lo relativo a los contextos específicamente mortuorios, lo que se observa a nivel continental es una cierta continuidad con las prácticas del periodo anterior; es decir, escasos hallazgos de restos humanos asociados a una amplia variedad de formas de tratamiento. La región de Lagõa Santa, Minas Gerais, Brasil, y la costa de Chile; sin embargo, dan cuenta de un fenómeno muy diferente, ya que, tanto por la abundancia de los vestigios como por la relativa regularidad de los comportamientos observables, es posible sostener que en ella hubo de desarrollarse una verdadera tradición funeraria. Iniciaremos, pues, por presentar las cualidades generales de ambos subcontinentes y continuaremos mostrando la singularidad del caso brasileño.

En Norteamérica los depósitos siguen siendo pocos en relación con la amplitud del periodo y el terreno comprendidos —treinta y seis contextos de este tipo en veintiún sitios—. Los espacios elegidos son similares a los del periodo anterior, cuevas profundas —On Your Knees Cave, Spirit Cave y Las Palmas—, abrigos rocosos

²⁶ Guffroy, *El arte rupestre del antiguo Perú*, p. 18.

²⁷ María Mercedes Podestá, “Zone 5: West-South-West and Southern South America: Chile, Argentina, Uruguay”, en *ICOMOS World Heritage Convention. Rock Art of Latin America and the Caribbean. Thematic Study*, París, International Council on Monuments and Sites, 2006, p. 153.

²⁸ Guffroy, *El arte rupestre del antiguo Perú*, p. 17.

²⁹ *Ibidem*, p. 18.

³⁰ André Prous y Loredana Ribeiro, “Zone 3: Brésil (État du Piauí et sertão de Serido exceptés)”, en *ICOMOS World Heritage Convention. Rock Art of Latin America and the Caribbean. Thematic Study*, París, International Council on Monuments and Sites, 2006, p. 115.

³¹ Roberto Martínez, Ramón Viñas y Larissa Mendoza, “Cueva de la Serpiente. Los ofidios con cuernos en la iconografía rupestre de Mulegé, Baja California Sur, México”, *Arqueología*, v. 40, 2009, p. 23.

—Marmes Rockshelter, Gordon Creek y Grimes Shelter— y sitios a cielo abierto —Kennewick, Wilson Leonard y Brown’s Valley—. Se nota, sin embargo una peculiaridad de gran interés: esta es la aparición de una localidad con un número inusualmente elevado de restos humanos; nos referimos a Marmes Rockshelter y Marmes Floodplain, con diez individuos colocados en alrededor de cuatrocientos años, un sitio en el que la totalidad de los cuerpos fueron expuestos al fuego.³² En el resto del subcontinente tienden a dominar los entierros primarios sobre los restos desarticulados y las cremaciones —con 19, 5 y 2 ejemplares, respectivamente—; lo interesante aquí es que las zonas en las que se ubica esta última forma de tratamiento parecen, *grosso modo*, coincidir con las del Paleoindio —el oeste de Estados Unidos y la región de los Grandes Lagos—. La gran mayoría de los depósitos son individuales; sólo uno es colectivo, con un adulto masculino y un subadulto femenino, en Horn Shelter, Texas. Las posiciones en las que se registran los entierros primarios son muy variables; destaca, no obstante, el hecho de que, en la región de Texas y Colorado —Horn Shelter, Gordon Creek y Wilson Leonard— los cuatro ejemplares conocidos hayan aparecido en decúbito lateral izquierdo, vale añadir que tres de ellos fueron sexados como femeninos. A ello se suma el recurrente uso en la zona de fosas recubiertas con piedra y el eventual uso de colorantes en las mismas. La distribución de los individuos por edad y sexo también presenta cambios de gran interés pues, aunque los restos infantiles y seniles continúan siendo inusuales —ningún neonato y sólo siete de entre 6 y 14 años; ningún esqueleto de más de 50 años y sólo cuatro mayores de 40—, se observa que la proporción entre varones y féminas es ahora cercana a la equidad —contándose once mujeres y quince hombres—. El tratamiento de los menores presenta igualmente una nueva particularidad; todos ellos, sean cremados, desarticulados o en inhumaciones primarias, fueron localizados al interior de abrigos rocosos y, significativamente, la mayoría de

³² A ello también pudiera sumarse el sitio de Mostin, donde se encontraron más de cien esqueletos arruinados por la erosión; claro que, al no contarse con dataciones ni registros confiables, resulta imposible, de momento, establecer si estos restos corresponden o no al periodo de nuestro interés.

los siete registrados para esta época provienen de la misma zona, el noroeste —4 en Washington, 1 en Nevada, 1 en Montana y sólo 1 más en Texas—. Las clases de objetos asociados a los muertos, por último, son semejantes a las del horizonte más antiguo; se encuentran, sobre todo, instrumentos líticos, ornamentos de concha y, esporádicamente, textiles. Un cambio notable al respecto es la visible disminución en el porcentaje de restos estarcidos con ocre —5 de 36 en el Holoceno Temprano frente a 4 de 18 en el Pleistoceno— y su prioritaria localización en la zona de Colorado y Texas. Lo que vemos en síntesis es que, aun cuando todavía se nota mucha variabilidad, ahora comienzan a verse algunas características que parecen especialmente recurrentes en sitios o regiones particulares; las cremaciones en el noroeste, los entierros infantiles en abrigos en el noreste, las colocaciones sobre el piso en la península de Yucatán y las féminas en decúbito lateral izquierdo en el sureste de EUA (véase el cuadro 6).

Para Sudamérica contamos con treinta y cuatro depósitos distribuidos en diecinueve sitios; se ubican en abrigos rocosos —como en Tequendama, Pedra do Alexandre y Quirihuach—, cuevas —Hui-chichocana, Tres Ventanas y Cueva Baño Nuevo— y campamentos a cielo abierto —Acha 3, La Chimba y Justino—. En algunos casos, dichos espacios fueron utilizados para la colocación de restos humanos en más de una ocasión —lo que se ve en siete sitios— y, en otros, lo que se reporta es el hallazgo de entierros colectivos —también en siete ocasiones—; pareciera, pues, que en este periodo hubiera un mayor énfasis en la expresión de lo social. La mayor parte de los depósitos suelen ser enterramientos primarios —lo que corresponde a quince de los casos—; en éstos, lo que predomina suelen ser las inhumaciones individuales de adultos en posición flexionada. En los cinco entierros secundarios que hasta ahora conocemos también es más frecuente la colocación de restos pertenecientes a una sola persona; se conoce, sin embargo, en el caso de Peña de las Trampas, Argentina, una acumulación de huesos pertenecientes a cuatro infantes, acompañados de múltiples objetos. Los siete contextos con restos cremados y expuestos al fuego, por su parte, dan cuenta de una amplia variabilidad de prácticas y se les ubica en zonas tan distantes como Colombia, Brasil,

Argentina, Chile y Perú: se localizó una fosa que contenía el esqueleto de un adulto expuesto al fuego en Pedra do Alexandre y en Huentelauquen se registró un depósito similar pero colectivo, con dos varones, una mujer y cuatro infantes, inmersos en una abundante capa de ornamentos de concha. Tenemos cremaciones individuales en Huichichocana, con un adulto; Tequendama, con un esqueleto parcial de la misma edad; Chueva, con los restos de un individuo igualmente maduro, y Jaywamachay, con el cráneo de un infante. Se observan, por último, depósitos secundarios de restos cremados en Tequendama, las falanges de un adulto, Guavio, con cinco adultos y tres infantes, y La Fundición, con tres adultos y un infante. Las publicaciones no suelen aportar muchos detalles respecto de la edad y el sexo de los individuos; se nota, no obstante, el notable incremento de la población infantil respecto del periodo anterior —pasando del 22% de la muestra, 2 de 9 individuos, al 38.4%, 20 de 52—. Lo llamativo en todo caso es que los restos de los infantes muchas veces se caracterizan por su tratamiento inusual, ya que en ellos el porcentaje de cremaciones es mucho mayor —65%—. El estarcido de ocre es sumamente infrecuente —sólo dos casos— y los objetos asociados no figuran en la mayor parte de los reportes; es llamativa, no obstante, la presencia de objetos dotados de cierto carácter estético —collares de concha y semillas, cueros pintados, plumas y lana en una canasta, capas de conchas, etcétera (véase el cuadro 7).

Así, pese a la semejante subrepresentación de la población, se observan tres notables diferencias en Sudamérica respecto de Norteamérica; el aumento de los restos expuestos al fuego —25 individuos, frente a 12—, el incremento en los depósitos colectivos —7 contra 2— y la mucho mayor proporción de infantes respecto del tamaño de las muestras disponibles —38.4% y 17.5%.

Los datos relativos al Paleoindio son demasiado escuetos como para poder establecer cualquier tipo de conclusión; llama, sin embargo, la atención el hecho de que prácticas tan distintas como la cremación y la inhumación primaria puedan presentarse en un mismo sitio y época, Upward Sun River, y que, en cambio, cuestiones como el estarcido de ocre puedan compartirse en regiones tan lejanas como Alaska y Brasil. Es como si las poblaciones de

este periodo hubieran compartido una cierta gama de variaciones posibles en cuanto a los tratamientos mortuorios y que la elección de una u otra forma hubiera dependido de circunstancias muy específicas. La reducción de la movilidad y los cambios en las estrategias económicas, que se atestiguan en el Arcaico Temprano, parecen haber tenido como consecuencia una mayor estandarización, encontrándose ahora sitios, como Marmes, en los que se observa la repetición de las mismas prácticas a lo largo de centurias; el ejemplo más evidente de esa regularidad y especificidad regional es, por supuesto, Lagõa Santa, donde, como veremos a continuación, se observan por primera vez patrones culturales claramente definidos.

Considerando la brevedad del tiempo en el que parecen ocurrir estos cambios y el hecho de que la formación de las tradiciones mortuorias coincida temporalmente con la emergencia de los primeros estilos rupestres, podemos considerar que también en América hubo de ocurrir una verdadera “revolución”; el asunto a considerar sería, entonces, si la hemos de pensar en términos puramente cognitivos o en los de una transformación sociocultural.

La invención de la cultura: Lagõa Santa y Chinchorro

La región de Lagõa Santa, por su parte, presenta, para el Holoceno inicial, al menos cuarenta y nueve individuos depositados en seis sitios a lo largo de mil setecientos años; a éstos se suman las sepulturas de Santana do Riacho, que, ubicándose a poco más de ochenta kilómetros de ahí; hubo de formar parte de una tradición afín.³³ Eso significa que, en conjunto, el número de restos humanos localizados en la zona —en tan sólo siete sitios— es, al menos, equivalente al del resto de Sudamérica; los datos disponibles no confirman la existencia de verdaderos cementerios, pero sí bastan para señalar una actividad funeraria mucho más recurrente. Todos

³³ Véase Menezes Strauss para un análisis completo de las prácticas mortuorias registradas en los más de 250 inhumaciones que se han registrado en la zona de Lagõa Santa. Menezes Strauss, *As práticas mortuárias dos caçadores-coletores...*

los depósitos mortuorios se localizaron al interior de abrigos rocosos y en fosas que en el 43.7% de los casos estaban cubiertas o revestidas con piedras. La mayor parte de las inhumaciones son individuales, treinta y tres, pero también se cuenta con seis entierros colectivos. La mayor parte de las fosas individuales —19 de 29— presentan entierros primarios, en posición hiperflexionada y, muy seguido, con epífisis intencionalmente dañadas; mientras que los depósitos secundarios se presentan tanto individualmente, en 10 casos, como de manera colectiva, en 6 ocasiones —los restos de cuatro individuos muestran además huellas de exposición al fuego—. Disponemos de pocos datos relativos al sexo de la población comprendida en la muestra, pero los datos respecto de la edad sugieren que, al menos en algunos momentos, se llegaron a aplicar tratamientos similares a los menores —lo que comprende el 26.5% de la muestra, 5 infantes, 2 neonatos y 6 subadultos—. Esporádicamente, algunos depósitos primarios y secundarios también fueron estarcidos con ocre. Se deduce, pues, la existencia de complejos rituales que hubieron de implicar un mínimo de dos fases; la del depósito de los cadáveres frescos, en un primer momento, y la de la remoción y reinhumación de los huesos descarnados, en el segundo. Las prácticas registradas en Santana do Riacho para este periodo —para el que se cuenta con ocho sepulturas— son muy similares; la salvedad es que, para este sitio, se cuenta además con un entierro colectivo primario que contenía restos de infantes y adultos (véase el cuadro 8).

El abrigo de Lapa do Santo parece especialmente significativo pues, además de concentrar a veintitrés individuos inhumados y dar cuenta de una muy amplia variedad de tratamientos mortuorios —remoción de dientes, mutilación, descarnado, decapitación, exposición al fuego y, posiblemente, antropofagia—, presenta una serie de grabados rupestres figurativos cuyo contenido parece vincularse con la vida y la fertilidad —animales, antropomorfos fálicos, elementos esquemáticos y una probable escena de parto—; éstos fueron datados en $9\ 680 \pm 50$ AP (véase la lámina 5).

Las lesiones *post mortem* que se registran en los esqueletos de Lagõa Santa recuerdan, de alguna manera, las múltiples y diversas agresiones que se cometían en contra de los cadáveres de los

potenciales vampiros en la Polonia postmedieval,³⁴ y probablemente tuvieran una intención similar.

Poco se sabe acerca de las poblaciones que ocupaban la región de Minas Gerais en la época de contacto con los europeos; sin embargo, los datos antropométricos disponibles apuntan hacia marcadas semejanzas con aquellos grupos de la familia macro-gê a los que los portugueses conocían como botocudos, por los discos labiales y auriculares que solían usar.³⁵ Las informaciones recogidas a fines del siglo XIX dan cuenta de una diversidad de acomodos mortuorios, cuerpos colocados extendidos o sedentes, por ejemplo; pero insisten en una cierta actitud de distanciamiento respecto de ellos, misma que se reflejaba en el abandono de las viviendas en las que se les depositaba o los fuegos que se mantenían sobre las sepulturas “aparentemente para ahuyentar a los malos espíritus”.³⁶ Esta misma propensión al alejamiento también sobresale en las etnografías realizadas entre los últimos sobrevivientes de tales grupos.

A partir de los huesos del cadáver el nandyóñ (fantasma, espectro) se forma [...] El nandyóñ reside en Kiyém pará `dn, que se encuentra bajo la tierra, donde el sol brilla cuando es noche sobre la tierra. Ahí los nandyóñ llevan una existencia más o menos semejante a la de los seres humanos vivos. El marét [especialista ritual] no les permite regresar de manera permanente a la tierra y los expulsa tan pronto como aparecen en ella. Sin embargo, llega a ocurrir ocasionalmente que los nandyóñ se manifiesten ante los vivos. A no ser que la persona que ve la aparición la mate valientemente o que, al menos, la azote vigorosamente, su muerte habrá de resultar.³⁷

³⁴ Tracy K. Betsinger y Amy B. Scott, “Governing from the Grave: Vampire Burials and Social Order in Post-medieval Poland”, *Cambridge Archaeological Journal*, v. 24, n. 3, 2014, p. 470.

³⁵ Lawrence G. Strauss *et al.*, “‘The Red Lady of El Mirón’. Lower Magdalenian Life and Death in the Oldest Dryas Cantabrian Spain: An Overview”, *Journal of Archaeological Science*, v. 30, 2015, p. 1-4.

³⁶ A. H. Keane, “On the Botocudos”, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 13, 1884, p. 208.

³⁷ Curt Nimendajú, “Social Organization and Beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil”, *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 2, n. 1, 1946, p. 107-108.

La práctica del segundo entierro ha sido frecuentemente registrada en las tierras bajas sudamericanas.³⁸ Considerando que múltiples pueblos amazónicos contemporáneos continúan viendo a los muertos recientes como enemigos y desarrollando procedimientos rituales para alejarlos, no sería descabellado imaginar que los más antiguos pobladores de Lagõa Santa, abrigando concepciones semejantes, hubieran optado por dañar los cadáveres para impedir que, al volver a la vida, perjudicaran a los vivos.³⁹

Poco menos de un milenio más tarde, las llanuras costeras chilenas y peruanas verían emerger otra de las tradiciones mortuorias sudamericanas de fuerte arraigo, la momificación.

Hacia 7 200 AP, se nota un importante cambio comportamental en las poblaciones pescadoras semisedentarias asentadas entre los valles de Azapa, Camarones y Lluta; si desde antes ya se notaba un cierto interés por preservar los restos de, al menos, algunos de sus difuntos, rigidizando sus cuerpos en fardos de piel de camélido —como en el entierro colectivo de Acha-3—, ahora se observa un verdadero proceso de “re-creación” de los difuntos a través del

³⁸ Alfred Métraux, “Rites de deuil et formes d’enterrement des Indiens d’Amérique du Sud (1947)”, en Mickaël Brohan, Jean-Pierre Goulard, Patrick Menget y Nathalie Pétesch (eds.), *Écrits d’Amazonie. Cosmologie, rituels, guerre et chamanisme*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2013, p. 373-376.

³⁹ Para algunos ejemplos de sociedades amazónicas que tratan a sus muertos como enemigos, véanse, entre otros: Curt Nimendajú, *The Apinayé*, trad. de Robert H. Lowie y ed. de Robert H. Lowie y John M. Cooper, Oosterhout, Anthropological Publications, 1967, p. 146; Manuela Carneiro da Cunha, “Eschatology among the Krahó: Reflections upon Society, Free Field of Fabulation”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 165; Isabelle Vidal Giannini, “Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-xikrin”, *Revista de Antropologia*, v. 34, 1991, p. 42; Anne Christine Taylor, “Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar”, *L’Homme*, v. 33, n. 2-4, 1993, p. 431-433; Jean-Pierre Chaumeil, “Entre la memoria y el olvido. Observaciones sobre los ritos funerarios en tierras bajas de América del Sur”, *Boletín de Antropología*, v. 1, 1997, p. 208; Eduardo Viveiros de Castro, *Araweté. O povo do Ipixuna*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/Assirio & Alvim, 2000, p. 166; Carlos Fausto, “Fasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia”, *Current Anthropology*, v. 48, n. 4, 2007, p. 501; Odair Giralдин, “Morte e mortes Apinaje”, *Ñanduty*, v. 2, n. 2, 2014, p. 104.

trabajo comunitario.⁴⁰ Se seleccionan espacios específicos para el depósito de los fallecidos siguiendo patrones prestablecidos —infantes entre adultos, neonatos y fetos sobre el pecho de mujeres, inhumaciones colectivas formando filas— creando verdaderos cementerios en los concheros. De entre los diferentes miembros del grupo se selecciona a algunos —sobre todo infantes, en un 70%— para someterlos a un tratamiento mucho más elaborado: el cuerpo era desprovisto de la piel, los tejidos musculares y los órganos internos, incluido el cerebro, luego, era modelado en barro y cubierto con piel, teniendo especial cuidado en llenar las partes faltantes de piel perdidas en el proceso de desollamiento con trozos de piel animal; la parafernalia incluía una máscara, que mantenía cuidadosamente el orificio bucal y las fosas nasales, además de modelar los órganos sexuales, la momia terminada incluía una peluca confeccionada con cabello humano. La máscara y la posesión de una pigmentación inusual sugieren, pese a la preservación de los vínculos comunitarios un cambio en la identidad (véase la lámina 6).⁴¹

Tales prácticas recuerdan, evidentemente, a las del Perú prehispánico; una zona en la que la desecación de los cadáveres ya era practicada siglos antes de nuestra era. En la época de contacto, siglos XVI y XVII, se suponía que los fallecidos eran como granos

⁴⁰ En Acha-3 se encontró: “(a) una inhumación múltiple que se estructura a partir de individuos de distintas edades y sexos; (b) posición de enterramiento decúbito dorsal extendidos, con leves variaciones; (c) fardos funerarios elaborados en estera tipo *twining* y pieles de camélidos con la intención de rigidizar los cuerpos; (d) ornamentación de los individuos con cintillos cefálicos y probablemente faldelines; y (e) escasas ofrendas asociadas (*i. e.* anzuelo de hueso compuesto y hoja lítica); todos estos rasgos son típicos de la funebria Chinchorro”. Vivien G. Standen y Calogero M. Santoro, “Patrón funerario arcaico temprano del sitio Acha-3 y su relación con Chinchorro: cazadores, pescadores y recolectores de la costa norte de Chile”, *Latin American Antiquity*, v. 15, n. 1, 2004, p. 94.

⁴¹ Calogero M. Santoro *et al.*, “Rise and Decline of Chinchorro Sacred Landscapes along the Hyperarid Coast of Atacama Desert”, *Chungara*, v. 44, n. 4, 2012, p. 637-653; Marcela Sepúlveda *et al.*, “Óxidos de manganeso en el extremo norte de Chile: abastecimiento, producción y movilidad del color durante el periodo Arcaico”, *Chungara*, v. 45, n. 1, 2013, p. 143-159; Vivien G. Standen, Bernardo T. Arraiza y Calogero M. Santoro, “Chinchorro Mortuary Practices on Infants”, en Jennifer L. Thompson, Marta P. Alfonso-Durruty y John J. Crandall (eds.), *Tracing Childhood. Bioarchaeological Investigations of Early Lives in Antiquity*, Gainesville, University Press of Florida, 2014, p. 58-74.

por florecer que, ubicados en un nuevo asentamiento —el Pueblo de los Muertos Ayap llactan—, continuaban alimentándose con las ofrendas que sus deudos les ofrecían en pago por la fertilidad aportada a los campos de cultivo (véase el segundo capítulo, “La unidad diversa: un modelo taxonómico para las lógicas mortuorias”).

A manera de cierre: América insurrecta

Si comparamos nuestros datos con los usados por Mithen para la construcción de su propuesta,⁴² podemos encontrar varias similitudes; la duración de los periodos no es en modo alguno semejante pero, *grosso modo*, parecen seguir una estructura común.

Se parte, en primer lugar, de un momento en el que las evidencias de prácticas mortuorias, o de sofisticación cultural en general, son casi nulas; lo que, para el Viejo Mundo, comprende el Paleolítico Inferior y, para el Nuevo, el lapso que va del poblamiento al 13 000 AP. Luego vendría un tiempo en el que los depósitos de restos humanos, junto con las manifestaciones plásticas, sólo aparecen esporádicamente y de manera aislada; esto, supuestamente, se observa en los hallazgos de la Sima de los Huesos, la concha de Trinil, el “hashtag” de Gorham, el bloque de ocre de Blombos Cave y las primeras sepulturas de *sapiens* y neandertal, en Europa, Asia y África, y durante el horizonte Paleoindio en nuestro caso. Tendríamos, por último, un periodo en el que se reconoce en regiones específicas la emergencia de cierta especificidad cultural, visible tanto en el arte rupestre como en el ámbito funerario; esto es lo que se nota en el Gravetiense, Magdalenense y Epigravetiense europeos y en Lagõa Santa y, posteriormente, Chinchorro, en América.

La llamada revolución cognitiva no coincide con la aparición de nuestra especie, como apunta el propio Mithen,⁴³ y por consiguiente, la “explosión cultural” que él observa no hubo de depen-

⁴² Steven Mithen, “Paleolithic Archaeology and the Evolution of Mind”, *Journal of Archaeological Research*, v. 3, n. 4, 1995, p. 305-332; *The Prehistory of the Mind. The Cognitive Origins of Art and Science*, Londres, Thames and Hudson, 1999.

⁴³ Mithen, *The Prehistory of the Mind*, p. 11.

der exclusivamente de cambios biológicos. El autor atribuye dicha creatividad a la aparición del lenguaje complejo;⁴⁴ sin embargo, el hecho de que, esporádicamente, se encuentren evidencias de conductas simbólicas en periodos previos a la “revolución” muestra que dicha capacidad creativa ya estaba presente en la mente humana. Habríamos de pensar, entonces, en la preexistencia de una capacidad que no hubo de explotarse plenamente sino hasta que intervino un determinado detonante.

Las prácticas mortuorias, como el arte, son portadoras de múltiples significados; proporcionan información sobre la identidad de los difuntos, sobre sus vínculos, sobre su estatus y sobre las ideas que su grupo tiene acerca de la vida y la muerte. Para garantizar la comprensión del evento, es preciso que cada uno de estos tópicos se exprese mediante un código compartido; diríase que los funerales, en ese sentido, actúan como una suerte de lenguaje. El lenguaje sirve para pensar, como señala Adam Schaft,⁴⁵ pero, sobre todo, sirve para comunicar. En comunidades pequeñas y con poco contacto con el exterior el intercambio de ideas suele requerir de muy poca ostentación; muchos de los conocimientos son compartidos y bastan breves referencias para indicar el rol que cada uno de los sujetos desempeña. Pero, cuando las redes sociales se tornan más complejas y extensas, se vuelve necesario recurrir a elementos más visibles para definir el estado de las cosas; el estatus de las personas, la posesión de un sitio o territorio, la diferencia respecto de la alteridad, etcétera.⁴⁶

⁴⁴ *Ibidem*, p. 192.

⁴⁵ Adam Schaft, *Lenguaje y conocimiento*, trad. de Mireia Bonfil, México, Grijalbo, 1967.

⁴⁶ Martin H. Wobst, “Stylistic Behaviour and Information Exchange”, en C. E. Cleland (ed.), *For the Director: Research Essays in Honor of James B. Griffin*, Ann Arbor, Museum of Anthropology/University of Michigan, 1977, p. 317-342; Polly W. Wiessner, “Reconsidering the Behavioral Basis for Style: A Case Study among the Kalahari San”, *Journal of Anthropological Archaeology*, v. 3, n. 3, 1984, p. 190-234; Rebecca H. Schwendler, “Diversity in Social Organization across Magdalenian Western Europe ca. 17-12 000 BP”, *Quaternary International*, n. 272-273, 2012, p. 333-353; Roberto Martínez y Larissa Mendoza, “Mostrar y ocultar: el asunto de la caza en artes rupestres paleolíticos”, en *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, ed. de Guilhem Olivier y Johannes Neurath, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones

Los registros arqueológicos del Asia septentrional no muestran continuidad con los contextos conocidos para América; los datos genéticos, sin embargo, parecen apuntar hacia el origen común de sus poblaciones. Si este fuera el caso, habríamos de pensar que el paso por Beringia hubo de resultar en la relativa disminución de las expresiones de complejidad cultural que antes se habían reconocido. Entonces, si la capacidad mental para crear arte y depósitos mortuorios ya se había desarrollado al momento del poblamiento, habría que considerar que las razones de su aparente silenciamiento no son de orden cognitivo sino social y cultural; entre éstas, podemos considerar que, al disgregarse los grupos humanos por el Nuevo Mundo, se tornaron menos estables las formas de relación entre los distintos colectivos y los signos de identificación o diferenciación se volvieron menos relevantes. Las ideas que, entonces, hubieron de circular pudieron haber sido tan complejas como las de cualquier pueblo moderno; pero, al presentarse una socialidad muy difusa, prácticamente, no hubo necesidad de plasmarlas en forma duradera ni a través del arte ni del depósito de cuerpos en el espacio.

Haciendo una analogía con lo postulado por la Teoría Sintética de la Evolución,⁴⁷ podríamos pensar que, de haber existido un sustrato común (algo así como un genoma funerario paleoamericano), el Paleoindio hubiera sido un periodo en el que las ideas sobre la muerte daban lugar a múltiples mutaciones comportamentales que podían coocurrir a lo largo del continente. Luego, la reducción en la movilidad y el aumento poblacional, ocurridos en el Arcaico Temprano, habrían favorecido una mayor identificación al interior de los distintos grupos o regiones y una más evidente diferenciación respecto del exterior; este proceso podría ser visto como una suerte de deriva cultural (haciendo un paralelo con la deriva génica) en la que, al reducirse el intercambio entre poblaciones remotas, habrían terminado por predominar en regiones específicas algunas de las variantes que previamente se habían comenzado

Históricas, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017, p. 56. Cuando las relaciones de grupo se extienden, también surge una mayor necesidad de diferenciarse culturalmente, lo cual se manifiesta en estilos regionales más definidos.

⁴⁷ Betty V. Smocovitis, *Unifying Biology: The Evolutionary Synthesis and Evolutionary Biology*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1996.

a desarrollar. Así, aquello que antes parecía innecesario marcar de manera duradera, entonces, comenzó a tornarse cada vez más relevante.

El hecho de colocar difuntos socialmente vinculados con una comunidad en espacios específicos (pues asumimos que, por lo general, no se sepultaban desconocidos) sugiere el reconocimiento de los lugares como territorio; es decir, si no necesariamente como propiedad grupal, al menos, sí como algo ligado a la identidad. El arte rupestre no necesariamente parece haber proliferado en las mismas zonas que los depósitos mortuorios pero podemos reconocer en sus manifestaciones una intención similar, pues en ambos casos se trata de marcas en el entorno que se vuelven portadoras de sentido. El cambio, dicho de otro modo, tiene que ver con la necesidad de introducir contenidos en el espacio para cargarlo de identidad.

Tendríamos, pues, que los cambios ocurridos en los ámbitos rupestre y funerario se encuentran ligados a las transformaciones socioeconómicas que tuvieron lugar en el paso del Pleistoceno al Holoceno. De modo que, si hubiéramos de atribuir los orígenes de las tradiciones mortuorias americanas a una revolución cognitiva, tendríamos que pensar que tales cambios en las mentalidades tuvieron un importante componente social.

A MANERA DE CIERRE

Habiendo concluido este breve recorrido por las evidencias disponibles, hemos de volver a nuestra interrogante original; ¿fue el entendimiento de la muerte el que desencadenó el surgimiento de la religión?

La capacidad de distinguir entre lo animado e inanimado es universal en el reino zoológico y, en sí misma, no parece ser capaz más que de garantizar la subsistencia de los distintos seres. Desde el nivel de los insectos reconocemos la habilidad para diferenciar entre los desechos ordinarios y los cadáveres de los miembros del grupo. Tales posibilidades se reportan en el ser humano tan pronto como se adquiere el lenguaje. El deceso de un coespecífico aparece además, en animales superiores, como una especie de signo que, al ser identificado y leído, es capaz de proporcionar valiosa información acerca de los posibles riesgos que se presentan para los individuos y los colectivos; notamos, igualmente, algunos datos que sugieren la consciencia de que otros seres también son capaces de realizar la misma clase de análisis. En las especies sociales, por su parte, las relaciones de interdependencia permiten que los individuos no sólo busquen la autopreservación sino que también actúen en favor del grupo. Es la capacidad para reconocer las emociones del otro y verse concernido por ellas, la empatía, la que, en primera instancia, hace posible que se busque evitar el sufrimiento ajeno; es, aparentemente, esta misma habilidad la que hace que un colectivo se sienta afectado por el deceso de uno de sus miembros. Lo que se observa, entonces, es que son las relaciones sociales las que modelan los comportamientos respecto del fallecimiento; produciendo síntomas de dolor, alarma o depresión, cuando se trata de un individuo cercano, hasta dando muestras de placer, cuando se trata de un rival o competidor.

Lo que observamos, pues, es que los animales no humanos no pueden ser vistos como el punto cero de la evolución pues, aunque

a muy distintos niveles, muchos de ellos sí parecen tener cierto entendimiento de la muerte, aunque sea a nivel perceptual.

El concepto de muerte en nuestra especie parece depender de dos procesos diferentes; el desarrollo cognitivo, principalmente interno, por un lado, y la experiencia empírica del medio físico y social, sobre todo externa. Es, así, la madurez intelectual la que permite tanto la correcta lectura de los acontecimientos percibidos como el pleno entendimiento de las nociones expresadas en los testimonios de los otros; y, recíprocamente, son las vivencias previas las que modelan los nuevos conocimientos. Se trata, así, de un proceso gradual en el que, constantemente, las ideas generadas por los menores, al verse confrontadas con la realidad social y material, van siendo validadas o refutadas hasta adquirirse visiones cercanas al consenso que su cultura impone. Es en algún punto de esta progresión, hacia los cinco años de edad, que, al parecer, siendo incapaces de asimilar adecuadamente nociones abstractas, los menores tienden a analogar la muerte al sueño y, por consiguiente, suelen imaginar que, pese a la cesación biológica ha de subsistir algún aspecto psicológico de las personas.

El entendimiento infantil de la muerte produce creencia, y aquí pareciera acertar la tesis cognitivista; lo que no genera es el sistema sin el cual no puede existir religión.

Vale además decir que resulta hoy ingenuo pensar, como hacía Freud,¹ que ese hipotético hombre primigenio tendría una mentalidad comparable a la de un niño pequeño; lo lógico, si los datos recogidos por los psicólogos cognitivistas son correctos, sería imaginar que las más antiguas concepciones religiosas de la muerte hubieron de tener como sustento tanto las creencias espontáneas como el entendimiento empírico de los aspectos biológicos de la cesación.

Es evidente que, para el surgimiento de la ritualidad mortuoria se requiere de cierta capacidad intelectual; pero, contrariamente a lo propuesto por los defensores de la 'revolución cognitiva', ésta no parece ser suficiente. Lo que se observa en el breve recorrido que emprendimos por la evolución humana es que tales capacidades estaban presentes desde épocas tan tempranas como la de los australopitéci-

¹ Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1999, p. 188.

dos; ya que desde aquellos tiempos contamos con evidencias de prácticas mortuorias que parecen tener continuidad tanto con las de los grandes simios como con las de los humanos modernos. Tenemos conocimiento de comportamientos comparables en *H. naledi*, *H. erectus*, *H. heidelbergensis*, *H. neanderthalensis* y hasta nuestra propia especie; lo llamativo en los contextos que dan cuenta de una intencionalidad en el depósito de cuerpos es que muchas veces coinciden temporalmente con la aparición de otras conductas simbólicas, como el arte, y, en ambos casos, parece tratarse de algo esporádico. Incluso, en *H. sapiens* y neandertales encontramos la existencia de amplias regiones en las que, aunque se registra su presencia, no se observan depósitos mortuorios intencionales.

Es, simplemente, como si la funeraria hubiera existido en la mentalidad de aquellos seres como una posibilidad y que fueran circunstancias especiales las que, en un momento u otro, hubieran desencadenado que se convirtiera en práctica material; una solución factible que sólo se concreta cuando se enfrenta una determinada clase de eventualidad. Sería, en breve, algo semejante a lo que ocurre con las estrategias mortuorias identificadas en el análisis de nuestra muestra etnográfica, un conjunto de respuestas lógicas, coexistentes en la mentalidad colectiva, cuya elección parece estar ligada a condicionantes de índole social.

Las dos regiones elegidas como ejemplos para tratar el tema del surgimiento de las costumbres mortuorias parecen bastante contrastantes. La primera de ellas, la Europa del Paleolítico superior, se caracteriza por la existencia de una amplia unidad cultural; la segunda, la América del Paleoindio y el Arcaico Temprano, por el contrario, se nos presenta como un espacio en el que la variabilidad es tan grande que, incluso, daría la impresión de una cierta aleatoriedad. Notamos, sin embargo, que algunos de los elementos que inciden en el desarrollo de sistemas funerarios concretos parecen ser semejantes.

Aun cuando se registre la práctica de la inhumación desde hace más de cien mil años, tanto en nuestra especie como en neandertales, no sería sino hasta el poblamiento *sapiens* de Europa, entre 50 000 y 45 000 AP, que comenzaría a desarrollarse un sistema cuya continuidad permite la identificación de una verdadera

tradición. Notamos, para empezar, que las prácticas mortuorias se desarrollan a la par del arte rupestre; y que, aunque la segunda muestra una mucha mayor dispersión y unidad, también parece posible reconocer algunos elementos constantes en las formas de tratamiento de los cuerpos. Pese a la existencia de una amplia variabilidad comportamental, se registran dos principales formas de disposición de los cadáveres que, hasta cierto punto, tienen eco en las manifestaciones plásticas; la segmentación y dispersión de los restos, que se correlaciona con la casi total invisibilidad de la muerte en el discurso pictórico, y el entierro, donde se observa que la forma en que se tratan los distintos grupos de edad y género tiene un correlato en sus respectivas representaciones. La sepultura implica un esfuerzo por preservar los cuerpos y muchos de los elementos que se reportan respecto de su disposición sugieren la intención de preservar, al menos, algunos de sus atributos identitarios. En el Paleolítico Superior Temprano, cuando la región se encontraba escasamente habitada y las poblaciones eran muy móviles, las inhumaciones son inusuales y muchas de ellas se encuentran marcadas por la excepcionalidad fisonómica de los sujetos contenidos. En el Paleolítico Superior Tardío, con el aumento poblacional y un mayor sedentarismo, se nota una mayor recurrencia en el uso de los espacios domésticos para el depósito mortuario y una menor diferenciación en el tratamiento de los individuos —se atenúan las distinciones de edad y género y aumentan los entierros colectivos. Y en el Mesolítico, cuando tras el fin de las glaciaciones se modifican las estrategias de forrajeo y se reduce aún más la movilidad, comienzan a generarse, por primera vez en la región, espacios específicamente dedicados a los difuntos, en los que, aun cuando persista la variabilidad, se alcanza cierta estandarización. Lo que vemos en este particular proceso evolutivo es que, cuanto mayor es la diferencia entre los grupos, menor marcada es la distinción entre los individuos en el discurso mortuario; y, cuanto más estables se tornan las poblaciones, mayor importancia adquiere la preservación de los fallecidos en el territorio ocupado.

La preservación de los muertos, según se nota, tiene algo que ver con la asimilación en el nosotros y con la diferenciación respecto a los otros, es decir, con la identidad.

Aun cuando los datos sobre la prehistoria temprana de América sean considerablemente más escasos y fragmentarios, el escenario sugerido por las evidencias disponibles parece muy diferente al anterior; ya que, más que notarse continuidad respecto de las sociedades del Viejo Mundo, lo que se observa es una considerable simplificación en las prácticas en relación con las culturas de su supuesto lugar de origen, el Asia septentrional.

En lugar de encontrarnos frente a una aparente unidad cultural macrorregional, como sucede en Europa, nuestro punto de partida, el llamado Paleoindio, se caracteriza por una muy alta variabilidad. Difícilmente se pensaría que la diversidad de formas líticas registradas para los primeros tiempos del poblamiento pudiera ser comprendida bajo la etiqueta de un mismo complejo tecnológico semejante al Auriñaciense; los desarrollos posteriores, Clovis, Folsom, Cola de Pescado, etcétera, suelen caracterizarse por la dispersión de objetos-tipo en un ámbito mucho más regional. Las expresiones artísticas más tempranas, por su parte, carecen de unidad temática o estilística y aparecen de manera dispersa en tan sólo algunos puntos del continente; los estilos que se generarían más tarde no conciernen más que a zonas mucho más acotadas que aquellas en las que se ubican los tipos de puntas. Lo mismo ocurre con los contextos mortuorios: los registros más tempranos no aparecen más que como eventos aislados cuya ocurrencia no demuestra la existencia de un claro patrón, tan sólo la posibilidad de semejanzas en los procesos de selección. Entre las cualidades más frecuentes se destaca la preferencia por la inhumación de mujeres adultas o adolescentes, la poca frecuencia en el depósito de infantes asociada en la marcada singularidad de su tratamiento, la poca ocurrencia de segmentos aislados y el prioritario acompañamiento de los cuerpos con objetos utilitarios por encima de los ornamentales. Lo que se conoce para el Arcaico Temprano es una mayor recurrencia en las formas de tratamiento de los cuerpos; pero, nuevamente, se observa que las coincidencias no refieren más al ámbito del sitio o la región. El número de esqueletos en un mismo sitio registra cierto aumento, lo mismo sucede con la frecuencia de los depósitos colectivos; la selección de restos según edad y género se torna menos evidente pero se incrementa, al menos en

Sudamérica, la presencia de objetos dotados de una dimensión estética. Será durante este mismo periodo e inicios del siguiente que, al tener lugar un proceso de regionalización, habrán de desarrollarse las primeras tradiciones funerarias plenamente identificables, la preservación y la destrucción parcial —mismas que, al parecer, tienen cierta similitud con las registradas en sociedades históricas aledañas.

Los datos son escasos y de ninguna manera concluyentes; el estado actual de las cosas, sin embargo, apunta a la existencia de un proceso tipo “cuello de botella” en el que, al reducirse la movilidad, se produjeron las condiciones necesarias para una mayor homogeneidad ritual.

La consciencia de muerte, como postulaban los sabios del siglo XIX, parece efectivamente capaz tanto de generar creencias —en la infancia temprana— como de conllevar a conductas rituales —en animales sociales no humanos; lo que no produce en ninguno de los casos contemplados es la coherencia interna que todo sistema requiere para funcionar. Lo llamativo es que esa misma falta de sistematicidad también se aprecia en los homíninos *presapiens* y en buena parte de los más tempranos sitios de nuestra propia especie tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo; la capacidad de producir rituales mortuorios está presente pero sólo se manifiesta ocasionalmente. Paradójicamente, cuando analizamos los contextos con restos humanos relativos a un muy temprano sistema simbólico claramente definido, notamos que, justamente, el tema del deceso ocupa en él un lugar muy marginal; lo mismo ocurre, etnográficamente, en aquellas sociedades que, dotadas de poca cohesión social, tienden a priorizar a los individuos por encima del grupo —sean las modernas sociedades individualistas o los muy igualitarios *immediate return systems*. El gran cambio no parece, entonces, tanto residir en el descubrimiento de la muerte sino en el uso de los muertos, convertidos en entidades persistentes, para la diferenciación respecto de una determinada alteridad —una función que, según establecimos al inicio, también es definitoria en el concepto de religión.

Así, podríamos decir, a manera de conclusión, que no es la consciencia de muerte sino la invención de los muertos la que puede incidir en el origen de algunas formas de religión.

CUADROS

Cuadro 1
 ESTRATEGIAS MORTUORIAS EN SOCIEDADES CAZADORAS-RECOLECTORAS

<i>Sociedad</i>	<i>Forma de organización</i>	<i>Estrategia</i>	<i>Referencias</i>
<i>Estrategias mortuorias en sociedades cazadoras-recolectoras</i>			
Hadza	<i>Immediate return system</i>	Alejamiento (disolución)	Woodburn, 1982a; Marlowe, 2010: 60-66.
Baka	<i>Immediate return system</i>	Alejamiento (disolución)	Woodburn, 1982a; Bauchet, 1992: 288.
Mbuti	<i>Immediate return system</i>	Alejamiento (disolución)	Woodburn, 1982a; Turnbull, 2011: 47-68.
!Kung	<i>Immediate return system</i>	Alejamiento (transformar en enemigo)	Woodburn, 1982a; Marshall, 1999: 27-30, 177-180.
Aka	En simbiosis con agricultores ngando	Alejamiento y retención (se abandona el campamento, pero los difuntos pueden seguir actuando a favor o en contra de su comunidad)	Bauchet, 1992: 281.
Selk'nam	<i>Immediate return system</i>	Alejamiento (los muertos se dirigen a un lugar lejano del que nunca han de volver)	Gusinde, 2008: 111-157; Paoloni, 2004: 511-512.
Yumanos de Baja California	Jefaturas hereditarias	Alejamiento y retención (la mayor parte de los muertos se dirige a lugares remotos de los que nunca han de volver; unos cuantos pueden seguir interactuando con los vivos)	Uriarte, 1974; Gabayet y González, 2016.

Cochimíes de Baja California Sur	Muy tenue jerarquización	Alejamiento y retención (la mayor parte de los muertos se dirige a lugares remotos de los que nunca han de volver; unos cuantos pueden seguir interactuando con los vivos)	Martínez González, 2018.
Sioux	Sociedad jerárquica	Alejamiento y retención (la mayor parte de los muertos se dirige a lugares remotos de los que nunca han de volver; unos cuantos pueden seguir interactuando con los vivos)	Hassrick, 1993: 17-23, 341-345, 246.
Australianos	Sociedad clánica	Reciclaje (las esencias de los difuntos vuelven a la vida, de preferencia, en la misma sociedad)	Spencer y Gillen, 1904: 145-150, 506-543; Kaberry, 1935: 35-46; Dousset, 2014: 397-403; Moizo, 1983.
Comanche	Sociedad clánica y jerarquizada	Reciclaje (las esencias de los difuntos vuelven a la vida, de preferencia, en la misma sociedad)	Wallace y Adamson, 1995: 202-205.
Inuit	Centrada en la familia nuclear	Reciclaje mayoritario, retención (las esencias de los difuntos vuelven a la vida, de preferencia, en la misma sociedad; unos cuantos pueden seguir interactuando con los vivos)	Thalbitzer, 1930: 93; Rasmussen, 1931: 220; Alonso de la Fuente, 2004: 26-33; Bordin, 2009: 3.
Kwakiutl	Sociedad clánica y jerarquizada	Reciclaje y débil retención (las esencias de los difuntos vuelven a la vida, de preferencia, en la misma sociedad; unos cuantos pueden seguir interactuando con los vivos)	Mauzé, 1994: 180-188.
Cazadores siberianos	Sociedades de mitades	Reciclaje (las esencias de los difuntos vuelven a la vida, de preferencia, en la misma sociedad)	Hamayon, 2011.

Cuadro 1. Continuación...

<i>Sociedad</i>	<i>Forma de organización</i>	<i>Estrategia</i>	<i>Referencias</i>
Batek	<i>Immediate return system</i>	Retención y reciclaje (tras la muerte, el individuo se desdobra en varios aspectos; unos son reciclados y otro es retenido de manera impersonal)	Edicott, 1979: 111.
Aeta	<i>Immediate return system</i>	Alejamiento (pérdida de identidad)	Dizon, 2015; Headland, 1987; García, Abon y Reyes, 2016: 6.
Cree	Sociedad jerarquizada	Reciclaje y retención (las esencias de los difuntos vuelven a la vida, de preferencia, en la misma sociedad; unos cuantos pueden seguir interactuando con los vivos)	Hultkrantz, 1981: 103; Wilson, 2015: 1.
Haida	Sociedad jerárquica de mitades	Reciclaje (las esencias de los difuntos vuelven a la vida, preferentemente, en la misma sociedad)	Harrison, 1925: 79-80, 125-128.
Andamanes	<i>Immediate return system</i>	Reciclaje (las esencias de los difuntos vuelven a la vida, preferentemente, en la misma sociedad)	Radcliffe-Brown, 1964: 90-93, 196-108, 137-140.
Yaruros	Sociedad de mitades ligeramente jerarquizada en la que los vínculos sociales son tan relevantes que, para referirse a alguien, en lugar de nombres propios, las personas usan términos de parentesco.	Alejamiento y retención	Petrullo, 1939: 227.

Estrategias mortuorias en sociedades pastorales, horticultoras y estatales

Mbeere	Poco jerarquizada, con linajes	Alejamiento (los muertos se vuelven seres nocivos y se busca evitar el contacto con ellos)	Glazier, 1984: 27.
Bakiga	Poco jerarquizada, con linajes	Alejamiento (los muertos se vuelven seres nocivos y se busca evitar el contacto con ellos)	Bamunoba y Adoukonou, 1979: 25.
Yamba	Poco jerarquizada, con linajes	Alejamiento (los muertos se vuelven seres nocivos y se busca evitar el contacto con ellos)	Gufler, 2000: 356.
Emberá-wounaan	Poco jerarquizada, con linajes	Alejamiento (se vuelven enemigos se dirigen a un lugar lejano del que nunca han de volver)	Nordenskiöld, 1929: 142, 155; Rochereau, 1929: 81, 83.
Pech	Poco jerarquizada, con linajes	Alejamiento (los muertos se dirigen a un lugar lejano del que nunca han de volver)	Conzemius, 1927: 300.
Bribris y cabecares	Patrón de asentamiento disperso	Alejamiento (tras la muerte el sujeto se desdobra en tres entidades; una de ellas se aleja, otra se mantiene como fuerza vital en los huesos y la otra deviene patógena)	Stone, 1961: 63, 73, 113.
Kuna	Sociedad estratificada	Retención y alejamiento (tras la muerte el sujeto se desdobra; algunos componentes se dirigen a lugares remotos y otros continúan en las proximidades del poblado)	Severi, 2002: 589; Nordenskiöld, 1938: 446-455; Stout, 1947: 40.
Pastores siberianos	Poco jerarquizada, con linajes	Reciclaje y retención (las esencias de los difuntos vuelven a la vida, de preferencia, en la misma sociedad; unos cuantos pueden seguir interactuando con los vivos)	Hamayon, 2011: 63, 76-77, 137-138, 162.

Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Sociedad</i>	<i>Forma de organización</i>	<i>Estrategia</i>	<i>Referencias</i>
Shona	Sociedad de linajes	Retención (los difuntos continúan formando parte de la sociedad y velan por su bienestar)	Mungwini, 2017: 95-97.
Cristianismo medieval	Sociedad jerárquica	Retención y alejamiento (algunos muertos se vuelven enemigos)	Schmitt, 1994; 2014; Johnston, 1999; Martín, 2011: 96; Álvarez-Pedrosa, 2014; Alfayé, 2009.
Vudú haitiano	Sociedad jerárquica	Retención y alejamiento (algunos difuntos se vuelven divinidades, el resto tiende a dirigirse a lugares míticos remotos)	Métraux, 1958: 216-235.
Miraña	Sociedad jerárquica, con linajes	Retención y alejamiento (los personajes más notables se vuelven estrellas, el resto devienen enemigos)	Karadimas, 2014: 341.
Tikuna	Sociedad de linajes, poco jerarquizada	Alejamiento y reciclaje (tras la muerte se produce un desdoblamiento; algunos componentes vuelven a la vida y otros devienen animales patógenos)	Goulard, 2014: 326.
Krahó	Sociedad de mitades	Alejamiento y reciclaje (el principio vital deviene animal, se torna patógeno y eventualmente desaparece; sólo los nombres son reciclados)	Carneiro da Cunha, 1981: 165.

Hinduismo	Sociedad estatal	Reciclaje (reencarnación) mayoritario (sólo los que alcanzan la trascendencia terminan por alejarse y fundirse con la divinidad)	Long, 1980: 42; Galey, 2014: 243; Parry, 1982: 81; Formoso, 2014: 276-281; Rimpoché y Hopkins, 1980: 55; Kahle, 2011; Mendoza, 2011; Kahle y Mendoza, 2011; Paniker, 2011: 131; McDermott, 1980: 165.
Dowayo	Débil jerarquía	Reciclaje y retención (las esencias de los muertos vuelven a la vida en el mismo grupo y los personajes más notables devienen ancestros)	Barley, 1981: 151-156.
Bambara	Clánica y jerarquizada	Reciclaje (la esencia renace en varias formas y, eventualmente, regresa a la vida como humano)	Zahan, 1965.
Baruya	Clánica	Reciclaje (la esencia del individuo vuelve a la vida junto con el nombre)	Godelier, 2014: 357, 360, 363.
Hurones	Clánica y jerarquizada	Reciclaje (después de un largo recorrido la esencia vuelve a la vida en la misma familia)	Mauzé, 1994: 180; Von Gernet, 1994: 42.
Yanomami	Clánica	Reciclaje y alejamiento (los muertos tienden a alejarse, pero se busca que la colectividad reabsorba su fuerza vital)	Acuña, 2009: 12; Aparicio y Tilley, 2015: 88.
Candoshi	Clánica y débilmente jerarquizada	Reciclaje y retención (los muertos tienden a seguir formando parte de la sociedad; uno de sus componentes puede ser reabsorbido por un miembro del grupo)	Surrallés, 2009: 106.

Cuadro 1. *Continuación...*

<i>Sociedad</i>	<i>Forma de organización</i>	<i>Estrategia</i>	<i>Referencias</i>
Tzeltal	Jerarquizada	Alejamiento y reciclaje (los sujetos se desdoblan y, mientras algunos componentes se alejan, otros pueden volver a la vida en las siguientes generaciones)	Nash, 1970: 139.
Dayak	Clánica y jerarquizada	Reciclaje y retención (ancestralización) a costa de un enemigo sacrificado	Evans, 1970.
Egipto Antiguo	Estatal	Retención (el muerto conserva su identidad y continúa viviendo parcialmente entre los vivos)	Andreu, 1999: 193-195, 200; Feneuille, 2008: 42-44; Burnet, 2003: 278; Guilmot, 1966: 2, 7-24.
Incas, quechuas y aymaras actuales	Estatal	Retención (el muerto conserva su identidad y continúa viviendo parcialmente entre los vivos)	Martiarena, 2014: 60, 67, 97, 164, 167, 174; Métraux, 2013: 371; Allen, 1982: 183-185, 193; Harris, 1982: 54, 57, 61-62; Onofre, 2001: 235, 239, 242.
Merina	Estatal	Retención (el muerto conserva su identidad y continúa viviendo parcialmente entre los vivos)	Bloch 1971: 139; 1981, 138; Sandron, 2011: 31.
Lodagaa	Sociedad de linajes, poco jerarquizada	Retención (el muerto continúa formando parte de la sociedad y colabora con ella)	Goody, 1962: 89, 147, 224, 236, 364, 371, 390, 407.

Tallensi	Sociedad de linajes, poco jerarquizada	Retención (el muerto continúa formando parte de la sociedad y colabora con ella)	Fortes, 1974: 62.
Are are	Débilmente jerarquizada	Retención (el muerto continúa formando parte de la sociedad y colabora con ella)	Coppet, 1981: 176, 179, 194.
Melpa	Débilmente jerarquizada	Retención (el muerto continúa formando parte de la sociedad y colabora con ella)	Strathern, 1981: 176, 179; 1982: 117.
Silka	Débilmente jerarquizada	Retención y alejamiento (los muertos más notables se alejan, unos cuantos siguen formando parte de la sociedad como ancestros)	Jeudy-Ballini, 2014: 367-370.
Orokaiva	Débilmente jerarquizada	Alejamiento (deviene extranjero)	Iteneau, 2013.
Fataleka	Débilmente jerarquizada	Retención a costa del sacrificio de enemigo	Guidieri, 1976: 221.
Apinayé	Mitades exogámicas	Alejamiento (se vuelven enemigos) y retención (quienes socializan con los muertos adquieren poderes especiales)	Nimuendajú, 1967: 141.

FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 2
 PRIMEROS ENTIERROS Y DEPÓSITOS FUNERARIOS EN MEDIO ORIENTE

<i>Depósitos en H. sapiens</i>				<i>Depósitos en H. neanderthalensis</i>			
<i>Espécimen</i>	<i>Temporalidad</i>	<i>Edad y sexo</i>	<i>Descripción</i>	<i>Espécimen</i>	<i>Temporalidad</i>	<i>Edad y sexo</i>	<i>Descripción</i>
Skhul 1	100 000 aprox.	Infante 4-6 años, probable masculino.	Conexiones anatómicas, colocado del lado izquierdo, asociado a lítica.	Tabun 1	150-110 000	Adulto femenino 30 años.	Conexión anatómica y cerca de un bloque de piedra.
Skhul 2	100 000 aprox.	Adulto, probable femenino	Restos fragmentarios sin conexión; tal vez sea el mismo individuo que Skhul 3.	Amud 1	80-50 000	Adulto masculino	Casi completo, flexionado y sobre el lado izquierdo.
Skhul 3	100 000 aprox.	Adulto	Restos parciales de pierna.	Amud 7	80-50 000	Infante de 10 meses	Fragmentario pero con conexión anatómica, mandíbula de ciervo rojo asociada.
Skhul 4	100 000 aprox.	Adulto, probable masculino	Sobre el costado derecho e hiperflexionado, asociado a lítica.	Amud 9	80-50 000	Adulto	Articulado, sólo extremidades inferiores.

Skhul 5	100 000 aprox.	Adulto, probable masculino	En posición central, sobre el lado derecho, con piernas flexionadas. Asociado a mandíbula de cerdo salvaje.	Shanidar 10	80-50 000	Infante 1-2 años	
Skhul 6	100 000 aprox.	Adulto, probable masculino	Esqueleto fragmentario.	Shanidar 1	50-40 000	Adulto masculino 30-45 años	Casi completo y cerca de fogones, lítica y fauna.
Skhul 7	100 000 aprox.	Adulto, probable femenino	Esqueleto fragmentario.	Shanidar 2	50-40 000	Adulto masculino 20-30 años	Cráneo, vértebras y huesos de extremidades. Cerca de fogones, lítica y fauna.
Skhul 8	100 000 aprox.	Infante 10 años, probable femenino	Esqueleto parcial articulado.	Shanidar 3	50-40 000	Adulto masculino 40-50 años	Dientes y algunos huesos postcraneales. Cerca de fogones, lítica y fauna.
Skhul 9	100 000 aprox.	Adulto, probable masculino	Esqueleto fragmentario.	Shanidar 4	50-40 000	Adulto masculino 30-45 años	Entierro al interior de un niño con rocas anchas.
Skhul 10	100 000 aprox.	Infante 5 años, probable masculino	Fragmentario, mandíbula y húmero.	Shanidar 5	50-40 000	Adulto masculino 35-50 años	Cráneo y algunos huesos de las extremidades. Cerca de fogones, lítica y fauna.

Cuadro 2. Continuación...

<i>Depósitos en H. sapiens</i>				<i>Depósitos en H. neanderthalensis</i>			
<i>Espécimen</i>	<i>Temporalidad</i>	<i>Edad y sexo</i>	<i>Descripción</i>	<i>Espécimen</i>	<i>Temporalidad</i>	<i>Edad y sexo</i>	<i>Descripción</i>
Qafzeh 1	120-90 000	Adulto	Hueso frontal aislado.	Shanidar 6	50-40 000	Adulto femenino 20-35 años	Cerca de fogones, lítica y fauna.
Qafzeh 2	120-90 000	Adulto	Muy fragmentario (calota, mandíbula y dientes).	Shanidar 7	50-40 000	Adulto femenino joven	Cráneo y algunos huesos de las extremidades. Posible entierro cerca de fogones, lítica y fauna.
Qafzeh 3	120-90 000	Adulto	Esqueleto parcial.	Shanidar 8	50-40 000	Infante de 6-12 meses	Vértebra cervicales y torácicas. Cerca de fogones, lítica y fauna.
Qafzeh 4	120-90 000	Infante	Muy fragmentario (paleta mandíbula y dientes). Tal vez sea el mismo que 4a.	Niño de Shanidar	50-40 000	Infante de 6-9 meses	Articulado. Cerca de fogones, lítica y fauna.

Qafzeh 4a	120-90000	Infante	Fragmentos craneales y pélvicos.	Kebara KMH1	60-50000	Infante de 7-9 meses	Esqueleto parcial asociado a piedras.
Qafzeh 5	120-90000	Adulto	Muy fragmentario (paleta mandíbula y dientes).	Kebara KMH2	60-50000	Adulto	Esqueleto postcraneal parcial colocado sobre la espalda.
Qafzeh 6	120-90000	Adulto	Muy fragmentario (sólo dientes y pedazos de cráneo).	Dederiyeh 1	55-47000	Infante de 2 años	Casi completo colocado sobre su espalda con navajilla triangular cerca del pecho y cabeza sobre laja de piedra.
Qafzeh 7	120-90000	Adulto	Esqueleto parcial (fragmentos de cráneo, dientes, mandíbula, clavícula y falanges). Asociado a Qafzeh 6.	Dederiyeh 2	55-47000	Infante de 2 años	Restos aislados pero en posición anatómica; 14 herramientas de piedra y 100 desechos líticos en el pozo.
Qafzeh 8	120-90000	Adulto	Entierro parcial, colocado sobre el lado derecho y con las piernas semiflexionadas. Un largo bloque de piedra con cupules e incisiones aparece cerca de los pies, navajillas y ocre en proximidad.				

Cuadro 2. Continuación...

<i>Depósitos en H. sapiens</i>				<i>Depósitos en H. neanderthalensis</i>			
<i>Espécimen</i>	<i>Temporalidad</i>	<i>Edad y sexo</i>	<i>Descripción</i>	<i>Espécimen</i>	<i>Temporalidad</i>	<i>Edad y sexo</i>	<i>Descripción</i>
Qafzeh 9	120-90 000	Adulto	Entierro parcial, colocado sobre el costado izquierdo en pozo excavado, cerca de Qafzeh 10.				
Qafzeh 10	120-90 000	Infante 6 años	Casi completo y flexionado y colocado a los pies de Qafzeh 9.				
Qafzeh 11	120-90 000	Púber 12-13 años	En pozo excavado y delimitado por piedras, colocado sobre la espalda, asociado a astas de ciervo.				
Qafzeh 12	120-90 000	Infante 3-4 años	Restos fragmentarios.				
Qafzeh 13	120-90 000	Neonato	Restos fragmentarios.				

Qafzeh 14	120-90000	Infante	Restos fragmentarios.
Qafzeh 15	120-90000	Infante 8-10 años	Esqueleto parcial representado por parte superior en conexión anatómica.
Qafzeh 16	120-90000		Diente aislado.
Qafzeh 17	120-90000		Diente aislado.
Qafzeh 18	120-90000		Diente aislado.
Qafzeh 21	120-90000	Infante 3 años	
Qafzeh 22	120-90000	Infante 4-6 años	
Qafzeh 25	120-90000	Adulto	

FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 3
 PALEOLÍTICO SUPERIOR TEMPRANO

Sitio	Tipo sitio	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo depósito	Edad	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Comentarios
Peștera cu Oase	Cueva	2		2 cráneos		Adolescente Adulto			Huesos animales en arreglos que sugieren intervención humana.		No hay evidencia de vida doméstica.
Peștera Muierii	Cueva	2		Parcial y fragmentario		Adultos	F ?		Lítica.		
Peștera Cioclovina Uscată	Cueva	1		Cráneo							
Grotte du Pape	Cueva			Restos fragmentados					Restos de carbón, sílex y hueso.		Entre otras piezas mobiliarias, se encontró una escultura en forma de pez, la Dame de Brassempouy y un hueso con un caballo grabado.
Grotte des Hyènes	Cueva	4		Restos de cráneo, falanges y dientes		2 Adultos 2 Infantes				X	Tres dientes presentan huellas de modificación para su uso

Cro-Magnon	Abrigo	5	Al menos uno intencional	Un individuo completo y el resto fragmentarios	Individual	4 adultos 1 neonati	3 M 1 F 1 ?	Conchas.	X	Supuesto uso habitacional. como ornamento y algunos fragmentos de cráneo fueron fracturados cuando estaban frescos.	
Mladeč	Cueva	6			Individual		1 F 5 ?			Información poco clara.	
La Crouzade	Cueva	1		Cráneo y mandíbula						Supuesto uso habitacional.	
Paviland	Cueva	1	Rodeado de piedras	Casi completo	Individual	Adulto	M	Extendido	Conchas, marfil, huesos de bóvido y en proximidad a hueso de mamut.	X	Faltan cráneo y lado derecho, asociado a huesos animales y defensas de mamut.
Eel Point	Cueva	1		Húmero		Adulto					Tal vez producto de consumo por hiena.
Cussac	Cueva	5	En foso de osos	Casi completos	Individuales	Adultos				X	Arte parietal.

Cuadro 3. Continuación...

Sitio	Tipo sitio	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo depósito	Edad	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Comentarios
Vilhonneur 1 Les Garennes	Cueva	1			Individuales	Adulto	M				Arte parietal, evidencias de carroñeo por hiena.
Pataud	Abrigo	6	Fosos excavados	Fragmen- tarios	1 posible individual	3 infantes 3 adultos	2 F 1 M		Ornamentos de marfil y dientes humanos.		Grabados parietales.
Lagar Velho	Abrigo	1	Fosos excavados	Casi com- pleto	Individual	Infante		Exten- dido	Conchas y dientes de ciervo.	X	
Brno	A cielo abierto	3	Fosos excavados	1 parcial, 1 secunda- rio y 1 casi completo	Individuales	Adultos	M F ?		Cubierto con escápula de mamut y defensa, cuentas de concha, marfil hueso y piedra.	X	Marioneta antropomorfa.
Pavlov	A cielo abierto	1							Cubierto con escápula de mamut.		Supuesto uso habitacional.
Dolní Věstonice	A cielo abierto	6	Fosos excavados	Casi comple- to + parcial 3 casi com- pletos Casi com- pleto	1 indivi- dual 1 doble 1 triple	2 adultos Infante 3 adoles- centes	3 F 2 M 1 ?	Exten- didos y flexio- nados	Pendientes de marfil, dientes de zorro, lítica. Mucho arte mobiliario: figuras antropo- morfas,	X	En el sitio se encuentra una Venus y mucho arte mobiliario.

zoomorfos (oso, león, lobezno, zorro, rinoceronte, reno, caballo, búho), una venus, huesos quemados, fogones.

Předmostí	A cielo abierto	20				8 adultos El resto adolescentes e infantes				El entierro está rodeado por huesos de mamut y zorro, algunos huesos tienen marcas de corte o exposición al fuego.	X	Información poco clara. Sitio supuestamente habitacional.
Krems-Wachtberg	A cielo abierto	3	Fosos excavados	Casi completos	1 individual 1 doble	3 neonatos				Entierro doble cubierto con escápula de mamut, cuentas de marfil de mamut. En el sitio se encuentran figurillas zoomorfas y una venus.	X	Supuestamente habitacional.
Arene Candide	Cueva	1	Fosos excavados	Casi completo	Individual	Adolescente	M	Extendido		Conchas perforadas y caninos de venado, pendientes de marfil de mamut, cuatro bastones de astas de alce cerca del torso y un exótico	X	Posible asociación a fogón. Lesión en mandíbula y clavícula.

Cuadro 3. Continuación...

Sitio	Tipo sitio	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo depósito	Edad	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Comentarios
Barma Grande	Cueva	6	Al menos 2 fosos excavados	3 casi completos 1 sólo piernas	3 individuales 1 triple	4 adultos 2 adolescentes	4 M 2 F		cuchillo de sílex en la mano derecha. Ornamentos de concha y lítica.	X	En el sitio hay una venus. Las piernas se asocian a fogón, pero no parecen expuestas al fuego. Los individuos del entierro triple presentan osteofitosis.
Grotta dei Fanciulli	Cueva	3	Fosos excavados	Casi completos	1 individual 1 doble	2 adultos y 1 adolescente	2 M 1 F	Flexionados	Ornamentos de concha.		Supuesto uso habitacional. Un individuo con malformaciones.
Baouso da Torre	Cueva	3	Fosos excavados	Casi completos	Individuales	2 adultos 1 adolescente	3 M	1 boca abajo	Ornamentos de concha, dientes de ciervo y lítica.		Supuesto uso habitacional.
Grotta del Caviglione	Cueva	1	Fosos excavados	Casi completo	Individual	Adulto	M		Ornamentos de concha y dientes de ciervo.		Supuesto uso habitacional. Arte parietal. Radio fracturado.

Grotta Paglicci	Cueva	2	Fosos excavados	Casi completo y parcial	Individuales	Adulto y adolescente	2 M					Supuesto uso habitacional. Arte parietal.
Ostuni	Cueva	3	Fosos excavados	Casi completos	Individual Doble	2 adultos 1 neonato	1 F	Flexionados	Ornamentos de concha y dientes animales. El feto aparece cerca de la zona pélvica.	X		Supuesto uso habitacional. Hueso con huellas de corte.
Veneri Parabita	Cueva	2	Fosos excavados	Casi completos	Doble	Adultos						Espondilitis en uno de los esqueletos.
Isturitz	Cueva		Fosos excavados	Dientes perforados								Hay ocupación desde el musteriense; 7 831 objetos de hueso, 33 814 artefactos de piedra y cientos de manifestaciones rupes- tres parietales y mobiliarias.
Kostenki	A cielo abierto	4	Fosos excavados	3 casi completos 1 parcial	Individuales	2 neonatos 1 infante 1 adulto		Extendido Flexionado Sentado	El infante, cubierto con escápula de mamut, se asocia a mucha lítica y adornos de dientes de zorro.	X		Supuesto uso habitacional. En la zona se han encontrado tres venus.

Cuadro 3. Continuación...

Sitio	Tipo sitio	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo depósito	Edad	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Comentarios
Sunghir	A cielo abierto	4	Fosos excavados	3 casi completos Cráneo	Individual Doble Resto aislado	2 adultos Adolescente e infante	1 F 1 M 2 ?	Exten- dido. El doble cabeza con cabeza.	Muchos objetos asociados. El doble tiene dos discos de marfil del lado izquierdo de su cabeza —una de las “lanzas” de marfil atravesaba uno de ellos. El individual, además de huesos de mamut y liebre, tiene una figurilla zoomorfa de marfil que posiblemente represente un caballo en el pecho y sobre su brazo derecho un fémur humano sin epífisis cuya cavidad medular se encuentra rellena con ocre.	X	Supuesto uso habitacional. Cráneo asociado al entierro individual.

Les Rois	Cueva	2	Mandíbula y dientes	Adolescente y adulto			Una mandíbula tiene huellas de corte.
Grotte du Marronnier	Cueva	1	Fragmentario	Infante	Conchas.	X	
Grotte du Figuier	Cueva	1	Fragmentario	Infante	Conchas.	X	Arte parietal.
Balla	Cueva	1	Fragmentario, cráneo, mandíbula y restos postcraneales	Infante			

FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 4
 PALEOLÍTICO SUPERIOR TARDÍO

<i>Sitio</i>	<i>Tipo sitio</i>	<i>Núm. ind.</i>	<i>Sepultura</i>	<i>Descripción</i>	<i>Tipo depósito</i>	<i>Edad</i>	<i>Sexo</i>	<i>Posición</i>	<i>Objetos</i>	<i>Ocre</i>	<i>Comentarios</i>
Bonn-Oberkassel	A cielo abierto	2	Foso excavado	Casi completo	Doble	Adultos	M F	Uno sobre otro. Con lobo doméstico.	Se asocian a los restos de un lobo domesticado, un asta y un hueso grabados (motivos de caballo y reno).	X	Entierro aislado, no parece un sitio habitacional.
Newied-Irlich	A cielo abierto	2	Foso excavado	Casi completo	Doble	Adulto feto/neonato	F				Entierro aislado, no parece un sitio habitacional.
Wilczyce	A cielo abierto	1	Foso excavado	Casi completo	Individual	Feto/neonato					Campamento, en medio de una estructura habitacional; hay figurillas femeninas.
Les Hoteaux	Cueva	1	Foso excavado	Casi completo	Individual	Adulto	M	Extendido.	Dientes de reno, bastón perforado, herramientas.	X	Sitio habitacional, el bastón tiene un motivo de reno.

Saint Germain La Rivière	Abrigo	1	Foso excavado Cubierto con piedras	Casi completo	Individual	Adulto	F			Supuesto uso habitacional posiblemente asociado a fogones.
La Madeleine	Abrigo	1	Foso excavado	Casi completo	Individual	Infante		Conchas perforadas, dientes de ciervo y zorro.	X	Supuesto uso habitacional.
Roc-de-Cave, Lot	Cueva	1	Foso excavado	Casi completo	Individual	Adolescente				Supuesto uso habitacional.
Le Cap Blanc	Abrigo	1	Foso excavado Cubierto con piedras	Casi completo	Individual	Adulto	F	Flexionado.		Supuesto uso habitacional. Arte parietal.
Laugerie Basse	Abrigo	1	Foso excavado Cubierto con piedras	Casi completo	individual	Adulto	M	Flexionado.	20 conchas.	Supuesto uso habitacional. Arte mobiliario (figurillas femeninas, reno, caballos y esquemáticos).

Cuadro 4. Continuación...

Sitio	Tipo sitio	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo depósito	Edad	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Comentarios
Abri Lafaye	Abrigo	2	Foso excavado	Casi completos	Doble	Adulto e infante	F ?				Supuesto uso habitacional. Arte mobiliario (león y antropomorfos).
Abbaye Duruthy	Abrigo	2		Parcial Cráneo y fémur		Adultos	F M		Caninos de oso y león.		Supuesto uso habitacional. Arte mobiliario (animal grabado en diente, esculturas de caballos).
Raymonden-Chancelade	Abrigo	1	Foso excavado	Casi completo	Individual	Adulto	M			X	Supuesto uso habitacional. Arte mobiliario (bisonte).
Aven des Iboussières	Cueva			Fragmentos de varios individuos					Restos de fauna.	X	Arte mobiliario (motivos esquemáticos).

Riparo di Villabruma	Abrigo	1	Foso excavado Cubierto con bloques de piedra	Casi completo	individual	Adulto	M			X	Dos de los bloques tienen motivos geométricos.
Grotta Maritza	Cueva	2		Perturbados	Individuales	Adulto e infante	M ?		Lítica y conchas.		Supuesto uso habitacional.
Riparo Tagliente	Abrigo	2	Foso excavado y cubierto con piedras	Casi completos	Doble	Adulto e infante	M ?			X	Supuesto uso habitacional. Una de las piedras tiene grabado un león.
Riparo del Romito	Abrigo	6	Fosos excavados	Casi completos	2 individuales 2 dobles	5 adultos 1 adolescente	2 F 2 M 2 ?				Supuesto uso habitacional. Arte parietal.
Grotta di Vado all'Arancio	Cueva	2	Fosos excavados	Casi completos	Doble	Adulto e infante	M ?			X	Supuesto uso habitacional. Arte mobiliario (zoomorfos y antropomorfo masculino).
Grotta dei Fanciulli	Cueva	3	Fosos excavados	2 casi completos 1 mal preservado	Doble Individual	2 infantes Adulto	? F	Extendidos lado a lado y extendido sobre la espalda.	Conchas perforadas sobre el doble. Conchas.	X	Supuesto uso habitacional.

Cuadro 4. Continuación...

Sitio	Tipo sitio	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo depósito	Edad	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Comentarios
Grotta di San Teodori	Cueva	5		Casi completos		Adultos	4 M 1 F	Al menos un extendido.		X	Supuesto uso habitacional. Restos faunísticos. Un individuo tiene una punta clavada y otro esclerosis.
Kostenki	A cielo abierto	2	Foso triangular	Perturbado Casi completo		Adulto Infante	M?	Sobre el lado izquierdo.	Huesos de mamut.		Supuesto uso habitacional, dentro de estructura hecha con huesos de mamut.
Grotte du Placard	Cueva	24		Fragmentarios		Adultos					Arte parietal. Huesos con huellas de corte.
Nerja	Cueva	4		Cráneos		3 adultos 1 infante					Arte parietal.
Le Rond du Barry	Cueva	1		Cráneo		Adulto					

Mas d'Azil	Cueva	2	Cráneo y fragmentos de cráneo	Infante y adulto	F?	Arte parietal y mobiliario.
Brillenhohle	Cueva	3	Cráneos	2 adultos 1 infante		Sobre fogón sin marcas de fuego. Con huellas de corte.
Gough's cave	Cueva	5	Fragmentos craneales	4 adultos 1 adolescente		Grabado parietal de mamut. Huellas de corte.
Bedeilhac	Cueva		Dientes perforados			Arte parietal.
Veyrier	Cueva	1	Fragmentos de cráneo trabajados			Arte parietal.
Enlène	Cueva	1	Fragmento de mandíbula trabajado			X Arte parietal. Marcas de corte.
Isturitz	Cueva	43	Fragmentos de huesos varios	31 adultos 12 adolescentes		Arte parietal y mobiliario. Dos fragmentos de cráneo tienen grabados (íbex y motivo semicircular).

Cuadro 4. Continuación...

Sitio	Tipo sitio	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo depósito	Edad	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Comentarios
La Combe	Cueva			Fragmento de diente grabado							Arte parietal.
Massat	Cueva			Fragmentos aislados							Arte parietal.
Espeluges	Cueva			Mandíbula, dientes y falanges							Arte mobiliar.
Calvaire	Abrigo			Fragmentos de húmero							
Lortet	Cueva			Fragmento de cráneo y mandíbula							Arte mobiliar y parietal.
Gourdan	Cueva			Fragmentos varios							Arte mobiliar y parietal.
Abeilles	Cueva			Fragmentos varios							
Montconfort	Cueva			Fragmentos de cráneo							Arte parietal.
Audry	A cielo abierto			Metatarso							

Grotte du Pape	Cueva		Fragmento parietal y molar				
Dufaure	Abrigo		Metatarso y metacarpo				Arte mobiliar (costilla con motivo esquemático).
Aabri Lauchaud	Abrigo	2	Fragmentarios		Adulto e infante		
Grotta de Continenza	Cueva	4	Fragmentario y parcial	Fragmentos aislados y doble	2 adultos, 1 adolescente, 1 infante	1 M	Restos de fauna, ornamentos y arte mobiliar.
La Lloseta	Cueva	1	Cráneo		Adulto		Arte parietal.
La Chora	Cueva	1	Fragmentos de mandíbula				
Ilseinhohle	Cueva	1	Fragmentos de cráneo		Infante		
El Pendo	Cueva	1	Cráneo		Infante		Arte parietal. Perforación <i>post mortem</i> sobre órbita.
La Paloma	Cueva	1	Fragmentos de mandíbula		Infante		

Cuadro 4. Continuación...

Sitio	Tipo sitio	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo depósito	Edad	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Comentarios
Abri Reignac	Abrigo	1		Fragmentos de mandíbula		Infante					
Abri Morin	Abrigo	1		Fragmentos de mandíbula		Infante					Arte mobiliario.
Grotte Rochereil	Cueva	1		Cráneo		Infante					Arte mobiliario. Supuestamente trepanado.
Grotte du Roc Coubert	Cueva	1		Fragmentos de mandíbula trabajada		Infante					Arte mobiliario (fémora).
Abri de Peiruges	Abrigo	1	Foso excavado	Casi completo		Infante					
Solutré	A cielo abierto	1		Fragmentario		Infante					Arte mobiliario (ciervo).
El Castillo	Cueva	4		Mandíbula y 3 cráneos		Infante y adulto	2 F ?				Arte parietal.

Kulna	Cueva	1		Fragmentos	Adulto	M		Arte mobiliario (fémoras y zoomorfos).
Mittlere Klause	Cueva	1		Fragmentario	Adulto	M	X	Marfil y plaqueta con grabado de caballo.
Koneprusy	Cueva	1		Fragmentario	Adulto	F		
Parpalló	Cueva	1		Cráneo y húmero	Adolescente	F		Arte mobiliario.
El Mirón	Cueva	1	En foso excavado	Casi completo pero sin cráneo	Adulto	F	X	Arte parietal y mobiliario (grabado de vulva sobre entierro).

FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 5
 DEPÓSITOS MORTUORIOS DEL PALEOINDIO

Sitio	Fecha	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo de depósito	Edad (años)	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Referencia	Comentarios
Sac Actún	13 000	1	Piso	Casi completo	Desarticulado	15-16	F				González <i>et al.</i> , 2013.	Desarticulado por flotación.
Moaning Cavern	12 000	1	Piso	Poca relación anatómica	Desarticulado				Cuentas de concha y punta de obsidiana.		Moratto y Fredrickson, 2004.	Petrificación.
Naharon	11 670	1	Piso	Casi completo	Primario	20-30	F				González <i>et al.</i> , 2013.	
Upward Sun River	11 500	1	Fosa recubierta de ocre.	Casi completo	Primario	Perinato	¿F?	Decúbito dorsal hiperflexionado	Lítica y cuatro bastones decorados en asta.	X	Potter <i>et al.</i> , 2014.	Colocado bajo individuo cremado.
Upward Sun River	11 500	1	Fosa recubierta de ocre.	Parcial	Primario	Perinato	¿F?	Decúbito dorsal hiperflexionado		X	Potter <i>et al.</i> , 2014.	Colocado bajo individuo cremado.

Upward Sun River	11 500	1	Pira funeraria		Cremación	3					Potter <i>et al.</i> , 2014; Dixon, 1999.	
Chan Hol	11 300	1	Piso	Casi completo	Primario	Adulto					González <i>et al.</i> , 2013.	Espécimen robado.
Santana do Riacho	11 060	2	Fosa revestida de piedra.	Casi completo	Primario	Adulto y perinato				X	Menezes Strauss, 2010.	
Arroyo de Frías	11 000	1+		Parcial (costillas, falanges, vértebras y coxal).	Primario	Senil	F	Decúbito lateral derecho flexionado.	Lítica.		Politis, Barrientos y Stafford, 2011; Toledo, 2016.	Excavación no controlada del siglo XIX.
Toca dos Coqueiros	11 000	1	Fosa con piso preparado con lozas de arenisca.	Casi completo.	Primario	35-45	M	Decúbito lateral izquierdo flexionado.	Lítica.		Lessa y Guidon, 2002; Guidon <i>et al.</i> 1998.	
Arlington Springs	10 960	1		Parcial (dos fémures, húmero).	Desarticulado	Adulto	M				Meltzer, 2009.	

Cuadro 5. Continuación...

Sitio	Fecha	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo de depósito	Edad (años)	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Referencia	Comentarios
Fishbone Cave	10 900	1		Parcial (pie izquierdo, clavícula y fíbula).	Cremación	Adulto			Asociado a una piel de pelícano, redes, canastas, cuerdas y petates.		Meltzer, 2009.	
Anzik	10 705	1	Fosa recubierta con ocre	Parcial (fragmentos de cráneo: frontal, parietal y occipital).	Primario	1-2	F		Cuerno y 115 piezas líticas.	X	Meltzer, 2009.	
Gruta Candonga	10 700	1		Hueso aislado (fragmento de cráneo con supuesta deformación).	Secundario	6-8					Cornero, Neves y Ribero, 2014.	
Buhl	10 625	1	Fosa	Casi completo	Primario	17-21	F		Un bifacial, una aguja de hueso, una en hueso de tejón y dos fragmentos de punzón.		Meltzer, 2009.	

Mostin	10470	1	Fosa	Parcial (fragmentos de cráneo, mandíbula, brazos, cadera y algunas falanges de pie y mano).	Primario	Adulto	F	Decúbito dorsal	Tres metates, dos pistilos y una mano.		Dixon, 1999.	
Mostin	10260	1	Fosa			Adulto					Dixon, 1999.	
Pampa de los fósiles	10200	1		Hueso aislado.	Secun- dario	Adulto		Vértebra aislada			Lacombe, 2000.	
Pampa de los fósiles	10200	1		Casi completo.	Exposi- ción al fuego	25	F	Decúbito lateral derecho extendido con las manos entrelaza- das a la altu- ra de la boca.	Cuenta de hueso y vértebra de pescado, cenizas y fragmento de ocre.	X	Lacombe, 2000.	Cerca de taller de talla. Sobre una capa de cenizas y brasas (algunos huesos presentan marcas de exposición al fuego). Se supone que sobre la cabeza se colocó una estera; lo que produjo marcas color marrón.

Cuadro 5. Continuación...

Sitio	Fecha	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo de depósito	Edad (años)	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Referencia	Comentarios
White Water Draw	10 200	1	Fosa	Alteración moderna.	Primario	25-35	F	Decúbito dorsal flexionado.			Dixon, 1999.	
Pampa de los fósiles	10 090	1		Casi completo.	Exposición al fuego	12-13		Decúbito lateral izquierdo flexionado con las manos a la altura de la cabeza.	Vértebra de pescado junto a la cadera.		Lacombe, 2000.	Cerca de taller de talla, capa de cenizas.
Arch Lake	10 020	1	Fosa	Casi completo.	Primario	17-19	F	Decúbito dorsal extendido con el brazo izquierdo flexionado.	19 cuentas de talco halladas en cuello, una herramienta de hueso sobre las costillas, una herramienta lítica junto al codo izquierdo, asociada a concentración de pigmento rojo.	X	Owsley <i>et al.</i> , 2010.	

Chan Hol	10000	1	Piso	Casi completo. Primario	Juvenil	M	Decúbito lateral izquierdo flexionado.			González <i>et al.</i> , 2013.
Crowfield	10000	1		Parcial. Cremado	Adulto			117 piezas líticas.		Lepper, 2005: 377; Meltzer, 2009. Restos de animales quemados y objetos fragmentados.
Sueva 1	10000	1		Casi completo. Primario	Adulto	F	Decúbito lateral izquierdo flexionado	Restos de venados y lascas triangulares alrededor del cráneo.	X	Corral Urrego, 2001.
White Water Draw	10000	1	Fosa	Parcial (fragmentos de cráneo, mandíbula, ulna y fíbula).	Adulto	F				Meltzer, 2009.

FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 6
 DEPÓSITOS MORTUORIOS DEL ARCAICO TEMPRANO EN NORTEAMÉRICA

Sitio	Fecha	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo de depósito	Edad (años)	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Referencia	Comentarios
Chan Hol	9900	1	Piso	Desarticulado	Primario	30	F				Stinnesbeck <i>et al.</i> , 2020.	Desarticulado por flotación.
On Your Knees Cave	9880	1		Parcial (fragmentos de mandíbula, pelvis y vértebras)	Desarticulado	20-24	M				Dixon, 1999.	
Marmes Floodplain	9870	1	Fosa	Parcial (70 fragmentos quemados)	Cremación	17-21	F		Pendientes de concha y puntas.		Dixon, 1999.	Restos revueltos en animales con tratamiento similar.
Marmes Floodplain	9870	1	Fosa	Parcial (unos cuantos fragmentos)	Cremación	6			Cinco cuchillos.		Dixon, 1999.	
Marmes Floodplain	9870	1	Fosa	Parcial	Cremación	Adulto	M				Dixon, 1999.	En uno de los fragmentos de cráneo se observa lesión contusa sanada.

Marmes Floodplain	9870	1	Fosa	Parcial (tres fragmentos de cráneo)	Cremación	Adulto						Dixon, 1999.	
Horn Shelter	9710	2	Fosa con ocre recubierta de piedras	Casi completos	Primario	35-45	M	Decúbito lateral izquierdo flexionado.	Caparazones de tortuga, astas y pendientes de concha.	X	Meltzer, 2009; Young, Patrick y Steele, 1987.	Evidencias de metatarso fracturado y sanado.	
Gordon Creek	9700	1	Fosa recubierta de ocre	Casi completo	Primario	25-30	F	Decúbito lateral izquierdo hiperflexionado.	Múltiples herramientas líticas y una de hueso animal.	X	Muniz, 2004.	Cráneo recubierto de pigmento rojo.	
Horn Shelter	9690	2	Fosa con ocre recubierta de piedras	Casi completo	Primario	12	F	Decúbito lateral izquierdo flexionado.	Aguja de hueso.		Meltzer, 2009; Young, Patrick y Steele, 1987.		
Wilson-Leomard	9650	1	Fosa cubierta con piedras	Casi completo	Primario	20-25	F	Decúbito lateral derecho hiperflexionado, cabeza descansa sobre mano derecha.	Diente de tiburón y mano de mortero.		Meltzer, 2009.	Se colocó una laja sobre la sepultura.	
Wizard's Beach	9515	1	Fosa	Casi completo	Primario	30-40	M				Meltzer, 2009.		

Cuadro 6. Continuación...

Sitio	Fecha	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo de depósito	Edad (años)	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Referencia	Comentarios
Grimes Shelter	9470	1		Parcial	Desarticulado	16-18	M				Meltzer, 2009.	
Grimes Shelter	9470	2		Esqueleto parcial (cráneo, mandíbula y restos poscraneales 50%)	Primario	10	F		Envuelto en restos de textil.		Meltzer, 2009.	Se encontraron pequeños fragmentos de un individuo más antiguo.
Marmes Rockshelter	9430	1	Pira funeraria	Identificados entre 1000 fragmentos de cráneos semiqueados	Cremación	Adulto	M				Dixon, 1999.	
Marmes Rockshelter	9430	1	Pira funeraria		Cremación	Adulto					Dixon, 1999.	
Marmes Rockshelter	9430	1	Pira funeraria		Cremación	Adulto					Dixon, 1999.	
Marmes Rockshelter	9430	1	Pira funeraria		Cremación	8					Dixon, 1999.	

Marmes Rockshelter	9430	1	Pira funeraria		Cremación	10-14				Dixon, 1999.	
Marmes Rockshelter	9430	1	Pira funeraria		Cremación	10-14				Dixon, 1999.	
Spirit Cave	9415	1	Fosa cubierta con piedras	Casi completo	Momificación natural	40-44	M	Decúbito lateral derecho.	Envuelto en pieles de conejo y su cabeza en un petate. Tenía puestos los mocasines, petate cubriendo el esqueleto parcialmente momificado.	Meltzer, 2009.	Se localizaron otros esqueletos en la misma cueva.
Spirit Cave	9270	1	Fosa	Parcial	Primario	Adulto	F	Flexionado.	Petate cubriendo el esqueleto.	Dixon, 1999.	Restos descritos como "caucásicos".
Mostin	9040	1			Primario					Dixon, 1999.	Hasta 100 esqueletos arruinados por erosión.
Spirit Cave	9040	1	Entre 2 depósitos de esqueletos	Cenizas	Cremación	18-22	F		Tres bolsas tejidas.	Dansie, 1997.	Contra la pared trasera.

Cuadro 6. Continuación...

Sitio	Fecha	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo de depósito	Edad (años)	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Referencia	Comentarios
La Brea	9000	1		Parcial	Primario	18-25	F		Esqueleto de perro.		Meltzer, 2009.	
Santa María Astahuacan	9000	1	Fosa	Casi completo	Primario	36-55	F	Decúbito lateral derecho.			Romano, 1955.	
Santa María Astahuacan	9000	1	Fosa	Casi completo	Primario	36-55	M	Decúbito lateral derecho.			Romano, 1955.	
Santa María Astahuacan	9000	1	Fosa	Parcial	Secundario	Adulto	M				Romano, 1955.	
Muknal	8890	1	Piso	Parcial	Desarticulado	40-45	M				González et al., 2013.	
Brown's Valley	8790	1	Fosa recubierta de ocre	Parcial	Primario	32-36	M		Puntas lanceoladas.	X	Meltzer, 2009.	
Lobo Canyon	8700	1	Fosa	Casi completo	Primario	Adulto		Hiperflexionado.	Cinco cuentas de concha.		Morris y Erlandson, 1993.	
Anzik	8610	1	Fosa	Parcial (fragmentos cráneo frontal,		6-8					Lepper, 2014.	

				parietal y occipital)								
Kennewick	8 538	1	Fosa	Casi completo	Primario	40-55	M	Decúbito dorsal extendido.			Meltzer, 2009; Lepper, 2014.	Lesiones: fracturas sanadas en costillas, daño en hombro izquierdo y punta clavada en cadera izquierda regenerada.
Renier	8 500	1	Pira funeraria	Parcial	Cremación	Adulto			Lítica.		Mason e Irwin, 1960.	
Las Palmas	8 050	1	Piso	Casi completo	Primario	44-50	F	Decúbito lateral flexionado.			González et al., 2013.	
Cueva del Tecolote	8 000	1	Fosa	Casi completo	Primario	Adulto	M		Mandíbula de cánido.		Irwin-Williams, 1960.	
Cueva del Tecolote	8 000	1	Fosa	Casi completo	Primario	Adulto	M		Cinco perros.		Irwin-Williams, 1960.	
Cueva Purrón	8 000	1	Fosa	Casi completo	Primario	Adulto	M	Decúbito dorsal extendido.	Lítica y alimentos.	X	MacNeish y García Cook, 1975.	
White River Forest	8 000	1	Fosa	Casi completo	Desarticulado	41-45	M				Dixon, 1999.	A la entrada de la cueva, cervicales con artritis.

FUENTE: Elaboración propia.

Cuadro 7
 DEPÓSITOS MORTUORIOS DEL ARCAICO TEMPRANO EN SUDAMÉRICA

Sitio	Fecha	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo de depósito	Edad (años)	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Referencia	Comentarios
Tequendama	9 760	1		Parcial (falanges semicalciadas).	Cremación secundaria	Adulto					Corral Urrego, 2001.	
Toca da Janela da Barra do Antônio, Pedra Furada	9 760	1		Casi completo.	Primario	30	F	Decúbito lateral derecho flexionado.			Guerin <i>et al.</i> , 1999.	Hay restos de fauna pleistocénica y arte rupestre; fogón directamente asociado.
Huichi-chocana	9 600	1		Casi completo.	Cremación	Adulto			A 1.50 m se halló una cesta pequeña que contenía artefactos de plumas y lana de camélido y ajíes.		Scabuzzo y Politis, 2011.	Algunas partes del esqueleto fueron reagrupadas envueltas en paja y cabellos humanos.
Quirihuach	9 500	1+		Casi completo.	Primario	Adulto		En procúbitus con la cabeza a la derecha, el			Lacombe, 2000; Menezes	Cerca del cráneo hay dientes humanos

							antebrazo derecho flexionado al tórax y las piernas hacia la cadera.	Strauss, 2010.	de otro individuo.
Quirihuach	9 500	1	Casi completo.	Primario	2		Decúbito lateral derecho hiperflexionado.	Lacombe, 2000; Menezes Strauss, 2010.	
Tequendama	9 500	1	Parcial (cráneo, molares, un húmero quemado y fragmentos de huesos largos).	Crema- ción	Adulto			Corral Urrego, 2001.	
Jaywamachay	9 460	1	Casi completo.	Primario	Adulto	F		Menezes Strauss, 2010.	Colocado en fardo.
Mirador	9 400	1		Crema- ción	Infantil		Restos de collar.	Lessa y Guidon, 2002.	
Pedra do Alexandre	9 400	1		Secun- dario	Infantil			X Lessa y Guidon, 2002.	Hay otros 30 depósitos mortuorios más tardíos.

Cuadro 7. Continuación...

Sitio	Fecha	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo de depósito	Edad (años)	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Referencia	Comentarios
La Chimba 13 Huentelauquén	9 360	1	Fosa	Casi completo.	Primario	Adulto	M	Decúbito ventral piernas flexionadas.	15 conchas junto a piedra, a un lado del cráneo. Sobre el cuerpo, capa de esqueletos de pescado y conchas, pigmento rojo.	X	Menezes Strauss, 2010.	
Guavio 1	9 139	8		Parciales.	Crema- ción secun- daria	Cinco adultos y tres infantes		Decúbito lateral flexionado.			Menezes Strauss, 2010.	Algunos huesos aislados muestran marcas de exposición al fuego.
Acha 2	8 950	1		Parcial.	Desarticulado	Adulto	M	Decúbito lateral flexionado.			Standen y Santoro, 2001.	Restos del fardo compuesto por una cobertura de piel de camélido y una estera que cubría el cuerpo.

Justino	8 950	1	Casi completo.	Primario	Adulto			Decúbito lateral con los miembros flexionados.	Menezes Strauss, 2010.
Justino	8 950	1	Casi completo.	Primario	Adulto			Decúbito lateral con los miembros flexionados.	Menezes Strauss, 2010.
Justino	8 950	1	Casi completo.	Primario	Adulto			Decúbito lateral con los miembros flexionados.	Menezes Strauss, 2010.
Justino	8 950	1	Casi completo.	Primario	Adulto			Decúbito lateral con los miembros flexionados.	Menezes Strauss, 2010.
Justino	8 950	1	Parcial.	Remoción secundaria	Adulto				Menezes Strauss, 2010.
Cueva Baño Nuevo	8 880	1	Esqueleto casi completo, sin cráneo.	Primario	20-25	M	Recostado contra la pared de la cueva.	Huesos de guanaco, cánido, roedor, lascas con evidencia de talla, restos vegetales y algunas espículas de carbón.	Mena y Reyes, 2001.

Cuadro 7. Continuación...

Sitio	Fecha	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo de depósito	Edad (años)	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Referencia	Comentarios
Cueva Baño Nuevo	8 880	1		Casi completo.	Primario	40-45	F	Decúbito dorsal flexionado.	Restos de huesos de guanaco, cánido y roedor, restos vegetales y carbón.		Mena y Reyes, 2001.	Recargado en la pared.
Cueva Baño Nuevo	8 880	1		Parcial (fragmentos de cráneo y diáfisis del húmero izquierdo).		Neonato			Huesos de cánido, guanaco, roedores y un punzón de hueso de guanaco.		Mena y Reyes, 2001.	
Cueva Baño Nuevo	8 880	1		Parcial (fragmento de parietal izquierdo).	Alterado	Neonato			Huesos de cánido, guanaco, roedores y un punzón de hueso de guanaco.		Mena y Reyes, 2001.	
Cueva Baño Nuevo	8 730	1		Parcial (fragmentos del cráneo, piezas dentales, cuerpos vertebrales,	Primario	Perinato		Decúbito dorsal extendido.	Manejo vegetal a la altura del tórax y una mandíbula de cánido.		Mena y Reyes, 2001.	

				costillas, huesos largos de extre- midades superiores e inferiores, ambas escápulas y ambos ilion).						
La Fundición	8 730	1	Fosa	Parcial (huesos largos).	Secundario	Adulto			Menezes Strauss, 2010.	Huesos largos acomodados y probable- mente atados.
La Fundición	8 730	1	Fosa	Parcial.	Cremación secundaria	Tres adultos y un infante			Menezes Strauss, 2010.	Los huesos quemados y fragmenta- dos de cuatro individuos se encontraron bajo un fogón.
La Fundición	8 660	1	Fosa	Parcial.	Primario	Adulto	Flexionado con un brazo sobre el pecho y el otro extendido entre las piernas.		Menezes Strauss, 2010.	

Cuadro 7. Continuación...

Sitio	Fecha	Núm. ind.	Sepultura	Descripción	Tipo de depósito	Edad (años)	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Referencia	Comentarios
Jaywamachay	8 440	1		Parcial (cráneo quemado).	Cremación	Infantil					Menezes Strauss, 2010.	
Peña de las Trampas	8 440	4			Secundario	Infantiles			Cueros pintados de rojo, cuentas de collar de semillas, fragmentos de una red, y fibras vegetales.		Scabuzzo y Politis, 2011.	
Pedra do Alexandre	8 280	1	Fosa		Exposición al fuego						Lessa y Guidon, 2002.	Fue enterrado en una oquedad forrada por bloques de piedra. Se encendió una hoguera sobre el cuerpo.
Checua Nemocón	8 190	1		Parcial (restos de poscráneo).	Cremación secundaria	Adulto					Corral Urrego, 2001.	La ausencia de cenizas sugiere que se le cremó en otro lado.

Arroyo La Tigra	8 180	1+				Adulto	M				Politis, Barrientos y Stafford, 2011.
Huentelauquén	8 030	7	Fosa	Parciales.	Exposición al fuego	Tres adultos y cuatro infantes	2 M 1 F	Adultos en decúbito dorsal con piernas flexionadas. Infantes dispersos.	Capas de conchas, cuentas y placas del mismo material distribuidas y dispersas por todo el depósito.	Scabuzzo y Politis, 2011.	Son entierros progresivos que alteraban lo existente ante cada nuevo depósito.
Tres Ventanas, Cueva 2	8 030	1		Casi completo.	Primario	Adulto	M	Decúbito lateral derecho hiperflexionado, con las manos sobre la cara.		Lacombe, 2000.	
Acha 3	8 000	Colectivo		Parcial.	Primario					Standen y Santoro, 2001.	Envuelto en estera.
Tres Ventanas, Cueva 2	8 000	1	Piso	Casi completo.	Primario	Subadulto	M	Flexionado sobre el costado.		Lacombe, 2000.	Dentro de bolsa de alpaca.

FUENTE: Elaboración propia.

CUADRO 8
 DEPÓSITOS MORTUORIOS DEL ARCAICO TEMPRANO EN LAGÕA SANTA Y SUS ALREDEDORES

<i>Sitio</i>	<i>Fecha</i>	<i>Núm. Ind.</i>	<i>Sepultura</i>	<i>Descripción</i>	<i>Tipo de depósito</i>	<i>Edad (años)</i>	<i>Sexo</i>	<i>Posición</i>	<i>Objetos</i>	<i>Ocre</i>	<i>Referencia</i>	<i>Comentarios</i>
Cerca Grande 2	9 720	1	Fosa revestida con piedras.	Casi completo.	Primario.	Adulto		Hiperflexionado.			Menezes Strauss, 2010.	
Cerca Grande 2	9 720	1	Fosa cubierta con piedras.	Casi completo.	Primario.	Adulto		Hiperflexionado.			Menezes Strauss, 2010.	
Cerca Grande 2	9 720	1	Fosa revestida con piedras.	Casi completo.	Primario.	Adulto		Hiperflexionado.			Menezes Strauss, 2010.	
Cerca Grande 2	9 600	1	Fosa.	Parcial.	Perturbación moderna.	Adulto		Sin conexión.			Menezes Strauss, 2010.	
Santana do Riacho	9 460	1+	Fosa revestida con piedras.	Casi completo.	Primario.	Adultos e infantes		Flexionados.	Lítica.	X	Lessa y Guidon, 2002.	Hay arte rupestre.

Santana do Riacho	9 400	1	Fosa revestida con piedras.	Parcial.	Primario.	Adulto		Flexionado.	X	Lessa y Guidon, 2002.	34 sepulturas de distintas temporalidades; hay arte rupestre.	
Cerca Grande 6	9 130	1	Fosa.	Parcial.	Remoción secundaria.	Adulto		Sin conexión.		Menezes Strauss 2010		
Cerca Grande 7	9 130	1	Fosa revestida y cubierta con piedras.	Casi completo.	Primario.	Adulto	F	Hiperflexionado.		Menezes Strauss, 2010.		
Lapa do Santo	9 000	2		Parcial (adulto metatarso y una falange; infantil más completo).	Primario.	Adulto y neonato		Decúbito lateral izquierdo hiperflexionado.	X	Menezes Strauss, 2010.	Dudas de que el adulto fuera intencional, sus fragmentos pueden haberse aproximado al menor por modificaciones a otras sepulturas.	
Lapa do Santo	9 000	1	Fosa.	Parcial (fragmentos de cráneo, mandíbula, dientes en brote y algunos poscraneales).	Remoción secundaria.	5		Cráneo colocado sobre el resto de los fragmentos.	Posble asociación a cuentas.	X	Menezes Strauss, 2010.	

Cuadro 8. Continuación...

Sitio	Fecha	Núm. Ind.	Sepultura	Descripción	Tipo de depósito	Edad (años)	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Referencia	Comentarios
Santana do Riacho	9 000	1	Fosa revestida con piedras.	Casi completo (faltan pies).	Primario.	Adulto				X	Lessa y Guidon, 2002; Menezes Strauss, 2010.	
Santana do Riacho	9 000	1	Fosa revestida con piedras.	Casi completo.	Primario.	Adulto				X	Lessa y Guidon, 2002; Menezes Strauss, 2010.	Epífisis intencionalmente dañadas.
Lapa do Santo	8 970	1	Fosa.	Casi completo.	Primario.	Adulto	M	Decúbito dorsal hiperflexionado.			Menezes Strauss, 2010.	
Lapa do Santo	8 730	4	Fosa.	Parcial (cráneo adulto, huesos largos, vértebras, costillas, pelvis y tarsos carpos infantiles).	Remoción secundaria.	Tres infantiles (38 semanas, 1 y 3 años), un adulto				X	Menezes Strauss, 2010.	

Lapa do Santo	8 548	1	Fosa revestida con piedras.	Casi completo.	Primario.	Neonato	Sedente (el esqueleto colapsó y se encontró desorganizado).	Menezes Strauss, 2010.	
Lapa do Santo	8 548	3	Fosa.	Parcial (adulto húmeros, radio y fragmentos de fémur; infantil huesos cráneo).	Secundario, exposición al fuego.	Dos adultos y un subadulto		Menezes Strauss, 2010.	Epífisis intencionalmente dañadas. Cráneo adulto, con huesos cortados de otro adulto en su interior y un conjunto óseo de subadulto colocados junto al cráneo.
Lapa do Santo	8 548	2		Parcial (cráneo y mandíbula adulto, largos adulto, fragmentos infantil).	Secundario.	Un adulto y un infante		Menezes Strauss, 2010.	Epífisis intencionalmente dañadas. Acomodados como bulto. Evidencia que fue manipulado o curado por mucho tiempo antes de ser depositados.
Lapa do Santo	8 548	1	Fosa.	Casi completo.	Primario.	Infantil	Decúbito lateral izquierdo hiperflexionado.	Menezes Strauss, 2010.	Afectado por inclusión de otro entierro.

Cuadro 8. Continuación...

Sitio	Fecha	Núm. Ind.	Sepultura	Descripción	Tipo de depósito	Edad (años)	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Referencia	Comentarios
Lapa do Santo	8 548	1	Fosa.	Casi completo.	Primario.	Adulto	M	Decúbito lateral izquierdo hiperflexionado.			Menezes Strauss, 2010.	Epífisis intencionalmente dañadas. Piedras pesadas encima.
Lapa do Santo	8 548	5	Fosa.	Parcial (cráneo y mandíbula adulto, largos adulto, vértebras y 78 dientes).	Secundario.	Dos adultos y tres subadultos		Todos los fragmentos dentro de la calota.		X	Menezes Strauss, 2010.	Epífisis intencionalmente dañadas.
Lapa do Santo	8 548	1	Fosa.	Casi completo.	Primario.	5		Decúbito lateral izquierdo hiperflexionado.			Menezes Strauss, 2010.	Epífisis intencionalmente dañadas.
Lapa do Santo	8 548	1	Fosa revestida con piedras.	Casi completo.	Secundario, exposición al fuego.	Adulto	F				Menezes Strauss, 2010.	Epífisis intencionalmente dañadas. Huesos expuesto al fuego sin llegar a cremación y aún frescos.
Lapa do Santo	8 530	1	Fosa.	Parcial (cráneo con dos manos amputadas colocadas sobre la porción facial, vértebras y otros	Secundario.	Adulto	M				Menezes Strauss, 2010.	Epífisis intencionalmente dañadas.

				restos dentro debajo de la calota).						
Cerca Grande 6	8 500	1	Fosa.	Casi completo.	Primario.	Adulto	Hiperflexionado con cráneo y rodillas juntas.	Menezes Strauss, 2010.		
Cerca Grande 6	8 500	1	Fosa.	Parcial.	Secundario.	Adulto	Sin conexión anatómica.	Menezes Strauss, 2010.	Cubierto por una gran roca; no se excavó en su totalidad.	
Cerca Grande 6	8 500	1	Fosa.	Casi completo.	Primario.	Adulto	Hiperflexionado con cráneo y rodillas juntas.	Menezes Strauss, 2010.		
Cerca Grande 6	8 500	1	Fosa cubierta con piedras.	Casi completo.	Primario.	Adulto	Sedente, hiperflexionado con cráneo y rodillas juntas.	Menezes Strauss, 2010.		
Cerca Grande 6	8 500	1	Fosa revestida y cubierta con piedras.	Parcial.	Secundario.	Adulto	Sin conexión anatómica.	Menezes Strauss, 2010.	Huesos rotos o ausentes.	
Cerca Grande 6	8 500	1	Fosa.	Parcial.	Secundario.	Adulto	Hiperflexionado con cráneo y rodillas juntas.	Menezes Strauss, 2010.		
Cerca Grande 6	8 500	1	Fosa.	Parcial.	Secundario.	Adulto	Hiperflexionado con cráneo y rodillas juntas.	Menezes Strauss, 2010.	Huesos rotos.	

Cuadro 8. Continuación...

Sitio	Fecha	Núm. Ind.	Sepultura	Descripción	Tipo de depósito	Edad (años)	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Referencia	Comentarios
Cerca Grande 6	8 500	1	Fosa.			Adulto					Menezes Strauss, 2010.	
Cerca Grande 6	8 500	1	Fosa.			Adulto					Menezes Strauss, 2010.	
Lapa das Boleiras	8 360	1	Fosa.	Parcial (cráneo, huesos largos).	Secundario.	Sub-adulto		Bulto. Huesos largos acomodados y calota encima.		X	Menezes Strauss, 2010.	Epífisis intencionalmente dañadas. Fogón adyacente.
Cerca Grande 6	8 240	1	Cubierto con piedras.	Casi completo.	Primario.	Adulto	M	Hiperflexionado con cráneo y rodillas juntas.			Menezes Strauss, 2010.	
Cerca Grande 6	8 230	1	Cubierto con piedras.	Casi completo.	Primario.	Adulto		Hiperflexionado con cráneo y rodillas juntas.			Menezes Strauss, 2010.	
Santana do Riacho	8 230	1	Fosa revestida con piedras.	Casi completo.	Exposición al fuego.	Adulto		Flexionado.		X	Lessa y Guidon, 2002.	
Santana do Riacho	8 230	1	Fosa revestida con piedras.	Casi completo.	Primario.	Adulto				X	Lessa y Guidon, 2002.	

Santana do Riacho	8 230	1		Sólo pies.	Primario.	Adulto		X	Lessa y Guidon, 2002.	
Santana do Riacho	8 230	1		Sólo pies.	Primario.	Adulto		X	Lessa y Guidon, 2002.	
Lapa das Boleiras	8 190	5	Fosa.	Parcial.	Secundario.	Adultos	Bulto, huesos largos acomodados y calota encima.	X	Menezes Strauss, 2010.	Epífisis intencionalmente dañadas y fogón adyacente.
Lapa das Boleiras	8 190	1	Fosa.	Parcial (huesos largos).	Secundario.	Adulto			Menezes Strauss, 2010.	
Lapa das Boleiras	8 190	1	Fosa.	Desarticulado.	Primario.	Subadulto	Decúbito lateral hiperflexionado.		Menezes Strauss, 2010.	Epífisis intencionalmente dañadas.
Lapa das Boleiras	8 190	1	Fosa.	Parcial (huesos largos).	Secundario.	Adulto			Menezes Strauss, 2010.	
Lapa das Boleiras	8 180	1	Fosa revestida con piedras.	Casi completo.	Primario.	Adulto	Hiperflexionado con cráneo y rodillas juntas.		Menezes Strauss, 2010.	
Cerca Grande 5	8 000	1	Cubierto con piedras.	Parcial.	Perturbación moderna.	Adulto	Sin conexión.	X	Menezes Strauss, 2010.	

Cuadro 8. Continuación...

Sitio	Fecha	Núm. Ind.	Sepultura	Descripción	Tipo de depósito	Edad (años)	Sexo	Posición	Objetos	Ocre	Referencia	Comentarios
Cerca Grande 5	8000	1	Fosa revestida con piedras.	Casi completo.	Primario.	Adulto		Decúbito lateral izquierdo hiperflexionado con cráneo y rodillas juntas.		X	Menezes Strauss, 2010.	
Cerca Grande 5	8000	1	Cubierto con piedras.	Casi completo.	Primario.	Adulto		Sedente hiperflexionado con cráneo y rodillas juntas.			Menezes Strauss, 2010.	
Cerca Grande 5	8000	1	Fosa.	Casi completo.	Secundario.	Infante		Sin conexión.			Menezes Strauss, 2010.	
Cerca Grande 5	8000	1	Cubierto con piedras.	Casi completo.	Primario.	Adulto		Hiperflexionado con cráneo y rodillas juntas.			Menezes Strauss, 2010.	

FUENTE: Elaboración propia.

FUENTES

- ACHEAMPONG, Samuel A., y Mitchell Bev, “Quiescence in the Colorado Potato Beetle, *Leptinotarsa decemlineata*”, *Entomologia Experimentalis et Applicata*, v. 82, n. 1, 1997, p. 83-89.
- ACUÑA DELGADO, Ángel, “Cuerpo y representación en los rituales chamánicos yanomami”, *Boletín Antropológico*, 2009, v. 27, n. 75, p. 7-30.
- AGGARWAL, Ravina, “At the Margins of Death: Ritual Space and Politics of Location in an Indo-Himalayan Border Village”, *American Ethnologist*, v. 28, n. 3, 2001, p. 549-573.
- AIRVAUX, Jean, Norbert Aujoulat, Jean-François Baratin, Cédric Beauval y Dominique Henry-Gambier, “Découverte d’un réseau karstique orné au lieu-dit Les Garennes, commune de Vilhonneur, Charente”, *Pré-histoire du Sud-Ouest*, v. 13, n. 1, 2006, p. 25-35.
- ALFAYÉ, Silvia, “*Sit tibi terra gravis*: Magical-Religious Practices against Restless Dead in the Ancient World”, en Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo y José Remesal (eds.), *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2009, p. 181-215.
- ALLEN, Catherine J., “Body and Soul in Quechua Thought”, *Journal of Latin American Lore*, v. 8, n. 2, 1982, p. 179-196.
- ALLEN, Collin y Marc D. Hauser, “Concept Attribution in Nonhuman Animals: Theoretical and Methodological Problems in Ascribing Complex Mental Processes”, *Philosophy of Science*, v. 58, 1991, p. 221-240.
- ALONSO DE LA FUENTE, José Andrés, “Falta, castigo y penitencia en la religión esquimal. La Fiesta de las Vejigas”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, v. 9, 2004, p. 13-35.
- ALTMANN, Stuart A., y Jeanne Altmann, *Baboon Ecology: African Field Research*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ, Juan Antonio, “Dos muertos vivientes en la Bohemia del siglo XIV. Aspectos comparativos, rituales y sociales”, en Mercedes Aguirre Castro, Cristina Delgado Linacero y Ana González-Rivas (eds.), *Fantasma, aparecidos y muertos sin descanso*, Madrid, Abada, 2014, p. 145-158.

- ANDERSON, James R., “A Primatological Perspective on Death”, *American Journal of Primatology*, 2011, v. 73, p. 410-414.
- , “Responses to Death and Dying: Primates and Other Mamals”, *Primates*, v. 61, n. 1, 2020, p. 1-7.
- ANDERSON, James R., Alasdair Gillies y Louise C. Lock, “Pan Thanatology”, *Current Biology*, v. 20, n. 8, 2010, p. 349-351.
- ANDREU, Guillemette, *L'Égypte au temps des pyramides. Troisième millénaire avant J.-C.*, París, Hachette, 1999.
- ANGULO, Javier C., y Marcos García-Díez, “Male Genital Representation in Paleolithic Art: Erection and Circumcision before History”, *Urology*, v. 74, n. 1, 2009, p. 10-14.
- ANTL-WEISER, Walpurga, “Behind Hides and Bones. Animals, Animal Representations and Therianthropic Figurines in Paleolithic Art”, *Annalen des Naturhistorischen Museums in Wien*, serie A, v. 120, 2018, p. 51-70.
- ANTÓN, Susan C., “Early Homo: Who, When, and Where”, *Current Anthropology*, v. 53, n. S6: *Human Biology and the Origins of Homo*, 2012, p. S278-S298.
- APARICIO GERVÁS, Jesús María, y Charles David Tilley Bilbao, “Endocanibalismo en los rituales funerarios del pueblo yanomamo”, *TRIM*, v. 8, 2015, p. 73-92.
- ARIAS, Pablo, Eduardo Crivelli Montero, Mabel M. Fernández y Luis César Teira Mayolini, “Grabados del Holoceno Temprano en la cueva Epu-lán Grande, Provincia del Neuquén, Argentina: nuevas investigaciones”, en Jean Clottes (dir.), *L'art pléistocène dans le monde. Actes du Congrès IFRAO, Symposium “Art pléistocène dans les Amériques”, Tarascon-sur-Ariège, septembre 2010*, Tarascon-sur-Ariège, Société Préhistorique Ariège-Pyrénées, 2012, p. 138-139.
- ARROYO, Joaquín, y Ciprian Ardelean, “Cueva del Chiquihuite, un nuevo sitio arqueológico-paleontológico en el noroeste de Zacatecas”, *Paleontología Mexicana*, n. especial 2: *Libro de resúmenes XV Congreso Nacional de Paleontología*, 2017, p. 8.
- ARIÈS, Philippe, *The Hour of our Death*, trad. de Helen Weave, Knopf, Nueva York, 1981.
- , *L'homme devant la mort*, París, Éditions du Seuil, 1985.
- ARSUAGA, Juan Luis, Isabel Martínez, Ana Gracia, José Manuel Carretero, Carlos Lorenzo, Nuria García y Ana Isabel García, “Sima de los Huesos

- (Sierra de Atapuerca, Spain). The Site”, *Journal of Human Evolution*, v. 33, 1997, p. 109-127.
- ARSUAGA, Juan Luis, e Ignacio Martínez, *La especie elegida*, Madrid, Temas de Hoy, 1998.
- ASAD, Talal, “The Construction of Religion as an Anthropological Category”, en Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 27-54.
- ASTUTI, Rita, y Pail L. Harris, “Understanding Morality and the Life of the Ancestors in Rural Madagascar”, *Cognitive Science*, v. 32, 2008, p. 713-740.
- AUBERT, Maxime, Rustan Lebe, Adhi Agus Oktaviana, Muhammad Tag, Basran Burhan, Hamrullah, Andi Jusdi, Abdullah, Budianto Hakim, Jian-xin Zhao, I. Made Geria, Priyatno Hadi Sulistyarto, Ratno Sardy y Adam Brumm, “Earliest Hunting Scene in Prehistoric Art”, *Nature*, n. 576, 2019, p. 442-445.
- AUJOULAT, Norbert, Jean-Michel Geneste, Christian Archambeau, Marc Delluc, Henri Duday y Dominique Henry-Gambier, “La grotte ornée de Cussac-Le Buisson-de-Cadouin (Dordogne): premières observations”, *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, v. 99, n. 1, 2002, p. 129-137.
- BAGEMIDL, Bruce, *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1999.
- BALTER, Michael, “Bones from a Watery ‘Black Hole’ Confirm First American Origins”, *Science*, v. 344, 2014, p. 680-681.
- BALZ, Heinrich, “Ancestor, Cult of”, en Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jungel (eds.), *Religion Past and Present*, Leiden/Londres, Brill, 2007, v. 1, p. 210.
- BAMUNOBA, Y. K., y B. Adoukonou, *La mort dans la vie africaine*, París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1979.
- BAR-YOSEF MAYER, Daniella E., Bernard Vandermeersch y Ofer Bar-Yosef, “Shells and Ocre in Middle Paleolithic Qafzeh Cave, Israel: Indications for Modern Behavior”, *Journal of Human Evolution*, v. 56, 2009, p. 307-314.
- BAR-YOSEF, Ofer, “The Upper Paleolithic Revolution”, *Annual Review of Anthropology*, v. 31, 2002, p. 363-393.

- BARLEY, Nigel, "The Dowayo Dance of Death", en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 149-159.
- , *Bailando sobre la tumba*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- BARRETT, Clark H., y Tanya Behene, "Children Understanding of Death as the Cessation of Agency: A Test Using Sleep versus Seath", *Cognition*, v. 96, 2005, p. 93-108.
- BAUCHET, Serge, *Dans la forêt d'Afrique centrale. Les Pygmées Aka et Baka*, París, Éditions Peeters-Selaf, 1992.
- BAUDRILLARD, Jean, *El intercambio simbólico y la muerte*, trad. de Carmen Rada, Caracas, Monte Ávila Editores, 1980 [1976].
- BECK, Charlotte, y George T. Jones, "The Terminal Pleistocene/Early Holocene Archaeology of the Great Basin", *Journal of World Prehistory*, v. 11, n. 2, 1997, p. 161-236.
- BECKER, Ernest, *The Denial of Death*, Nueva York, Free Press Paperbacks, 1997.
- BEDNARIK, Robert G., "The Pleistocene Art of Asia", *Journal of World Prehistory*, v. 8, n. 4, 1994, p. 351-375.
- , "Pleistocene Paleoart of the Americas", *Art*, v. 3, 2014, p. 190-206.
- BÉGOUËN, Henri, "Les bases magiques de l'art préhistorique", *Scientia*, v. 1, 1939, p. 202-216.
- BEKOFF, Marc, "Animal Emotions. Exploring Passionate Natures", *Bioscience*, v. 50, n. 10, 2000, p. 861-871.
- BELTRÃO, Maria, "Datações arqueológicas mais antigas do Brasil", *Anais da Academia Brasileira de Ciências*, v. 45, n. 2, 1974, p. 211-251.
- BERCOVITCH, Fred B., "Giraffe Cow Reaction to the Death of her Newborn Calf", *African Journal of Ecology*, v. 51, 2012, p. 276-379.
- BERING, Jesse M., y David F. Bjorklund, "The Natural Emergence of Reasoning about the Afterlife as a Developmental Regularity", *Developmental Psychology*, v. 40, 2004, p. 217-233.
- BERING, Jesse M., Carlos Hernández Blasi y David F. Bjorklund, "The Development of 'Afterlife' Beliefs in Religiously and Secularly Schooled Children", *British Journal of Developmental Psychology*, v. 23, 2005, p. 587-607.

- BERNARD, C., “Mort”, en *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, comp. de Pierre Bonte y Michel Izard, París, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1991, p. 487-491.
- BERTRAND, Mirelle, *The Behavioral Reportoire of the Stumptail Macaque*, Basilea, Karger, 1969.
- BETSINGER, Tracy K., y Amy B. Scott, “Governing from the Grave: Vampire Burials and Social Order in Post-medieval Poland”, *Cambridge Archaeological Journal*, v. 24, n. 3, 2014, p. 467-476.
- BEUX DOS SANTOS, Maurício, Mauro César Lamim Martins de Oliveira, Laura Verrastro y Alexandro Marques Tozetti, “Playing Dead to Stay Alive: Death-Feigning in *Liolaemus occipitalis* (Squamata: Liolaemidae)”, *Biota Neotropica*, v. 10, n. 4, 2010, p. 361-364.
- BINFORD, Lewis R., Nancy M. Stone, Jean S. Aigner, Anna K. Behrensmeyer, Gary Haynes, John W. Olsen, Lawrence C. Todd y You Yu-Zhu, “Zhoukoudian: A Closer Look [and Comments and Reply]”, *Current Anthropology*, v. 27, n. 5, 1986, p. 453-475.
- BIRD-DAVID, Nurit, “‘Animism’ Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology”, *Current Anthropology*, v. 40, n. especial 1, 1999, p. 67-91.
- BIRO, Dora, Tatyana Humle, Kathelijne Koops, Claudia Sousa, Misato Hayashi y Tetsuro Matsuzawa, “Chimpanzee Mothers at Bossou, Guinea, Carry the Mummified Remains of their Dead Infants”, *Current Biology*, v. 20, n. 8, 2010, p. 351-352.
- BLOCH, Maurice, “Tombs and States”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 137-147.
- BLOCH, Maurice, y Jonathan Parry (eds.), *Death and Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- BOCCARA, Michel, *Des os pour l’éternité. Philosophie et mythologie de la mort chez les Maya du Yucatán*, París, Hémisphères, 2017.
- BOELLSTORFF, Tom, *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores de Virtually Human*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2008.
- BOESCH, Christophe, “Culture in Primates. Culture as It Happens”, en Jaan Valsiner (ed.), *The Oxford Handbook of Culture and Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 678-701.
- BOESCH, Christophe, y Hedwige Boesch-Achermann, *The Chimpanzees of the Tai Forest. Behavioural Ecology and Evolution*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

- BONHOMME, Aurore, *Les représentations initiales sur le concept du vivant chez des élèves de grande section*, tesis de maestría en oficios de la educación, la enseñanza, la formación y el acompañamiento, Orleans, Université D'Orléans, 2014.
- BONMATÍ, Alejandro, Asier Gómez-Olivencia, Juan Luis Arzuaga, José Miguel Carretero, Ana García, Ignacio Martínez y Carlos Lorenzo, "El caso de *Elvis el Viejo* de la Sima de los Huesos", *Dendra Médica. Revista de Humanidades*, v. 10, n. 2, 2011, p. 138-146.
- BORDIN, Guy, "Dream Narration among Eastern Arctic Canadian Inuit", *Proceedings of the 15th Inuit Studies Conference. Orality*, París, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, 2009, p. 1-15.
- BOSINSKI, Gerhard, "Les figurations féminines de la fin des temps glaciaires", en Norbert Aujoulat, Gerhard Bosinski, Valérie Feruglio y Andrzej Jacek Tomaszewski (eds.), *Mille et une femmes de la fin des temps glaciaires*, Les Eyzies-de-Tayac, Grandpalais, Musée National de Préhistoire, 2011, p. 49-71.
- BOULLIER, Dominique, "Au-delà de la croyance: 'je sais bien mais quand même'", *Cosmopolitiques*, n. 6, 2004, p. 27-47.
- BOWKER, John, *Los significados de la muerte*, trad. de Miguel Martínez-Lage, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- BREUIL, Henri, *Quatre cents siècles d'art pariétal. Les cavernes ornées de L'âge du Renne*, París, Editions Max Fourny Art et Industrie, 1985.
- BRINCH Petersen, Erik, "Afterlife in the Danish Mesolithic. The Creation, Use and Discarding of 'Loose Human Bones'", en Judith M. Grünberg, Bernhard Gramsch, Lars Larsson, Jörg Orschiedt y Harald Meller (eds.), *Mesolithic Burials. Rites, Symbols and Social Organisation of Early Postglacial Communities*, Halle, Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte, 2016, p. 47-62.
- BURGHARDT, Gordon M., y Harry W. Greene, "Predator Simulation and Duration of Death Feigning in Neonate Hognose Snakes", *Animal Behaviour*, v. 36, n. 6, 1988, p. 1842-1844.
- BURNET, Régis, *L'Égypte ancienne à travers les papyrus. Vie quotidienne*, París, Pygmalion, 2003.
- CARBONELL, Eudald, Isabel Cáceres, Marina Lozano, Palmira Saladié, Jordi Rosell, Carlos Lorenzo, Josep Vallverdú, Rosa Huguet, Antoni Canals y José María Bermúdez de Castro, "Cultural Cannibalism as a Paleoeconomic System in the European Lower Pleistocene", *Current Anthropology*, v. 51, n. 4, 2010, p. 539-549.

- CÁRDENAS PÁEZ, Alonso, “Piaget: lenguaje, conocimiento y educación”, *Revista Colombiana de Educación*, n. 60, 2011, p. 72-91.
- CARMONA GONZÁLEZ, Belén, *La representación de la mujer en el Paleolítico de la península ibérica*, trabajo final de grado de arqueología, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2014.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, “Eschatology among the Krahó: Reflections upon Society, Free Field of Fabulation”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 161-174.
- CARTER, Kerryn, “Interesting Giraffe Behaviour in Etosha National Park”, *Giraffa*, v. 5, n. 1, 2011, p. 14-15.
- CHARLIER, Laurence, “Croire, douter et en pas croire”, *ThéoRèmes*, v. 5, 2013, <https://journals.openedition.org/theoremes/497> (consulta: 31 de mayo de 2019).
- CHATTERS, James J., Douglas J. Kennett, Yemane Asmeron, Bryan M. Kemo, Victor Polyak, Alberto Nava Blank, Patricia A. Beddows, Eduard Reinhardt, Joaquín Arroyo Cabrales, Deborah A. Bolnick, Ripan S. Malhi, Brendan J. Culleton, Pilar Luna Erreguerena, Dominique Rissolo, Santi Morell-Hart y Thomas W. Stafford, “Late Pleistocene Human Skeleton and mtDNA Link Paleoamericans and Modern Native Americans”, *Science*, v. 344, 2014, p. 750-754.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre, “Entre la memoria y el olvido. Observaciones sobre los ritos funerarios en tierras bajas de América del sur”, *Boletín de Antropología*, v. 1, 1997, p. 207-232.
- CIKARA, Mina, Emile G. Bruneau y Rebecca R. Saxe, “Us and Them: Intergroup Failure of Empathy”, *Current Directions in Psychological Science*, v. 20, n. 3, 2011, p. 149-153.
- CLARK, Desmond J., Yonas Beyene, Giday Wolde Gabriel, William K. Hart, Paul R. Renne, Henry Gilbert, Alban Defleur, Gen Swua, Sigehiro Katoh, Kenneth R. Ludwig, Jean-Renaud Boisserie, Berthane Asfaw y Tim White, “Stratigraphic, Chronological and Behavioral Context of Pleistocene *Homo sapiens* from Middle Awash, Ethiopia”, *Nature*, v. 423, 2003, p. 747-751.
- CLARK SCHRAMM, Diana K., *The Concept of Death Education on Children’s Understanding of Death*, tesis de maestría en Enfermería, Wyoming, Grand Valley State University, 1998.
- CLASTRES, Pierre, y Lucien Sebag, “Canibalisme et mort chez les Guayaquis (aché)”, *Revista do Museu Paulista*, v. 15, 1963, p. 174-181.

- CLOTTE, Jean, *La vie et l'art des magdaléniens en Ariège*, París, La Maison des Roches, 1999.
- , *La Grotte Chauvet, l'art des origines*, París, Seuil, 2001.
- CLOTTE, Jean, Jean Courtin y Luc Vanrell, *Cosquer redécouvert*, París, Seuil, 2005.
- CLOTTE, Jean, Henri Delporte y Dominique Buisson (coords.), *La grotte de La Vache (Ariège). Les occupations du Magdalénien, Catalogue*, Saint-Germain-en-Laye, Musée des Antiquités Nationales, 2003.
- COHEN, Jon, *Almost Chimpanzee. Searching for what Makes us Human in Rain Forest, Labs and Zoos*, Nueva York, Times Books, 2010.
- CONNOR, Richard C., Janet Mann, Peter L. Tyack y Hal Whitehead, “Social Evolution in Toothed Whales”, *Trends in Ecology and Evolution*, v. 13, 1998, p. 228-232.
- CONZEMIUS, Eduard, “Los indios payas de Honduras. Estudio geográfico, histórico, etnográfico y lingüístico”, *Journal de la Société des Américanistes*, t. 19, 1927, p. 245-302.
- COPPET, Daniel de, “The Life-Giving Death”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 175-204.
- COQUEUGNIOT, Hélène, Olivier Dutour, Baruch Arensburg, Henri Duday, Bernard Vandermeersch y Anne-Marie Tillier, “Earliest Cranio-Encephalic Trauma from the Levantine Middle Palaeolithic: 3D Reappraisal of the Qafzeh 11 skull, Consequences of Pediatric Brain Damage on Individual Life Condition and Social Care”, *PLoS One*, v. 9, n. 7, 2014, p. 1-10.
- CORBET, Raymond, *The Metaphysics of Apes: Negotiating the Animal-Human Boundary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- CORCHÓN RODRÍGUEZ, María Soledad, “Últimos hallazgos y nuevas interpretaciones del arte-mueble paleolítico en el occidente asturiano”, *Complutum*, v. 5, 1994, p. 235-264.
- CORNERO, Silvia, Walter Neves y Diego Rivero, “Nuevos aportes a la cronología de las ocupaciones tempranas en la Sierra de Córdoba. La Gruta de Candonga (Córdoba, Argentina)”, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, col. 39, n. 1, 2014, p. 285-292.
- CORRAL URREGO, Gonzalo, “Patrones mortuorios en cazadores recolectores del Pleistoceno y Holoceno en Colombia”, *Chungara*, v. 33, n. 1, 2001, p. 37-44.

- COWGILL, Ursula M., “Death in Perodicticus”, *Primates*, v. 13, 1972, p. 251-256.
- CROMBÉ, Philippe, y Erick Robinson, “European Mesolithic: Geography and Culture State of Knowledge and Current Debates”, en Claire Smith (ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, Nueva York, Springer, 2014, p. 406-413.
- CYRULNIK, Boris, *Del gesto a la palabra. La etología de la comunicación en los seres vivos*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- DANSIE, Amy, “Early Holocene Burials in Nevada: Overview of Localities, Research and Legal Issues”, *Nevada Historical Society Quarterly*, v. 40, 1997, p. 4-14.
- DAVENPORT, Lisa C., “Aid to a Declining Matriarch in the Giant Otter (*Pteronura brasiliensis*)”, en *PLoS One*, v. 5, n. 6, 2010, p. 1-6.
- DAVIDSON, Ian, “The Archaeology of Cognitive Evolution”, *WIREs Cognitive Science*, v. 1, 2010, p. 214-229.
- DELAPLACE, Grégory, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, París, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes, 2009 (Colección Nord-Asie 1).
- DELLUC, Brigitte, y Gilles Delluc, “La grotte ornée de Sous-Grand-Lac (Dordogne)”, *Gallia Préhistoire*, t. 14, fas. 2, 1971, p. 245-252.
- DELUMEAU, Jean, *La peur en Occident, XIVE-XVIII siècles: Une cité assiégée*, París, Fayard, 1978.
- DENNEL, Robin W., “The Solo (Ngandong) *Homo erectus* Assemblage: A Taphonomic Assessment”, *Archaeology in Oceania*, v. 40, 2005, p. 81-90.
- DENNETT, Daniel C., “Do Animals Have Beliefs?”, en Herbert Roitblat y Jean-Arcady Meyer (eds.), *Comparative Approaches to Cognitive Science*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1995, p. 111-118.
- DESCARTES, René, *Las pasiones del alma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- DESCOLA, Philippe, “Las cosmologías indígenas de la Amazonía”, en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs, 2004, p. 25-35.
- _____, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005.
- DIKOV, Nikolai N., *Early Cultures of Northeastern Asia*, trad. de Richard L. Bland, Anchorage, U. S. Department of the Interior, National Park Service, Shared Beringian Heritage Program, 2004.

- DILLEHAY, Tom D., “The Late Pleistocene Cultures of South America”, *Evolutionary Anthropology*, v. 7, n. 6, 1999, p. 206-216.
- DILLEHAY, Tom D., Jack Rossen, Greg Maggard, Kary Stackelbeck y Patricia Nethely, “Localization and Possible Social Aggregation in the Late Pleistocene and Early Holocene on the North Coast of Peru”, *Quaternary International*, n. 109-110, 2003, p. 3-11.
- DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- DIRKS, Paul H. G. M., Lee R. Berger, Eric M. Roberts, Jan D. Kramers, John Hawks, Patrick S. Randolph-Quinney, Marina Elliott, Charles M. Mubisa, Steven E. Churchill, Darryl J. de Ruiter, Peter Schmid, Lucinda R. Backwell, Georgy A. Belyanin, Pedro Boshoff, K. Lindsay Hunter, Elen M. Feuerriegel, Alia Gurtov, James du G. Harrison, Rick Hunter, Ashley Kruger, Hannah Morris, Tebogo V. Makhubela, Becca Peixotto y Steven Tucker, “Geological and Taphonomic Context for the New Hominin Species *Homo naledi* from the Dinaledi Chamber, South Africa”, *Elife*, v. 4, 2015, p. 1-37.
- DIRKS, Paul H. G. M., Eric M. Roberts, Hannah Hilbert-Wolf, Jan D. Kramers, John Hawks, Anthony Dosseto, Mathieu Duval, Marina Elliott, Mary Evans, Rainer Grün, John Hellstrom, Andy I. R. Herries, Renaud Joannes-Boyau, Tebogo V. Makhubela, Christa J. Placzek, Jessie Robbins, Carl Spandler, Jelle Wiersma, Jon Woodhead y Lee R. Berger, “The Age of *Homo naledi* and Associated Sediments in the Rising Star Cave, South Africa”, *Elife*, v. 6, 2017, p. 1-59.
- DIXON, James, *Bones, Boats and Bison: Archeology and the First Colonization of Western North*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1999.
- DIZON, Mark, “Sumpong. Spirit Beliefs, Murder and Religious Change among Eighteenth-Century Aeta and Ilongot in Eastern Central Luzon”, *Philippine Studies. Historical and Ethnographic Viewpoints*, v. 63, n. 1, 2015, p. 3-38.
- DONOVAN, James M., y H. Edwin Anderson, *Anthropology and Law*, Nueva York/Oxford, Berghahn Books, 2006.
- DOUGLAS-HAMILTON, Iain, Shivani Bhalla, George Wittemyer y Fritz Vollrath, “Behavioural Reactions of Elephants towards a Dying and Deceased Matriarch”, *Applied Animal Behaviour Science*, v. 100, n. 1-2, 2006, p. 87-102.
- DOUSSET, Laurent, “La mort chez les Ngaatjatjarra (Australie)”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2014, p. 387-410.

- DUHARD, Jean-Paul, *Réalisme de l'image masculine paléolithique*, París, Éditions Jérôme Millon, 1996 (L'Homme des Origines).
- DUMONT, Louis, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, trad. de Rafael Tusón Calatayud, Madrid, Alianza, 1987.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, París, Presses Universitaires de France, 1912.
- EDICOTT, Kirk, *Batek Negrito Religion. The World-View and Rituals of a Hunting and Gathering People of Peninsular Malaysia*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- EISENBERG, Nancy, Richard A. Fabes y Tracy L. Spinrad, "Prosocial Development", en Nancy Eisenberg (ed.), *Handbook of Child Psychology, 3: Social, Emotional and Personality Development*, Nueva Jersey, Hoboken, 2006, p. 646-718.
- ELLIS, Christophe, Albert C. Goodyear, Dan F. Morse y Kenneth B. Tankersley, "Archaeology of the Pleistocene-Holocene Transition in Eastern North America", *Quaternary International*, v. 49-50, 1998, p. 151-166.
- ENGH, Anne L., Jacinta C. Beehner, Thore J. Bergman, Patricia L. Whitten, Rebekah R. Hoffmeier, Robert M. Seyfarth y Dorothy L. Cheney, "Behavioural and Hormonal Responses to Predation in Female Chacma Baboons (*Papio hamadryas ursinus*)", *Proceedings of the Royal Society B*, v. 273, 2006, p. 707-712.
- ENNOUCHI, E., "Un néandertalien: l'homme du Jebel Irhoud (Maroc)", *L'Anthropologie*, v. 66, 1962, p. 279-298.
- ENRIGHT, Dennis J. (ed.), *The Oxford Book of Death*, Nueva York, Oxford University Press, 1983.
- ERLANDSON, Jon M., Madonna L. Moss y Matthew des Lauriers, "Life on the Edge: Early Maritime Cultures of the Pacific Coast of North America", *Quaternary Science Reviews*, n. 27, 2008, p. 2232-2245.
- ERNY, Pierre, *L'idée de "reincarnation" en Afrique Noire*, París, L'Harmattan, 2007.
- EVANS, Ivor H. N., *Studies in Religion, Folk-Lore. Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Londres, Frank Cass and Company, 1970 [1923].
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1984.

- FASHING, Peter J., y Nga Nguyen, "Behavior toward the Dying, Diseased, or Disabled among Animals and Its Relevance to Paleopathology", *International Journal of Paleopathology*, v. 1, 2011, p. 128-129.
- FASHING, Peter J., Nga Nguyen y Norman J. Fashing, "Behavior of Geladas and Other Endemic Wildlife During a Desert Locust Outbreak at Guassa, Ethiopia: Ecological and Conservation Implications", *Primates*, v. 51, 2010, p. 193-197.
- FAUSTO, Carlos, "Fasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia", *Current Anthropology*, v. 48, n. 4, 2007, p. 407-530.
- FENEUILLE, Serge, *Paroles d'éternité*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2008.
- FORMICOLA, Vincenzo, "From the Sunghir Children to the Romito Dwarf. Aspects of the Upper Paleolithic Funerary Landscape", *Current Anthropology*, v. 48, n. 3, 2007, p. 446-453.
- FORMICOLA, Vincenzo, y Brigitte M. Holt, "Tall Guys and Fat Ladies: Grimaldi's Upper Paleolithic Burials and Figurines in an Historical Perspective", *Journal of Anthropological Sciences*, v. 93, 2015, p. 71-88.
- FORMOSO, Bernard, "La mort chez les Thaïs bouddhistes", en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2014, p. 275-296.
- FORTES, Meyer, *Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines*, trad. de Roger Renaud, París, Bibliothèque des Mame-Repères, 1974 [1959].
- FRANCO, Edward N., "Behavioral Aspects of Feigned Death in the Opossum *Didelphis marsupialis*", *American Midland Naturalist*, v. 81, n. 2, 1969, p. 556-568.
- FRAZER, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- FREUD, Sigmund, *El porvenir de una ilusión*, trad. de Luis López Ballesteros, s. f. [1927], http://www.elortiba.org/old/pdf/freud_porvenir.pdf (consulta: 17 de febrero de 2015).
- , *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1999.
- FUJIGAKI LARES, José Alejandro, *La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México*, tesis de maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2009.

- FUJITA, Harumi, “Informe final del proyecto ‘El poblamiento de América visto desde la Isla Espíritu Santo, B. C. S.’”, México, Archivo Técnico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.
- FUJITA, Harumi, y Antonio Porcayo Michelini, “Poblamiento de la península de Baja California”, en Eduardo Corona Martínez y Joaquín Arrollo Cabrales (eds.), *Perspectivas de los estudios de prehistoria en México. Un homenaje a la trayectoria del ingeniero Joaquín García-Bárcena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014, p. 95-122.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis, *The Ancient City. A Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome*, Kitchener (Canadá), Batoche Books, 2001 [1864], <http://socserv.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/fustel/AncientCity.pdf> (consulta: 17 de febrero de 2015).
- GABAYET GONZÁLEZ, Natalia, y Alejandro González Villarruel, “Las dos muertes de Demetrio Pulido. El ritual funerario kumiay”, *Nueva Antropología*, v. 29, n. 84, 2016, p. 33-54.
- GALEY, Jean-Claude, “La mort en Inde”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2014, p. 241-273.
- GAMBIER, Dominique, “Les pratiques funéraires au Magdalénien dans les Pyrénées françaises”, en Jean Clottes y Henri Delporte (eds.), *Pyrénées préhistoriques: Actes du 118e Congrès National des Sociétés Historiques et Scientifiques*, París, Éditions du Comité de Travaux Historique et Scientifique, 1996, p. 263-278.
- GÁNDARA, Manuel, “La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad”, en Yoko Sugiura y María del Carmen Serra (eds.), *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990, p. 43-82.
- GARCÍA, Judith R., Edizon B. Abon y Agnes S. Reyes, “Beliefs and Practices of the Agta of Lupige, Ilagan Isabela. Its Implications in Social Development”, *Academic Research Journal of History and Culture*, v. 2, 2016, p. 1-7.
- GARGAGLIONI, Luciane Helena, Aparecida Pereira y Anette Hoffmann, “Basal Midbrain Modulation of Tonic Immobility in the Toad Bufo Paracnemis”, *Physiology & Behavior*, v. 72, n. 3, 2001, p. 297-303.
- GARGETT, Robert H., “A Response to Hovers, Kimbel, and Rak’s Argument for the Purposeful Burial of Amud 7”, *Journal of Human Evolution*, v. 39, 2000, p. 261-266.

- GARNIER, J. Colonel, *The Worship of the Dead or the Origin and Nature of Pagan Idolatry and Its Bearing upon the Early History of Egypt and Babylonia*, Londres, Chapman and Hall, 1904.
- GARTLEY, Wayne y Marian Bernasconi, "The Concept of Death in Children", *The Journal of Genetic Psychology*, v. 110, n. 1, 1967, p. 71-85.
- GAUTHIER, Jean-Gabriel, "Les au-delà de la mort", en Yvan Droz (ed.), *La violence et les morts. Eclairage anthropologique sur la mort et les rites funéraires*, Ginebra, Georg Editeur, 2003, p. 13-26.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2003.
- GELDER, Leslie van, "Counting the Children: The Role of Children in the Production of Finger Fluting in Four Paleolithic Caves", *Oxford Journal of Archaeology*, v. 34, n. 2, 2015, p. 119-138.
- GENNEP, Arnold Van, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.
- GERNET, Alexander von, "Saving our Souls: Reincarnation Beliefs of the Seventeenth-Century Hurons", en Antonia Mills y Richard Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth: Reincarnation among North American Indians and Inuit*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 38-54.
- GIANNINI, Isabelle Vidal, "Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria humana Kayapó-xikrin", *Revista de Antropologia*, v. 34, 1991, p. 35-58.
- GIBAJA, Juan F., M. Eulàlia Subirà, Xavier Terradas, F. Javier Santos, Lidia Agulló, Isabel Gómez-Martínez, Florence Allières y Javier Fernández-López de Pablo, "The Emergence of Mesolithic Cemeteries in SW Europe: Insights from El Collado (Oliva, Valencia, Spain) Radiocarbon Record", *PLoS One*, v. 1, n. 10, 2015, p. 1-18.
- GIRALDIN, Odair, "Morte e mortes Apinayé", *Ñanduty*, v. 2, n. 2, 2014, p. 101-112.
- GLAZIER, Jack, "Mbeere Ancestors and Domestication of Death", *Man*, v. 19, n. 1, 1984, p. 133-147.
- GODELIER, Maurice, "La mort chez les baruya (Mélanésie)", en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2014, p. 355-366.
- GOEBEL, Ted, "Siberian Late Upper Paleolithic", en Peter N. Peregrin y Melvin Ember (eds.), *Encyclopedia of Prehistory. Volume 2. Arctic and Subarctic*, Nueva York, Kluwer, 2001, p. 186-191.
- GOEBEL, Ted, y Ben A. Potter, "First Traces: Late Pleistocene Human Settlement of the Arctic", en Owen Mason y Max Friesen (eds.), *Hand-*

- book of Arctic Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 223-252.
- GOEBEL, Ted, Sergei B. Slobodin y Michael R. Maters, “New Dates from Ushki-1, Kamchatka, Confirm 12 000 cal BP Age for Early Paleolithic Occupation”, *Journal of Archaeological Science*, v. 37, 2010, p. 2640-2649.
- GOEBEL, Ted, Michael R. Waters y Margarita Dikova, “The Archaeology of Ushki Lake, Kamchatka, and the Pleistocene Peopling of the Americas”, *Science*, v. 301, 2003, p. 501-505.
- GOEBEL, Ted, Michael R. Waters y Dennis H. O’Rourke, “The Late Pleistocene Dispersal of Modern Humans in the Americas”, *Science*, v. 319, 2008, p. 1497-1502.
- GOLDSBOLOUG, Zoë, Edwin J. C. van Leeuwen, Kyla W. T. Kolff, Frans B. M. de Waal y Christine E. Webb, “Do Chimpanzees (*Pan troglodytes*) Console a Bereaved Mother?”, *Primates*, v. 61, n. 1, 2020, p. 61-93.
- GÓMEZ, María Celeste, “La empatía en la primera infancia”, *Psicodebate*, v. 16, n. 2, 2016, p. 35-50.
- GONÇALVES, André, y Dora Biro, “Comparative Thanatology, an Integrative Approach: Exploring Sensory/Cognitive Aspects of Death Recognition in Vertebrates and Invertebrates”, *Philosophical Transactions B*, n. 373, 2018, p. 1-12.
- GONZÁLEZ, Arturo H., Alejandro Terrazas, Wolfgang Stinnesbeck, Martha E. Benavente, Jerónimo Avilés, Carmen Rojas, José Manuel Padilla, Adriana Velásquez, Eugenio Acevez y Eberhard Frey, “The First Human Settlers on the Yucatan Peninsula: Evidence from Drowned Caves in the State of Quintana Roo (South Mexico)”, en Kelly E. Graf, Caroline V. Ketron y Michael R. Waters (eds.), *Paleoamerican Odyssey, Center for the Study of First Americans*, Austin, University of Texas, 2013, p. 323-337.
- GOODALL, Jane, *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behaviour*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- GOODY, Jack, *Death, Property and the Ancestors*, Stanford, Stanford University Press, 1962.
- GOULARD, Jean-Pierre, “La mort chez les Tikuna (Amazonie)”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 2014, p. 315-334.
- GREENE, Harry W., “Antipredator Mechanisms in Reptiles”, en Carl Gans y Raymond B. Huey (eds.), *Biology of the Reptilia*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1988, p. 1-152.

- GRUHN, Ruth y Alan Bryan, “A Current View of the Initial Peopling of the Americas”, Denis Vialou (ed.), *Peuplement et préhistoire en Amériques*, Paris, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2011.
- GRÜN, Rainer, y Chris B. Stringer, “Tabun Revisited: Revised ESR Chronology and New ESR and U-Series Analyses of Dental Material from Tabun C1”, *Journal of Human Evolution*, v. 39, 2000, p. 601-612.
- GUERIN, Claude, Martine Faure, Paulo R. Simões, Marguerite Hugueny y Cécile Mourer-Chauvire, “A jazida pleistocênica da Toca da Janela da Barra do Antonião (São Raimondo Nonato, Piauí)”, *Sítios Geológicos e Paleontológicos do Brasil*, n. 69, 1999, p. 1-11.
- GUFFROY, Jean, *El arte rupestre del antiguo Perú*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Institut de Recherche pour le Développement, 1999.
- GUFLER, Hermann, “‘Crying the Death’: Rituals of Death among the Yamba (Cameroon)”, *Anthropos*, v. 95, n. 2, 2000, p. 349-361.
- GUIDIERI, Remo, “Fataa, fa’a, fo’o’a: ‘dire’, ‘faire’, ‘parfaire’: conceptualisation et effectuation de pratiques rituelles mélanésiennes (Fataleka, Salomon Orientales)”, *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, v. 31, n. 1, 1976, p. 218-236.
- GUIDON, Niède, y Cristiane Buco, “Zone 3: Brésil-Nordeste-états du Piauí, Pernambuco, Rio Grande do Norte et Paraíba”, en *ICOMOS World Heritage Convention. Rock Art of Latin America and the Caribbean. Thematic Study*, París, International Council on Monuments and Sites, 2006, p. 122-137.
- GUIDON, Niède, Fabio Parenti, Claudia Oliveira y Cleonice Vergne, “Nota sobre a sepultura da Toca dos Coqueiros, Parque Nacional Serra da Capivara, Brasil”, *Clio Arqueológica*, n. 13, 1998, p. 187-197.
- GUILMOT, Max, “Les lettres aux morts dans l’Égypte ancienne”, *Revue de l’Histoire des Religions*, n. 170, 1966, p. 1-27.
- GUSINDE, Martín, *El mundo espiritual de los selk’nam*, Santiago de Chile, Serindígena Ediciones, 2008.
- GUY, Jack, “Descubren espectacular friso gigante de bestias de la Era del Hielo en el Amazonas colombiano”, *CNN Español*, México, 2 de diciembre de 2020, <https://cnnespanol.cnn.com/2020/12/02/descubren-espectacular-friso-gigante-pinturas-de-bestias-de-la-era-del-hielo-en-el-amazonas/> (consultada: 8 de diciembre de 2020).
- HAMAYON, Roberte, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, selec. de textos y coordinación de la trad. de

- Roberto Martínez y Natalia Gabayet, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- HARRIS, Marvin, *Nuestra especie*, Madrid, Alianza, 1995.
- HARRIS, Olivia, “The Dead and the Devils among the Bolivian Laymi”, en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 45-73.
- HARRIS, Paul L., “Children’s Understanding of Death: From Biology to Religion”, *Philosophical Transactions B*, v. 373, 2018, p. 1-7.
- HARRIS, Paul L., y Marta Giménez, “Children’s Acceptance of Conflicting Testimony: The Case of Death”, *Journal of Cognition and Culture*, v. 5, 2005, p. 143-164.
- HARRIS, Paul L., y Melissa A. Koeing, “Trust and Testimony: How Children Learn about Science and Religion”, *Child Development*, v. 77, n. 3, 2006, p. 505-524.
- HARRISON, Charles, *Ancient Warriors of the North Pacific: The Haidas, their Laws, Customs and Legends. With Some Historical Account of the Queen Charlotte Islands*, Londres, H. F. & G. Witherby, 1925.
- HARROD, James B., “The Case for Chimpanzee Religion”, *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, v. 8, n. 1, 2014, p. 8-45.
- HASSRICK, Royal B., *Les sioux. Vie et coutumes d’une société guerrière*, trad. de Laurence Fritsch, París, Albin Michel, 1993.
- HASTINGS, Paul D., William T. Utendale y Caroline S. Sullivan, “Chapter 25: The Socialization of Prosocial Development”, en Joan E. Grusec y Paul D. Hastings (eds.), *Handbook of Socialization: Theory and Research*, Nueva York, Guilford Publications, 2007.
- HAYES, Keith J., y Catherine H. Nissen, “Higher Mental Functions of a Home-Raised Chimpanzee”, en Allan M. Schrier, Harry F. Harlow y Fred Stollnitz (eds.), *Behaviour of Non-human Primates*, v. 4, Nueva York, New York Academic Press, 1971, p. 50-115.
- HEADLAND, Thomas N., “Kinship and Social Behavior among the Agta Negrito Hunter-Gatherers”, *Ethnology*, v. 26, n. 4, 1987, p. 261-280.
- HENRY-GAMBIER, Dominique, “Les sujets juvéniles du Paléolithique Supérieur d’Europe à travers l’analyse des sépultures primaires: l’exemple de la culture gravettienne”, en Francesc Gusi i Jener, Susanna Muriel, Carmen Rosa Olària Puyoles (eds.), *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia*, Castellón, Diputació de Castelló, Servei d’Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques, 2008, p. 331-364.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religion pour mémoire*, París, Le Cerf, 1993.
- HERTZ, Robert, *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 1990.
- HIPONA, Agustín de, *La ciudad de Dios*, ed. de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, 1966.
- HOCART, Arthur Maurice, *Social Origins*, Londres, Watts, 1954.
- HOFFMANN, Dirk L., Diego E. Angelucci, Valentín Villaverde, Josefina Zapata y João Zilhão, “Symbolic Use of Marine Shells and Mineral Pigment by Iberian Neanderthals 115 000 Years Ago”, *Science*, v. 4, 2018, p. 1-6.
- HOFFMANN, Dirk L., C. D. Standish, Marcos García-Díez, P. B. Pettitt, J. A. Milton, João Zilhão, J. Alcolea, Pedro Cantalejo-Duarte, H. Collado, R. de Babin, M. Lorblanchet, José Ramos Muñoz, Gred-Christian Weniger y A. W. G. Pike, “U-Th Dating of Carbonate Crusts Reveals Neanderthal Origin of Iberian Cave Art”, *Science*, v. 4, 2018, p. 1-81.
- HOLDCROFT, David, y Harry Lewis, “Memes, Minds and Evolution”, *Philosophy*, v. 75, n. 292, 2000, p. 161-182.
- HOLLBRAD, Martin, “Ontology is Just Another Word for Culture”, ponencia, 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, Manchester, University of Manchester, 2008.
- HOPPITT, William J. E., Gillian R. Brown, Rachel Kendal, Luke Rendell, Alex Thornton, Mike M. Webster y Kevin N. Laland, “Lessons from Animal Teaching”, *Trends in Ecology & Evolution*, v. 23, n. 9, 2008, p. 486-493.
- HOVERS, Erella, Shimon Ilani, Ofer Bar-Yosef y Bernard Vandermeersch, “An Early Case of Color Symbolism: Ochre Use by Modern Humans in Qafzeh Cave”, *Current Anthropology*, v. 44, n. 4, 2003, p. 491-522.
- HOWELL, Nancy R., “Embodied Transcendence: Bonobos and Humans in Community”, *Zygon*, v. 44, n. 3, 2009, p. 601-612.
- HUBLIN, Jean-Jacques, Abdelouahed Ben-Ncer, Shara E. Bailey, Sarah E. Freidline, Simon Neubauer, Matthew M. Skinner, Inga Bergmann, Adeline Le Cabec, Stefano Benazzi, Katerina Harvati y Philipp Gunz, “New Fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the Pan-African Origin of *Homo sapiens*”, *Nature*, v. 546, 2017, p. 289-307.
- HULTKRANTZ, Åke, “The Cult of the Dead among the North American Indians”, en Christopher Vecsey (ed.), *Belief and Worship in Native North America*, Syracuse, Syracuse University Press, 1981, p. 91-114.

- HUMPHREYS, Sally C., "Introduction", en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 1-13.
- HUNTINGTON, Richard, y Peter Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Londres, Cambridge University Press, 1979.
- IRWIN-WILLIAMS, Cynthia, "Pre-Ceramic and Early Ceramic Cultures of Hidalgo and Queretaro. Report on Archaeological Investigation on the Mesa Central 1959-60", Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Prehistoria, 1960.
- ITENAU, André, "En Mélanésie: les ancêtres au service des hommes", en Raymond Verdier y Soazick Kerneis (eds.), *Les justices de l'invisible*, París, L'Harmattan, 2013, p. 97-107.
- IVANOFF, Pierre, *Headhunters of Borneo*, trad. de Edward Fitzgerald, Tiptree (Essex), The Anchor Press, 1958.
- JABIOT, Isabelle, "On Individual Variations Regarding Belief", *Zeitschrift für Ethnologie*, n. 140, 2015, p. 55-74.
- JEUDY-BALLINI, Monique, "La mort chez les silka (Mélanésie)", en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2014, p. 367-386.
- JOHANSON, Donald C., "Lucy, Thirty Years Later: An Expanded View of *Australopithecus afarensis*", *Journal of Anthropological Research*, v. 60, n. 4, 2004, p. 465-486.
- JOHANSON, Donald, Maurice Taieb y Yves Coopens, "Pliocene Hominids from the Hadar Formation, Ethiopia (1973-1977): Stratigraphic, Chronologic, and Paleoenvironmental Contexts, with Notes on Hominid Morphology and Systematics", *American Journal of Physical Anthropology*, v. 57, 1982, p. 373-402.
- JOHNSTON, Sarah Iles, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley/Londres, University of California Press, 1999.
- JOORDENS, Josephine, Francesco d'Errico, Frank P. Wesselingh, Stephen Munro, John de Vos, Jakob Wallinga, Christina Ankjærgaard, Tony Reimann, Jan R. Wijbrans, Klaudia F. Kuiper, Herman J. Múcher, Hélène Coqueugnot, Vincent Prié, Ineke Joosten, Bertil van Os, Anne S. Schulp, Michel Panuel, Victoria van der Haas, Wim Lustenhouwer, John J. G. Reijmer y Wil Roebroeks, "*Homo erectus* at Trinil on Java Used Shells for Tool Production and Engraving", *Nature*, 2014, v. 10, research letter.

- JORDÁ CERDÁ, Francisco, “La sociedad en el arte rupestre levantino”, *Saguntum: Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia*, n. 11, 1975, p. 159-184.
- JORDÁN MONTÉS, Juan F., “Zoofilia, alianzas sexuales con diosas y occisiones de jefes: escenas singulares en el arte rupestre postpaleolítico español”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, v. 24, 2004-2005, p. 61-78.
- KABERRY, Phyllis M., “Death and Deferred Mourning Ceremonies in the Forrest River Tribes, North-West Australia”, *Oceania*, v. 6, n. 1, 1935, p. 33-47.
- KAHLE, Madayo, “Antecedentes en los Vedas de la doctrina de la trans migración de las almas”, en Bernabé Alberto, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid, Abada, 2011, p. 9-45.
- KAHLE, Madayo, y Julia Mendoza, “Samsāra, la doctrina de la transmigración en las Upaniṣads antiguas”, en Bernabé Alberto, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid, Abada, 2011, p. 77-113.
- KAN, Sergei, “Memory Eternal: Orthodox Christianity and the Tlingit Mortuary Complex”, *Arctic Anthropology*, v. 24, n. 1, 1987, p. 32-55.
- KANE, Barbara, “Children’s Concepts of Death”, *Journal of Genetic Psychology*, v. 134, n. 1, 1979, p. 141-153.
- KARADIMAS, Dimitri, “La mort chez les Miraña (Amazonie)”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2014, p. 335-353.
- KEANE, A. H., “On the Botocudos”, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 13, 1884, p. 199-213.
- KLEIN, Richard G., “Whither the Neanderthals?”, *Science*, v. 299, 2003, p. 1525-1527.
- KOENIGSWALD, Gustav Heinrich Ralph von, “Introduction”, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, v. 43, 1951, p. 211-221.
- KOUTAMANIS, Dafne, *The Place of the Neanderthal Dead. Multiple Burial Sites and Mortuary Space in the Middle Paleolithic of Eurasia*, tesis de maestría en Prehistoria, Leiden, Universidad de Leiden, 2012.
- LACALLE RODRÍGUEZ, Raquel, *Los símbolos de la prehistoria: mitos y creencias del Paleolítico Superior y del Megalitismo europeo*, Madrid, Almuzara, 2011.

- LACAN, Jacques, *El seminario. Libro 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1992.
- LACOMBE, Jean-Paul, *Les hommes de Paiján (Perou) dans le Contexte Préceramique Archaique et Paleo-Indien De l'Amérique du Sud*, tesis de doctorado en Antropología, Burdeos, Université Bordeaux, 2000.
- LAMBERT, Jean-Luc, *Sortir de la nuit: essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*, París, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes, 2003.
- LANE, Jonathan D., y Paul L. Harris, "Confronting, Representing and Believing Counterintuitive Concepts: Navigating the Natural and Supernatural", *Perspectives on Psychological Science*, v. 9, n. 2, 2014, p. 144-160.
- LARSSON, Lars, "Some Aspects of Mortuary Practices at the Late Mesolithic Cemeteries at Skateholm, Southernmost Sweden", en Judith M. Grünberg, Bernhard Gramsch, Lars Larsson, Jörg Orschiedt y Harald Meller (eds.), *Mesolithic Burials. Rites, Symbols and Social Organisation of Early Postglacial Communities*, Halle, Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte, 2016, p. 175-184.
- LATOUR, Bruno, *We Have Never Been Modern*, trad. de Catherine Porter, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- LAZAR, Alice, y Judith Torney-Purta, "The Development of the Subconcepts of Death in Young Children: A Short Term Longitudinal Study", *Child Development*, v. 62, n. 6, 1991, p. 1321-1333.
- LBOVA, Luidmila, "Evidence of Modern Human Behavior in the Baikal Zone During the Early Upper Paleolithic Period", *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association*, v. 30, 2010, p. 9-13.
- LEIBNIZ, Gottfried, *Monadología*, edición trilingüe, trad. y notas de Julián Velarde, introducción de Gustavo Bueno Martínez, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1981.
- LEPPER, Bradley T., "Pleistocene Peoples of Midcontinental North America", en Robson Bonnicksen y Karen L. Turnmire (eds.), *Ice Age Peoples of North America. Environments, Origins, and Adaptations of the First Americans*, College Station, Texas A & M University Press, Center for the Study of the First Americans, Department of Anthropology, 2005 [1999], p. 362-394.
- , "The People Who Peopled America", en Owsley Douglas W. y Richard L. Jantz (eds.), *Kennewick Man. The Scientific Investigation of an Ancient American Skeleton*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, 2014, p. 7-29.

- LÉROI-GOURHAN, André, *Prehistoria del arte occidental*, trad. de Miguel Llongueras, Barcelona, Gustavo Gili, 1969.
- LESSA, Andrea, y Nieide Guidon, “Osteobiographic Analysis of Skeleton I, Sítio Toca dos Coqueiros, Serra da Capivara National Park, Brazil, 11 060 BP: First Results”, *American Journal of Physical Anthropology*, v. 118, 2002, p. 99-110.
- LEUBA, James H., “The Psychological Origin of Religion”, *The Monist*, v. 19, n. 1, 1909, p. 27-35.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Las estructuras elementales de parentesco*, trad. de Marie Thérèse Cevasco, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, Leviatán, 1957.
- LI, Jin-Fan, Yu-Chao He, Zhi-Pang Huang, Shuang-Jin Wang, Zuo-Fu Xiang, Juan-Jun Zhao, Wen Xiao y Liang-Wei Cui, “Birth Seasonality and Pattern in Black-and-White Snub-Nosed Monkeys (*Rhinopithecus bieti*) at Mt. Lasha, Yunnan”, *Dong wu xue yan jiu (Zoological Research)*, v. 35, n. 6, 2014, p. 474-484.
- LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad. de Joan Vinyoli y Michèle Pendax, Barcelona, Anagrama, 2000 [1983].
- LØDØEN, Trond, “Concepts of Rock in Late Mesolithic Western Norway”, en Joakim Goldhahn, Ingrid Fuglestad y Andrew Jones (eds.), *An Offprint from Changing Pictures. Rock Art Traditions and Visions in Northern Europe*, Oxford/Oakville, Oxbow Books, 2013, p. 35-47.
- , “Treatment of Corpses, Consumption of the Soul and Production of Rock Art: Approaching Late Mesolithic Mortuary Practises Reflected in the Rock Art of Western Norway”, *Fennoscandia Archaeologica*, v. 32, 2015, p. 79-99.
- LOMBO MONTAÑÉS, Alberto, “Grotescos, máscaras y fantômes en el arte paleolítico. Análisis conceptual y revisión crítica”, *Pyrenae*, v. 46, n. 2, 2015, p. 7-29.
- LOMBO MONTAÑÉS, Alberto, Clara Hernando Álvarez, Leyre Alcochel Navarro y Paloma Lanau Hernández, “La infancia en el Paleolítico Superior: presencia y representación”, *El Futuro del Pasado*, n. 4, 2013, p. 41-68.
- LONG, Bruce J., “The Concepts of Human Action and Rebirth in the Mahābhārata”, Wendy Doniger O’Flaherty (ed.), en *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1980, p. 38-60.

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.
- LÓPEZ SALVÁ, Mercedes, y Miguel Herrero de Jáuregui, “La transmigración en el cristianismo primitivo”, en Bernabé Alberto, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid, Abada, 2011, p. 385-415.
- LORENZO, José Luis, y Lorena Mirambell, “The Inhabitants of Mexico during the Upper Pleistocene”, en Robson Bonnichsen y Karen L. Turnmire (eds.), *Ice Age Peoples of North America. Environments, Origins, and Adaptations of the First Americans*, College Station, Texas A&M University Press, Center for the Study of the First Americans, Department of Anthropology, 2005 [1999], p. 482-496.
- LUMLEY, Marie-Antoinette de, Jacques-Marie Bardintzeff, Philippe Bienvenue, Jean-Baptiste Bilot, Guy Flamenbaum, Christophe Guy, Michel Julien, Henry de Lumley, Jean-Philippe Nabot, Christian Perrenoud, Olivier Provitina y Martine Tourasse, “Impact probable du volcanisme sur le décès des hominidés de Dmanissi”, *Paléontologie Humaine et Préhistoire*, v. 7, 2008, p. 61-79.
- LYCETT, Stephen, y John A. Gowlett, “On Questions Surrounding the Acheulean ‘Tradition’”, *World Archaeology*, v. 40, n. 3, 2008, p. 295-315.
- MACNEISH, Richard, y Ángel García Cook, “Excavations in the Locality of the El Riego Oasis”, en Richard MacNeish (ed.), *The Prehistory of the Tehuacán Valley*, Austin, University of Texas Press, 1975, v. 5, p. 14-65.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, México, Planeta-Agostini, 1993.
- MARAGONI, Aurelio, David Caramelli y Giorgio Manzi, “*Homo sapiens* in the Americas. Overview of the Earliest Human Expansion in the New World”, *Journal of Anthropological Sciences*, v. 92, 2014, p. 79-97.
- MARLOWE, Frank W., *The Hadza Hunter-Gatherers of Tanzania*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 2010.
- MARRIOTT, McKim, “Hindu Transactions: Diversity without Dualism”, en Bruce Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976, p. 109-142.

MARSHALL, Lorna J., *Nyae Nyae !Kung Beliefs and Rites*, Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology/Harvard University, 1999.

MARTIARENA, Laurie M., *The Social Life of Death: Mortuary Practices in the North-Central Andes, 11th-18th Centuries*, tesis de doctorado en Filosofía, Norwich, University of East Anglia, Faculty of Arts and Humanities, 2014.

MARTÍN HERNÁNDEZ, Raquel, “Invocaciones a los muertos en los textos griegos mágicos”, en Raquel Martín Hernández y Sofía Torallas Tovar (eds.), *Conversaciones con la muerte. Diálogos del hombre con el más allá desde la Antigüedad hasta la Edad Media*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011, p. 95-115.

MARTÍNEZ, Roberto, “Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica”, *Anales de Antropología* v. 41, n. 2, 2009, p. 113-156.

———, “Migrar al septentrión. Concepciones sudcalifornianas del deceso humano como perpetuación de la vida”, *Itinerarios*, n. 27, 2018, p. 115-140.

———, “A dónde van los muertos: algunas reflexiones en torno a las relaciones entre vivos y difuntos en diversos tipos de sociedades del mundo”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 22, 2017, p. 221-244.

MARTÍNEZ, Roberto, y Larissa Mendoza, “¿Por qué los agricultores cazan y los cazadores no? Aproximaciones etnológicas a la ausencia de escenas cinegéticas en el arte paleolítico”, *Dimensión Antropológica*, v. 53, 2011, p. 7-41.

———, “Mostrar y ocultar: el asunto de la caza en artes rupestres paleolíticas”, en *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, ed. de Guilhem Olivier y Johannes Neurath, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017.

MARTÍNEZ, Roberto, y Luis Fernando Núñez, “Muerte al filo de la humanidad: algunas reflexiones en torno a la conciencia y los orígenes del pensamiento religioso”, *Arqueología*, v. 51, 2016, p. 226-244.

MARTÍNEZ, Roberto, Ramón Viñas y Larissa Mendoza, “Cueva de la Serpiente. Los ofidios con cuernos en la iconografía rupestre de Mulegé, Baja California Sur, México”, *Arqueología*, v. 40, 2009, p. 20-37.

MARX, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, ed. de Ángel Prior, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

- MASON, Ronald J., y Carol Irwin, "An Eden-Scottsbluff Burial in Northeastern Wisconsin", *American Antiquity*, v. 26, n. 1, 1960, p. 43-57.
- MATSUURA, Keiichi, "A New Pufferfish of the Genus *Torquigener* that Builds 'Mystery Circles' on Sandy Bottoms in the Ryukyu Islands, Japan (*Actinopterygii: Tetraodontiformes: Tetraodontidae*)", *Ichthyological Research*, v. 62, n. 2, 2015, p. 207-212.
- MATSUZAWA, Tetsuro, *Jokro: The Death of an Infant Chimpanzee*, DVD, Kyoto, Primate Research Institute, 2003.
- MAUSS, Marcel, "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de 'moi'", en Jean-Marie Tremblay (versión digital), *Les Classiques des Sciences Sociales*, Collège d'Enseignement Général et Professionnel, Chicoutimi, Saguenay-Lac-Saint-Jean, Québec, <http://pages.infiniti.net.sociojmt> (Originalmente publicado en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1938, v. 68.)
- MAUZÉ, Marie, "The Concept of the Person and Reincarnation among the Kwakiutl Indians", en Antonia Mills y Richard Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth: Reincarnation among North American Indians and Inuit*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 177-191.
- MCBRIDE, Glenorchy, *A General Theory of Social Organization and Behaviour*, St. Lucia (Queensland), University of Queensland Press, 1964 (University of Queensland Papers, v. 2, n. 1).
- MCCOMB, Karen, Lucy Baker y Cynthia Moss, "African Elephants Show High Levels of Interest in the Skulls and Ivory of their Own Species", *Biology Letters*, v. 2, n. 1, 2006, p. 26-28.
- MCDERMOTT, James P., "Karma and Rebirth in Early Buddhism", en Wendy Doniger O'Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1980, p. 138-192.
- MCDERMOTT, LeRoy, "Self-Representation in Upper Paleolithic Female Figurines", *Current Anthropology*, v. 37, n. 2, 1996, p. 227-275.
- MCGRAW, Scott W., Catherine Cooke y Susanne Shultz, "Primate Remains from African Crowned Eagle (*Stephanoaetus coronatus*) Nests in Ivory Coast's Tai Forest: Implications for Primate Predation and Early Hominid Taphonomy in South Africa", *American Journal of Physical Anthropology*, v. 131, 2006, p. 151-165.
- MELLARS, Paul, "The Emergence of Biologically Modern Populations in Europe: A Social and Cognitive Revolution?", *Proceedings of the British Academy*, v. 88, 1996, p. 179-201.

- , *The Neanderthal Legacy: An Archaeological Perspective from Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- , “The Impossible Coincidence. A Single-Species Model for the Origins of Modern Human Behavior in Europe”, *Evolutionary Anthropology*, v. 14, 2005, p. 12-27.
- , “Neanderthal Symbolism and Ornament Manufacture: The Busting Bubble?”, *Proceedings of the National Academy of Science*, v. 107, n. 47, 2010, p. 20147-20148.
- MELTZER, David J., *First Peoples in a New World*, Londres/Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2009.
- MENA, Francisco, y Omar Reyes, “Montículos y cuevas funerarias en Patagonia: una visión desde Cueva Baño Nuevo-1, XI región”, *Chungara*, v. 33, n. 1, 2001, p. 21-30.
- MENDOZA, Julia, “Muerte e inmortalidad en los bráhmaṇas: la transición hacia la doctrina de la reencarnación”, en Bernabé Alberto, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría (eds.), *Reencarnación. La trans migración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid, Abada, 2011 p. 47-73.
- MENDOZA STRAFFON, Larissa, *Art in the Making. The Evolutionary Origins of Visual Art as a Communication Signal*, Leiden, Leiden University Centre for the Arts and Society, 2014.
- MENEZES STRAUSS, André, *As práticas mortuárias dos caçadores-coletores pré-históricos da região de Lagõa Santa (MG): um estudo de caso do sítio arqueológico “Lapa do Santo”*, tesis de maestría en Ciencias, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2010.
- MERZ, Ellen, “Male-male Interactions with Dead Infants in Macaca Sylvanus”, *Primates*, v. 19, 1978, p. 749-754.
- MÉTRAUX, Alfred, *Le vaudou haïtien*, París, Tel Gallimard, 1958.
- , “Rites de deuil et formes d’enterrement des Indiens d’Amérique du Sud (1947)”, en Mickaël Brohan, Jean-Pierre Goulard, Patrick Menget y Nathalie Pétesch (eds.), *Écrits d’Amazonie. Cosmologie, rituels, guerre et chamanisme*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2013, p. 361-412.
- MIDDLETON, John, “Lugbara Death”, en Bloch Maurice y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 134-154.
- MILES, Lynn H., “Me Chantek: The Development of Self-Awareness in a Signing Orangutan”, en Sue T. Parker, Robert W. Mitchell y Mria L.

- Boccia (eds.), *Self-Awareness in Monkeys and Apes: Developmental Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 254-272.
- MILLS, Antonia, "Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit: Context, Distribution and Variation", en Antonia Mills y Richard Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth: Reincarnation among North American Indians and Inuit*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 13-37.
- MIOTTI, Laura, y Mónica Salemme, "Biodiversity, Taxonomic Richness and Specialist-Generalist During Late Pleistocene/Early Holocene Times in Pampa and Patagonia (Argentina, Southern South America)", *Quaternary International*, v. 53-54, 1999, p. 53-68.
- MISAILIDI, Plousia, y Ekaterina N. Kornilaki, "Development of Afterlife Beliefs in Childhood: Relationship to Parent Belief and Testimony", *Merrill-Palmer Quarterly*, v. 61, n. 2, 2015, p. 290-318.
- MITCHELL, Robert W., "A History of Pretense in Animals and Children", en Robert W. Mitchell (ed.), *Pretending and Imagination in Animals and Children*, Cambridge, Cambridge University Press 2002, p. 23-42.
- MITHEN, Steven, "Paleolithic Archaeology and the Evolution of Mind", *Journal of Archaeological Research*, v. 3, n. 4, 1995, p. 305-332.
- , *The Prehistory of the Mind. The Cognitive Origins of Art and Science*, Londres, Thames and Hudson, 1999.
- , *After the Ice. A Global Human History, 20000-5000 BC*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- , *The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language Mind and Body*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- MOHNOT, Suendra M., "Some Aspects of Social Changes and Infant-Killing in the Hanuman Langur, *Presbytis entellus* (Primates: *Cercopithecidae*), in Western India", *Mammalia*, v. 35, 1971, p. 175-198.
- MOIZO, Bernard, *Mort et traitements du corps chez les Aborigènes d'Australie*, tesis de doctorado en Etnología, Nanterre, Université de Paris X, 1983.
- MONTGOMERY, Sy, *Walking with the Great Apes*, Boston, Houghton Mifflin, 1991.
- MORALES-PÉREZ, Juan V., Domingo C. Salazar-García, María Paz de Miguel Ibáñez, Carles Miret i Estruch, Jesús F. Jordá Pardo, C. Carlos Verdascó Cebrián, Manuel Pérez Ripoll y J. Emili Aura Tortosa, "Funerary Practices or Food Delicatessen? Human Remains with Anthropogenic Marks from the Western Mediterranean Mesolithic", *Journal of Anthropological Archaeology*, v. 45, 2017, p. 115-130.

- MORATTO, Michael J., y David Allen Fredrickson, *California Archaeology. New World Archaeological Record*, Salinas, Coyote Press, 2004.
- MOREY, Robert V., y Donald J. Metzger, *The Guahibo People of the Savanna*, Viena, Engelbert Stiglmayr, 1974.
- MORIN, Edgar, *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairos, 2003.
- MORLEY, Ian, “New Questions of Old Hands: Outlines of Human Representation in the Paleolithic”, en Colin Renfrew y Ian Morley (eds.), *Image and Imagination. A Global Prehistory of Figurative Representation*, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 2007, p. 69-81.
- MORRIS, Don P., y Jon Earlandson, “A 9 500 Year-Old Human Burial from CA-116, Santa Rosa Island”, *Journal of California and Great Basin Anthropology*, v. 15, n. 1, 1993, p. 129-134.
- MORTIZ, María Cristina, “Algunas ideas de Freud acerca de la religión”, *Revista Pilquen. Sección Psicopedagogía*, año 14, n. 8, 2012, p. 1-9.
- MOSS, Cynthia J., *Elephant Memories: Thirteen Years in the Life of an Elephant Family*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
- MOUNOUD, Pierre, “El desarrollo cognitivo del niño. Desde los descubrimientos de Piaget hasta las investigaciones actuales”, trad. de Silvia Sastre, *Contextos Educativos*, v. 4, 2001, p. 53-77.
- MULLER, Zoe, “The Curious Incident of the Giraffe in the Night”, *Giraffa*, v. 4, n. 1, 2010, p. 20-23.
- MUNGWINI, Pascal, *Indigenous Shona Philosophy: Reconstructive Insights*, Grahamstown, African Humanist Program Publications, 2017.
- MUNIZ, Mark P., “Exploring Technological Organization and Burial Practices at the Paleoindian Gordon Creek Site (5LR99)”, *Plains Anthropologist*, v. 49, 2004, n. 191, p. 253-279.
- MÜCHER, Hélène Coqueugniot, Vincent Prié, Ineke Joosten, Bertil van Os, Anne S. Schulp, Michel Panuel, Victoria van der Haas, Wim Lustenhouwer, John J. G. Reijmer y Wil Roebroeks, “*Homo erectus* at Trinil on Java Used Shells for Tool Production and Engraving”, *Nature*, 2014, v. 10, research letter.
- NAGY, Maria, “The Child’s Theories Concerning Death”, *Journal of Genetic Psychology*, n. 73, 1948, p. 3-27.
- NAKAMICHI, Masayuki, Naoki Koyama y Alison Jolly, “Maternal Responses to Dead and Dying Infants in Wild Troops of Ring-Tailed Lemurs at the Berenty Reserve, Madagascar”, *International Journal of Primatology*, v. 17, 1996, p. 505-523.

- NASH, June, *In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behavior in a Maya Community*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1970.
- NELSON, Charles A., III, Karen Bos, Megan R. Gunnar y Edmund J. S. Sonuga-Barke, “The Neurobiological Toll of Early Human Deprivation”, *Monographs of the Society for Research in Child Development*, v. 76, n. 4, 2011, p. 127-146.
- NEVES, Walter A., y Danilo V. Bernardo, “A origem do homem americano vista a partir da America do Sul: una ou duas migrações?”, *Revista de Antropologia*, v. 50, n. 1, 2007, p. 9-43.
- NEVES, Walter A., Astolfo G. M. Araujo, Danilo V. Bernardo, Renato Kipnis y James K. Feathers, “Rock Art at the Pleistocene/Holocene Boundary in Eastern South America”, *PLoS One*, v. 7, n. 2, 2012, p. 1-5.
- NEWEN, Albert, y Tobias Starzak, “How to Ascribe Beliefs to Animals”, *Mind and Language*, v. 35, n. 3, 2020, p. 1-19.
- NIEWOEHNER, Wesley A., “Behavioral Inferences from the Skhul/Qafzeh Early Modern Human Hand Remains”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 98, n. 6, 2001, p. 2979-2984.
- NIMENDAJÚ, Curt, “Social Organization and Beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil”, *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 2, n. 1, 1946, p. 93-115.
- , *The Apinayé*, trad. de Robert H. Lowie, ed. de Robert H. Lowie y John M. Cooper, Oosterhout, Anthropological Publications, 1967.
- NORDENSKIÖLD, Erland, “Les rapports entre l’art, la religion et la magie chez les indiens cuna et chocó”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 21, n. 1, 1929, p. 141-158.
- , *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, ed. de Henry Wassén, Gotemburgo, Göteborg Museum-Etnografiska Avdelningen, 1938.
- NOWELL, April, “Defining Behavioral Modernity in the Context of Neanderthal and Anatomically Modern Human Populations”, *Annual Review of Anthropology*, v. 39, 2010, p. 437-452.
- OBEYESEKERE, Gananath, “Foreword: Reincarnation Eschatologies and the Comparative Study of Religion”, en Antonia Mills y Richard Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth: Reincarnation among North American Indians and Inuit*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. XI-XXIV.
- OKLADNIKOV, Alexey, *Ancient Population of Siberia and Its Cultures*, Cambridge, The Peabody Museum, 1959.

- OLÀRIA, Carme, “Origen y desarrollo del grafismo rupestre naturalista pospaleolítico en el Mediterráneo”, *Espacio, Tiempo y Forma*, v. I, 2008, p. 181-190.
- , “Restos y tumbas infantiles y juveniles en la prehistoria europea: del Musteriense al Mesolítico”, en Francesc Gusi i Jener, Susanna Muriel, Carmen Rosa Olària Puyoles (eds.), *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia*, Castellón, Diputació de Castelló, Servei d’Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques, 2008, p. 387-472.
- OLIVA, Martin, “The Brno II Upper Paleolithic Burial”, en Wil Roebroeks, Margherita Mussi, Jiri Svodoba y Kelly Fennema (eds.), *Hunters of the Golden Age. The Mid Upper Paleolithic of Eurasia (30 000-20 000 BP)*, Leiden, University of Leiden, 2000, p. 143-153.
- ONOFRE MAMANI, Luperio David, “Alma imaña: rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre (Perú)”, *Chungara*, v. 33, n. 2, 2001, p. 235-244.
- ORSCHIEDT, Jörg, “Secondary Burial in the Magdalenian: The Brillenhöhle (Blaubeuren, Southwest Germany)”, *Revue d’Archeologie Préhistorique*, v. 14, 2002, p. 241-255.
- , “The Head Burials from Ofnet Cave: An Example of Warlike Conflict in the Mesolithic”, en Mike Parker Pearson y I. J. N. Thorpe (eds.), *Warfare, Violence and Slavery in Prehistory*, Oxford, BAR (International Series 1374), 2005, p. 67-73.
- , “Bodies, Bits and Pieces: Burials from the Magdalenian and the Late Paleolithic”, en Andreas Pastoors y Barbel Auffermann (eds.), *Pleistocene Foragers: Their Culture and Environment. Festschrift in Honour of Gerd-Christian Wenigen for his Sixtieth Birthday*, Mettmann, Neanderthal Museum (Wissenschaftliche Schriften des Neanderthal Museum, 6), 2013, p. 117-132.
- , “The Late Upper Palaeolithic and Earliest Mesolithic Evidence of Burials in Europe”, *Philosophical Transactions B*, v. 373, 2018, p. 1-15.
- ORTIZ AGUIRRE, Víctor Manuel, *Máscaras de la muerte*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.
- OSHIBKINA, Svetlana V., “Mesolithic Burial Grounds and Burial Complexes in the Forest Zone of Eastern Europe”, *Anthropology and Archaeology of Eurasia*, v. 46, n. 4, 2008, p. 46-70.
- OWSLEY, Douglas W., Margaret A. Jodry, Thomas W. Stafford Jr., C. Vance Haynes Jr. y Dennis J. Stafford, *Arch Lake Woman: Physical Anthropology and Geoarchaeology*, Austin, Texas A & M University Press, 2010.

- PALES, Léon, y Marie Tassin de Saint Péreuse, *Les gravures de La Marche. 2: Les humains*, París, Centre National de la Recherche Scientifique/Ophrys, 1976.
- PALGI, Phyllis, y Henry Abramovitch, "Death: A Cross-Cultural Perspective", *Annual Review of Anthropology*, v. 13, 1984, p. 385-417.
- PANIKER, Agustín, "La transmigración en el jainismo", en Bernabé Alberto, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid, Abada, 2011, p. 115-145.
- PAOLONI, Rosana, "Los selk'nam. Vida, mitos, ritos y muerte en un pueblo del 'fin del mundo'", *Anuario IEHS*, v. 19, 2004, p. 497-516.
- PARRY, Jonathan, "Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic", en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 74-110.
- PATRICELLI, L. Gail, Seth W. Coleman y Gerald Borgia, "Male Satin Bowerbirds, *Ptilonorhynchus violaceus*, Adjust their Display Intensity in Response to Female Startling: An Experiment with Robotic Females", *Animal Behaviour*, v. 71, n. 1, 2006, p. 49-59.
- PATTERSON, Francine, y Wendy Gordon, "The Case for the Personhood of Gorillas", en Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project*, Nueva York, St. Martin's Griffin, 1993, p. 58-77.
- PEREGRINE, Peter N., *What Happened in Prehistory?*, Appleton, Lawrence University, 2012 (Faculty Monographs 1), https://lux.lawrence.edu/faculty_monographs/1/ (consultada: 4 de junio de 2018).
- PERETÓ, Juli, "Controversies on the Origin of Life", *International Microbiology*, v. 8, 2005, p. 23-31.
- PÉREZ DE LABORDA, Alfonso, *¿Salvar lo real?: materiales para una filosofía de la ciencia*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1984.
- PÉREZ IGLESIAS, José María, "Restos fósiles en el Paleolítico Superior de la península ibérica", *Arqueoweb*, v. 8, n. 2, 2007, p. 1-17, <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/8-2/perez.pdf> (consultada: 23 de enero de 2017).
- PERRIN, Michel, "Chamanes, chamanisme et chamanologues", *L'Homme*, n. 142, 1997, p. 89-92.
- PERRY, Susan, y Joseph H. Manson, *Manipulative Monkeys: The Capuchins of Lomas Barbudal*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

- PETERSON, Gregory R., “Uniqueness, the Image of God, and the Problem of Method: Engaging van Huyssteen”, *Zygon*, v. 43, n. 2, 2008, p. 467-674.
- PETRULLO, Vincenzo, “The Yaruros of the Copanaparo River, Venezuela”, *Bureau of American Ethnology*, v. 123, n. 11, 1939, p. 161-290.
- PETTITT, Paul, “The Neanderthal Dead: Exploring Mortuary Variability in Middle Paleolithic Eurasia”, *Before Farming. The Archaeology and Anthropology of Hunter Gatherers*, v. 4, 2002, p. 1-26.
- , *The Palaeolithic Origins of Human Burial*, Londres/Nueva York, Routledge, 2011.
- PETTITT, Paul, y James Anderson, “Primate Thanatology and Hominoid Mortuary Archeology”, *Primates*, v. 61, n. 1, 2020, p. 9-19.
- PIAGET, Jean, *The Child’s Conception of the World*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1929.
- , “Pensée égocentrique et pensée sociocentrique”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1996 [1951], v. 101, p. 33-44.
- PIERCE, Jessica, “The Dying Animal”, *Bioethical Inquiry*, v. 10, 2013, p. 469-478.
- PIETTE, Albert, “An Anthropology of Belief and a Theory of Homo Religious”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n. 167, 2014, p. 277-294.
- PIKE ROYSTON, Edgar, *Diccionario de religiones*, trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- PIPERNO, Dolores R., y Karen E. Stothert, “Phytolith Evidence for Early Holocene Cucurbita Domestication in Southwest Ecuador”, *Science*, v. 299, 2003, p. 1054-1057.
- PITULKO, V. V., Pavel A. Nikolsky, Evgeny Y. Girya, Alexandr E. Basilyan, Vladimir E. Tumskey, S. A. Koulakov, S. N. Astakhov, E. Y. Pavlova y M. A. Anisimov, “The Yana RHS Site: Humans in the Arctic Before the Last Glacial Maximum”, *Science*, v. 303, 2004, p. 52-56.
- PODESTÁ, María Mercedes, “Zone 5: West-South-West and Southern South America: Chile, Argentina, Uruguay”, en *ICOMOS World Heritage Convention. Rock Art of Latin America and the Caribbean. Thematic Study*, París, International Council on Monuments and Sites, 2006, p. 151-166.
- POLITIS, Gustavo, Luciano Prates y S. Iván Pérez, *El poblamiento de América. Arqueología y bioantropología de los primeros americanos*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2009.

- POLITIS, Gustavo G., Gustavo Barrientos y Thomas W. Stafford Jr., “Revisiting Ameghino: New c14 Dates from Ancient Human Skeletons from the Argentine Pampas”, en Denis Vialou (ed.), *Peuplement et préhistoire en Amériques*, París, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2011, p. 43-53.
- POOLE, Joyce, y Peter K. Granli, “Signals, Gestures and Behaviors of African Elephants”, en Cynthia J. Moss, Harvey Croze J. y Phyllis C. Lee (eds.), *The Amboseli Elephants: A Long-Term Perspective on a Long-Lived Mammal*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.
- POPPER, Karl, *Conjeturas y refutaciones*, México, Paidós, 1983.
- PORTAL ARIOSO, María Ana, “El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea”, *Inventario Antropológico*, v. 2, 1996, p. 59-84.
- POTTER, Ben A., Joel D. Irish, Joshua D. Reuther y Holly J. Mckinney, “New Insights into Eastern Beringian Mortuary Behavior: A Terminal Pleistocene Double Infant Burial at Upward Sun River”, *Proceedings of the National Academy of Science*, v. 111, n. 48, 2014, p. 17060-17065.
- POUILLON, Jean, “Le cru et le su”, en Jean Pouillon (ed.), *Le cru et le su*, París, Seuil, 1993, p. 17-36.
- PROUS, André, y Loredana Ribeiro, “Zone 3: Brésil (État du Piauí et sertão de Serido exceptés)”, en *ICOMOS World Heritage Convention. Rock Art of Latin America and the Caribbean. Thematic Study*, París, International Council on Monuments and Sites, 2006, p. 108-121.
- QUÉCHON, Gérard, “Les sépultures des hommes du Paléolithique Supérieur”, *Préhistoire Française*, v. 1, n. 1, 1976, p. 728-733.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, “Religion and Society”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 75, 1945, p. 33-43.
- , *The Andaman Islanders*, Nueva York, Free Press Paperback, 1964.
- RADIN, Paul, *La religion primitive, sa nature et son origine*, trad. de Alfred Métraux, París, Gallimard, 1941.
- RAGHAVAN, Maanasa, Pontus Skoglund, Kelly E. Graf, Mait Metspalu, Anders Albrechtsen, Ida Moltke, Simon Rasmussen, Thomas W. Stafford Jr., Ludovic Orlando, Ene Metspalu, Monika Karmin, Kristiina Tambets, Siiri Rootsi, Reedik Mägi, Paula F. Campos, Elena Balanovska, Oleg Balanovsky, Elza Khusnutdinova, Sergey Litvinov, Ludmila P. Osipova, Sardana A. Fedorova, Mikhail I. Voevoda, Michael DeGiorgio, Thomas Sicheritz-Ponten, Søren Brunak, Svetlana Demeshchenko, Toomas Kivisild, Richard Villems, Rasmus Nielsen, Mattias Jakobsson

- y Eske Willerslev, "Upper Paleolithic Siberian Genome Reveals Dual Ancestry of Native Americans", *Nature*, v. 505, 2014, p. 87-94.
- RANERE, Anthony J., Dolores R. Piperno, Irene Holst, Ruth Dikau y José Iriarte, "The Cultural and Chronological Context of Early Holocene Maize and Squash Domestication in the Central Balsas River Valley, Mexico", *Proceedings of the National Academy of Science*, v. 106, n. 13, 2009, p. 5014-5018.
- RANERE, Anthony, y Carlos E. López, "Cultural Diversity in Late Pleistocene/Early Holocene Populations in Northwest South America and Lower Central America", *International Journal of South American Archaeology*, v. 1, 2007, p. 25-31.
- RAPPAPORT, Roy A., *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, trad. de Sabino Perea, Madrid, Cambridge University Press, 2001.
- RASMUSSEN, Knud, *The Netsilik Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel/Nordisk Forlag, 1931.
- READ, Kenneth E., "Morality and the Concept of the Person among the Gahuku-Gama", *Oceania*, v. 25, n. 4, 1955, p. 233-282.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA Y ASOCIACIÓN DE LA LENGUA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa, 2014.
- REEBS, Stéphan G., "Fishes Feigning Death", 2007, <http://www.howfishbehave.ca/html/death.html>.
- REGGENTE, Melissa A. L. V., Elena Papale, Niall McGinty, Lavinia Eddy, Giuseppe Andrea de Lucia y Chiara Giulia Bertulli, "Social Relationships and Death-Related Behaviour in Aquatic Mammals: A Systematic Review", *Philosophical Transactions B*, n. 373, 2018, p. 1-6.
- REICH, David, Richard E. Green, Martin Kircher, Johannes Krause, Nick Patterson, Eric Y. Durand, Bence Viola, Adrian W. Briggs, Udo Stenzel, Philip L. F. Johnson, Tomislav Maricic, Jeffrey M. Good, Tomas Marques-Bonet, Can Alkan, Qiaomei Fu, Swapan Mallick, Heng Li, Matthias Meyer, Evan E. Eichler, Mark Stoneking, Michael Richards, Sahra Talamo, Michael V. Shunkov, Anatoli P. Derevianko, Jean-Jacques Hublin, Janet Kelso, Montgomery Slatkin y Svante Pääbo, "Genetic History of an Archaic Hominin Group from Denisova Cave in Siberia", *Nature*, v. 468, n. 7327, p. 1053-1060.
- RENDELL, Luke, y Hal Whitehead, "Culture in Whales and Dolphins", *The Behavioral and Brain Sciences*, v. 24, n. 2, 2001, p. 309-324.
- RENDU, William, Cédric Beauval, Isabelle Crevecoeur, Priscilla Bayle, Antoine Balzeau, Thierry Bismuth, Laurence Bourguignon, Géraldine Delfour, Jean-Philippe Faivre, François Lacrampe-Cuyaubère, Carlotta

- Tavormina, Dominique Todisco, Alain Turq y Bruno Maureille, “Evidence Supporting an Intentional Neanderthal Burial at La Chapelle-aux-Saints”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 111, n. 1, 2014, p. 81-86.
- RESER, Jared Edward, “Solitary Mammals Provide an Animal Model for Autism Spectrum Disorders”, *Journal of Comparative Psychology*, v. 128, n. 1, 2014, p. 99-113.
- RIEL-SALVATORE, Julien, y Geoffrey A. Clark, “Grave Markers: Middle and Early Upper Paleolithic Burials and the Use of Chronology in Contemporary Paleolithic Research”, *Current Anthropology*, v. 42, n. 4, 2001, p. 449-479.
- RIEL-SALVATORE, Julien, y Claudine Gravel-Miguel, “Upper Paleolithic Mortuary Practices in Eurasia. A Critical Look at the Burial Record”, en Sarah Tarlow y Liv Nilsson Stutz (eds.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 303-346.
- RIMPOCHÉ, Lati, y Jeffrey Hopkins, *La mort, l'état intermédiaire et la renaissance dans le buddhisme tibétain*, trad. de G. Driessens, V. Paulence y M. Zaregradsky, Peymeinade, Éditions Dharma, 1980.
- RIPOLL PERELLÓ, Eduardo, “Las representaciones antropomorfas en el arte paleolítico español”, *Empúries*, v. 19-20, 1957-1958, p. 167-192.
- ROCHEREAU, Père, “Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los catíos del occidente de Antioquia”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 21, n. 1, 1929, p. 71-105.
- RODRÍGUEZ HIDALGO, Antonio, Juan Ignacio Morales, Artur Cebriá, Lloyd A. Courtenay, Juan L. Fernández-Marchena, Gala García García-Argudo, Juan Marín, Palmira Saladié, María Soto, José-Miguel Tejero y Josep-María Fullola, “The Châtelperronian Neanderthals of Cova Foradada (Calafell, Spain) Used Imperial Eagle Phalanges for Symbolic Purposes”, en *PeerJ Preprints*, 2019, en <https://peerj.com/preprints/27133v2/> (consultada: 12 de junio de 2020).
- RODRÍGUEZ-VIDAL, Joaquín, Francesco d'Errico, Francisco Giles Pacheco, Ruth Blasco, Jordi Rosell, Richard P. Jennings, Alain Queffelec, Geraldine Finlayson, Darren A. Fa, José María Gutiérrez López, José S. Carrión, Juan José Negro, Stewart Finlayson, Luís M. Cáceres, Marco A. Bernal, Santiago Fernández Jiménez, y Clive Finlayson, “A Rock Engraving Made by Neanderthals in Gibraltar”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 111, n. 37, 2014, p. 13301-13306.
- ROEBROEKS, Wil, Mark J. Sier, Trine Kellberg Nilsen, Dimitri De Loecker, Josep Maria Parés, Charles E. S. Arps y Herman J. Múcher, “Use of

- Red Ochre by Early Neanderthals”, *Proceedings of the National Academy of Science*, v. 109, n. 6, 2012, p. 1889-1894.
- ROESER, Robert W., Blake A. Colaianne y Mark A. Greenberg, “Compassion and Human Development: Current Approaches and Future Directions”, *Research in Human Development*, v. 15, 2018, p. 238-251.
- ROKSANDIC, Mirjana, “Violence in the Mesolithic”, *Documenta Praehistorica*, v. 33, 2006, p. 165-182.
- ROMANO, Arturo, “Nota preliminar sobre los restos humanos subfósiles de Santa María Astahuacan, D. F.”, *Anales del INAH*, n. VII, 1955, p. 65-74.
- ROMERO PICÓN, Yuri, “Apuntes sobre el patrimonio cultural precerámico de Colombia”, *Boletín de Arqueología*, n. 2, 1996, p. 3-60.
- ROSA, Federico, *L'âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique*, París, Éditions de la Maison de Sciences de l'Homme/Centre National de la Recherche Scientifique, 2003.
- ROSALDO, Renato, *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Quito, Abya-Yala, 2000.
- ROSSANO, Matt J., *The Supernatural Selection. How Religion Evolved*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- RUMBAUGH, Duane M., “Maternal Care in Relation to Infant Behavior in the Squirrel Monkey”, *Psychological Reports*, v. 16, 1965, p. 171-176.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1999.
- SANDRON, Frédéric, “Transmission intergénérationnelle des normes et des valeurs: le famadihana dans les Hautes Terres malgaches”, *Recherches Familiales*, n. 8, 2011, p. 31-42.
- SANTA LUCA, Albert P., *The Ngandong Fossil Hominids: A Comparative Study of a Far Eastern Homo erectus Group*, New Haven, Yale University Press, 1980 (Yale University Publications in Anthropology 78).
- SANTILLÁN, Ana María, Lilian Mayagoitia, Jairo Muñoz, Kenoko Kajihara y Manuel Mendoza, “Estudio longitudinal de la personalidad en primates no humanos”, *Revista Latinoamericana de Psicología*, v. 34, n. 3, 2002, p. 241-249.
- SANTORO, Calogero M., Marcelo M. Rivadeneira, Claudio Latorre, Francisco Rothhammer y Vivien G. Standen, “Rise and Decline of Chinchorro Sacred Landscapes along the Hyperarid Coast of Atacama Desert”, *Chungara*, v. 44, n. 4, 2012, p. 637-653.

- SARGEANT, Alan B., y Lester E. Eberhardt, "Death Feigning by Ducks in Response to Predation by Red Foxes", *American Midland Naturalist*, v. 94, 1975, p. 108-119.
- SAVAGE-RUMBAUGH, Sue E., y Roger Lewin, *Kanzi: The Ape at the Brink of the Human Mind*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1994.
- SCABUZZO, Clara, y Gustavo Politis, "Entierros secundarios del Holoceno Temprano y Medio en la región pampeana. Nuevos datos del sitio Arroyo Seco 2", *Cazadores Recolectores del Cono Sur*, v. 4, 2011, p. 135-155.
- SCHADÉ, Johannes P. (ed.), *Encyclopedia of World Religions*, Zúrich, Concord Publishing/Foreign Media Books, 2006.
- SCHAFER, Donovan O., "Do Animals Have Religion? Interdisciplinary Perspectives on Religion and Embodiment", *Anthrozoös*, v. 25, supl., 2012, p. s173-s189.
- SCHAFT, Adam, *Lenguaje y conocimiento*, trad. de Mireia Bonfil, México, Grijalbo, 1967.
- SCHEBESCH, Adeline, "Five Anthropomorphic Figurines of the Upper Paleolithic: Communication Through Body Language", *Mitteilungen der Gesellschaft für Urgeschichte*, v. 22, 2013, p. 61-100.
- SCHMITT, Jean-Claude, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard, 1994.
- , "La mort dans le Moyen Âge chrétien", en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2014, p. 179-201.
- SCHMITZ, Pedro Ignácio, "O povamento pleistocênico do Brasil", *Revista de Arqueología Americana*, n. 1, 1990, p. 33-35, 37-68.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Sur la religion*, trad. de Étien Osier, París, Le Monde/Flammarion, 2010.
- SCHUNK, Dele H., *Teorías del aprendizaje. Una perspectiva educativa*, trad. de Leticia Esther Pineda y María Elena Ortiz, México, Pearson Educación, 2012.
- SCHWENDLER, Rebecca H., "Diversity in Social Organization across Magdalenian Western Europe ca. 17-12 000 BP", *Quaternary International*, n. 272-273, 2012, p. 333-353.
- SEGHERS, Eveline, "A Tale of Two Species: The Origins of Art and the Neanderthal Challenge", *Evolutionary Studies in Imaginative Culture*, v. 2, n. 2, 2018, p. 83-102.

- SEPÚLVEDA, Marcela, Daniela Valenzuela, Lorena Cornejo, Hugo Lienqueo y Hélène Rousselière, “Óxidos de manganeso en el extremo norte de Chile: abastecimiento, producción y movilidad del color durante el periodo Arcaico”, *Chungara*, v. 45, n. 1, 2013, p. 143-159.
- SEVERI, Carlo, “Here and There. Supernatural Landscape in Kuna Shamanistic Tradition”, en J. Assmann y R. Trauzettel (eds.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, Múnich, K. Alber, 2002, p. 587-612.
- SHEA, John J., y Ofer Bar-Yosef, “Who Were the Skhul/Qafzeh People? An Archaeological Perspective on Eurasia’s Oldest Modern Humans”, *Journal of the Israel Prehistoric Society*, v. 35, 2005, p. 451-468.
- SIEGEL, Ronald K., “The Psychology of Life After Death”, *American Psychologist*, v. 35, n. 10, 1980, p. 911-931.
- SIKORA, Martin, Vladimir V. Pitulko, Vitor C. Sousa, Morten E. Allentoft, Lasse Vinner, Simon Rasmussen, Ashot Margaryan, Peter de Barros Damgaard, Constanza de la Fuente Castro, Gabriel Renaud, Melinda Yang, Qiaomei Fu, Isabelle Dupanloup, Konstantinos Giampoudakis, David Bravo Nogues, Carsten Rahbek, Guus Kroonen, Michäel Peyrot, Hugh McColl, Sergey V. Vasilyev, Elizaveta Veselovskaya, Margarita Gerasimova, Elena Y. Pavlova, Vyacheslav G. Chasnyk, Pavel A. Nikolskiy, Pavel S. Grebenyuk, Alexander Yu. Fedorchenko, Alexander I. Lebedintsev, Sergey B. Slobodin, Boris A. Malyarchuk, Rui Martiniano, Morten Meldgaard, Laura Arppe, Jukka U. Palo, Tarja Sundell, Kristiina Mannermaa, Mikko Putkonen, Verner Alexandersen, Charlotte Primeau, Ripan Mahli, Karl-Göran Sjögren, Kristian Kristiansen, Anna Wessman, Antti Sajantila, Marta Mirazon Lahr, Richard Durbin, Rasmus Nielsen, David J. Meltzer, Laurent Excoffier y Eske Willerslev, “The Population History of Northeastern Siberia since the Pleistocene”, *Nature*, v. 570, 2019, p. 182-188.
- SLAUGHTER, Virginia, y Maya Griffiths, “Death Understanding and Fear of Death in Young Children”, *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, v. 12, n. 4, 2007, p. 525-535.
- SLOAN, David, *Darwin’s Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
- , “Testing Major Evolutionary Hypotheses about Religion with a Random Sample”, *Human Nature*, v. 16, n. 4, 2005, p. 382-409.
- SMITH, Marian W., “Wild Children and the Principle of Reinforcement”, *Child Development*, v. 25, n. 2, 1954, p. 115-123.
- SMOCOVITIS, Betty V., *Unifying Biology: The Evolutionary Synthesis and Evolutionary Biology*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1996.

- SMUTS, Barbara, "Encounters with Animal Minds", *Journal of Consciousness Studies*, v. 8, n. 5-7, 2001, p. 293-309.
- SPEECE, Mark W., y Brent B. Sandor, "Children's Understanding of Death: A Review of Three Components of a Death Concept", *Child Development*, v. 55, n. 5, 1984, p. 1671-1686.
- SPENCER, Herbert, *The Principles of Sociology*, Nueva York, D. Appleton and Company, 1896.
- , "¿Qué es una sociedad? Una sociedad es un organismo", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 107, 2004, p. 231-243.
- SPENCER, Baldwin, y F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Nueva York, McMillan and Company, 1904.
- SPIKINS, Penny, Holly Rutherford y Andy Needham, "From Hominity to Humanity: Compassion from the Earliest Archaic to Modern Humans", *Time and Mind*, v. 3, n. 3, 2010, p. 1-24.
- STAMBROOK, Michael, y Kevin C. Parker, "The Development of the Concept of Death in Childhood: A Review of the Literature", *Merrill-Palmer Quarterly*, v. 33, n. 2, 1987, p. 133-157.
- STANDEN, Vivien G., Bernardo T. Arraiza y Calogero M. Santoro, "Chinchorro Mortuary Practices on Infants", en Jennifer L. Thompson, Marta P. Alfonso-Durruty y John J. Crandall (eds.), *Tracing Childhood. Bioarchaeological Investigations of Early Lives in Antiquity*, Gainesville, University Press of Florida, 2014, p. 58-74.
- STANDEN, Vivien G., y Calogero M. Santoro, "Patrón funerario arcaico temprano del sitio Acha-3 y su relación con Chinchorro: cazadores, pescadores y recolectores de la costa norte de Chile", *Latin American Antiquity*, v. 15, n. 1, 2004, p. 89-109.
- STEVEN, James R., "Hominid Use of Fire in the Lower and Middle Pleistocene: A Review of the Evidence", *Current Anthropology*, v. 30, n. 1, 1989, p. 1-26.
- STINNESBECK, Wolfgang, Samuel R. Rennie, Jerónimo Avilés Olguín, Sarah R. Stinnesbeck, Silvia González, Norbert Frank, Sophie Warken, Nils Schorndorf, Thomas Kregel, Adriana Velázquez Morlet y Arturo González González, "New Evidence for an Early Settlement of the Yucatán Peninsula, Mexico: The Chan Hol 3 Woman and her Meaning for the Peopling of the Americas", *PLoS One*, v. 15, n. 2, 2020, p. 1-24.
- STONE, Doris, *Las tribus talamanqueñas de Costa Rica*, San José, Editorial Antonio Lehmann, 1961.

- STOTHERT, E. Karen, Dolores R. Piperno y Thomas C. Andres, “Terminal Pleistocene/Early Holocene Human Adaptation in Coastal Ecuador: The Las Vegas Evidence”, *Quaternary International*, v. 109-110, 2003, p. 23-43.
- STOUT, David B., *San Blas Cuna Acculturation: An Introduction*, Nueva York, Viking Fund Publications in Anthropology, 1947.
- STRATHERN, Andrew, “Death as Exchange: Two Melanesian Cases”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 205-223.
- , “Witchcraft, Greed, Cannibalism and Death: Some Related Themes from New Guinea Highlands”, en Maurice Bloch y Jonathan Parry (ed.), *Death and the Regeneration of Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 111-133.
- STRATHERN, Marilyn, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia Studies*, Berkeley/Los Ángeles/London, University of California Press, 1988.
- STRAUS, Lawrence G., Manuel R. González Morales, José Miguel Carretero y Ana Belén Martín-Arroyo, “‘The Red Lady of El Mirón.’ Lower Magdalenian Life and Death in the Oldest Dryas Cantabrian Spain: An Overview”, *Journal of Archaeological Science*, v. 30, 2015, p. 1-4.
- STRAUSS, André, Mark Hubbe, Walter A. Neves, Danilo B. Bernardo y João V. Átui, “The Cranial Morphology of the Botocudo Indians, Brazil”, *American Journal of Physical Anthropology*, v. 157, 2015, p. 202-216.
- STRINGER, Chris, “The Many Mysteries of *Homo naledi*”, *Elife*, v. 4, 2015, p. 1-3.
- , “The Origin and Evolution of *Homo sapiens*”, *Philosophical Transactions B*, v. 371, 2016, p. 1-10.
- SUGIYAMA, Yukimaru, Hiroyuki Kurita, Takeshi Matsui, Satoshi Kimoto y Tadatoshi Shimomura, “Carrying of Dead Infants by Japanese Macaque (*Macaca fuscata*) Mothers”, *Anthropological Science*, v. 117, 2009, p. 113-119.
- SUN, Quian, y Xuguo Zhou, “Corpse Management in Social Insects”, *International Journal of Biological Sciences*, v. 9, n. 3, 2013, p. 313-321.
- SURRALLÉS, Alexandre, *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi*, Alta Amazonia, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2009.
- SVOBODA, Jiří A., “The Upper Paleolithic Burial Area at Předmostí: Ritual and Taphonomy”, *Journal of Human Evolution*, 2008, v. 54, p. 15-33.

- SWIFT, Kaeli N., y John M. Marzluff, "Wild American Crows Gather around their Dead to Learn about Danger", *Animal Behaviour*, n. 109, 2015, p. 187-197.
- TAÇON, Paul, "The Rock Art of South and East Asia", en Bruno David y Ian J. McNiven (eds.), *The Oxford Handbook of Archaeology and Anthropology of Rock Art*, Nueva York, Oxford University Press, 2017, p. 177-196.
- TANNER, Adrian, *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, Londres, C. Hurst and Company, 1979.
- TARINGA, Nisbert, "How Environmental Is African Traditional Religion", *Exchange*, v. 34, n. 2, 2006, p. 192-214.
- TATJE, Terrance, y Francis L. K. Hsu, "Variations in Ancestor Worship Beliefs and their Relation with Kinship", *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 25, n. 2, 1969, p. 153-172.
- TAUSSIG, Michael, *The Magic of the State*, Routledge, Nueva York, D. Appleton and Company, 1997.
- TAYLOR, Anne Christine, "Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar", *L'Homme*, v. 33, n. 2-4, 1993, p. 429-447.
- TAYLOR, Timothy, *The Buried Soul: How Humans Invented Death*, Boston, Beacon Press, 2002.
- , *The Artificial Ape. How Technology Changed the Course of Human Evolution*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2010.
- TELEKI, Géza, "Group Responses to the Accidental Death of a Chimpanzee in Gombe National Park, Tanzania", *Folia Primatologica*, v. 20, 1973, p. 81-94.
- TESTART, Alain, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, París, Gallimard, 2016.
- TEYSSANDIER, Nicolas, y François Bon, "L'émergence de l'Aurignacien et son rôle dans le développement de la pensée symbolique", *Préhistoire, Art et Sociétés*, v. 43, 2008, p. 7-16.
- THALBITZER, William, "Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie", *Journal de la Société des Américanistes*, t. 22, n. 1, 1930, p. 73-106.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- TOLEDO, Marcelo Javier, "Ameghino en contexto. Nuevos datos históricos y revisión geoarqueológica del sitio Arroyo Frías (1870-1874). Mer-

- cedes, provincia de Buenos Aires, Argentina”, *Revista del Museo Argentino de Ciencias Naturales*, v. 18, n. 2, 2016, p. 147-187.
- TOURAINÉ, Alain, *La fin des sociétés*, París, Seuil, 2013.
- TOWNLEY, Kim, y Kathryn R. Thornburg, “Maturation of the Concept of Death in Elementary School Children”, *Educational Research Quarterly*, v. 5, n. 2, 1980, p. 17-24.
- TRINKAUS, Erik, *The Shanidar Neanderthals*, Nueva York, Academic Press, 1983.
- TRUC, G r me, “Ground Zero entre chantier et charnier. Sur les rapports entre pulverisation de corps humains, mémoire et lieux”, en *Raisons Politiques. Études de pensée politique*, n. especial 41: *Morts et fragments de corps*, 2011, p. 33-50.
- TURNBULL, Colin, *La gente de la selva*, trad. de Bianca Southwood, Santander, Editorial Milrazones, 2011.
- TYLOR, Eduard Burnett, *Cultura primitiva, II: La religión en la cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1981.
- URIARTE CASTAÑEDA, María Teresa, *Las costumbres y ritos funerarios de los indígenas de la Baja California*, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1974.
- VAL, Aurore, “Deliberate Body Disposal by Hominins in the Dinaledi Chamber, Cradle of Humankind, South Africa?”, *Journal of Human Evolution*, v. 96, 2016, p. 145-148.
- VANHAEREN, Marian, Francesco d’Errico, Chris Stringer, Sarah L. James, Jonathan A. Todd y Henk K. Mienis, “Middle Paleolithic Shell Beads in Israel and Algeria”, *Science*, v. 312, 2006, p. 1785-1788.
- VILAÇA, Aparecida, “Making Kin Out of Others in Amazonia”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, 2002, p. 347-365.
- VILLA, Paola, y Wil Roebroeks, “Neanderthal Demise: An Archaeological Analysis of the Modern Human Superiority Complex”, *PLoS One*, v. 9, n. 4, 2014, p. 1-10.
- VILLAVERDE BONILLA, Valentín, *Arte paleolítico de la Cova del Parpalló: estudio de la colección de plaquetas y cantos grabados y pintados 1*, Valencia, Diputació de València/Servei d’Investigació Prehist rica, 1994.
- VINTILĂ, Monica, “Aspetti inediti dell’arte paleolitica italiana”, *Anales d’Université Valahia T rgovi te*, v. 8-9, 2006-2007, p. 219-232.

- VITEBSKY, Pierce, “Mort”, en Bonte Pierre y Michel Izard (dirs.), *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 1991, p. 487-491.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, “Apresentação”, en Aparecida Vilaça, *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari’ (Pakaa Nova)*, Río de Janeiro, Instituto Brasileiro de Arte e Cultura, 1992, p. XII-XIX.
- , “Le marbre et le myrte: de l’inconstance de l’âme sauvage”, trad. de José Isla, en Aurore Becquelin y Antoinette Molinié (eds.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d’Ethnologie, 1993, p. 365-431.
- , “Le meurtrier et son double chez les araweté. Un exemple de fusion rituelle”, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, v. 14, 1996, p. 77-104.
- , *Araweté. O povo do Ipixuna*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/Assirio & Alvim, 2000.
- , “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, 2004, p. 1-20.
- VOVELLE, Michel, *La mort et l’Occident de 1300 à nos jours*, París, Gallimard, 1983.
- WAAL, Frans De, *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*, Nueva York, Basic Books, 2001.
- WAGNER, Roy, *The Invention of Culture*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1981.
- WALKER, Michael J., Mariano V. López-Martínez, Jon Ortega-Rodríguez, María Haber-Urriarte, Antonio López-Jiménez, Azucena Avilés-Fernández, Juan Luis Polo-Camacho, Matías Campillo-Boj, Jesús García-Torres, José S. Carrión García, Miguel San Nicolás-del Toro y Tomás Rodríguez-Estrella, “The Excavation of Buried Articulated Neanderthal Skeletons at Sima de las Palomas (Murcia, SE Spain)”, *Quaternary International*, v. 259, n. 9, 2012, p. 7-21.
- WALLACE, Ernest, y Hoebel E. Adamson, *Les comanches. Princes des plaines du sud*, trad. de Thierry Piélat, París, Éditions du Rocher, 1995 [1986].
- WARREN, Ymke, y Elizabeth Williamson A., “Transport of Dead Infant Mountain Gorillas by Mothers and Unrelated Females”, *Zoo Biology*, v. 23, 2004, p. 375-378.
- WATSON-JONES, Rachel E., Justin T. A. Busch, Paul L. Harris y Cristine H. Legare, “Does the Body Survive Death? Cultural Variation in Beliefs about Life Everlasting”, *Cognitive Science*, v. 41, 2017, p. 455-476.

- WHITE, Randall, Gerhard Bosinski, Raphaëlle Bourrillon, Jean Clottes, Margaret W. Conkey, Soledad Corchón Rodríguez, Miguel Cortés-Sánchez, Marco de la Rasilla Vives, Brigitte Delluc, Gilles Delluc, Valérie Feruglio, Harald Floss, Pascal Foucher, Carole Fritz, Oscar Fuentes, Diego Gárate, Jesús González Gómez, Manuel R. González-Morales, María González-Pumariega Solís, Marc Groenen, Jacques Jaubert, María Aranzazú Martínez-Aguirre, María-Ángeles Medina Alcaide, Oscar Moro Abadía, Roberto Ontañón Peredo, Elena Paillet-Man-Estier, Patrick Paillet, Stéphane Petrognani, Romain Pigeaud, Geneviève Pinçon, Frédéric Plassard, Sergio Ripoll López, Olivia Rivero Vilá, Eric Robert, Aitor Ruiz-Redondo, Juan F. Ruiz López, Cristina San Juan-Foucher, José Luis Sanchidrián Torti, Georges Sauvet, María Dolores Simón-Vallejo, Gilles Tosello, Pilar Utrilla, Denis Vialou y Mark D. Willis, “Still No Archaeological Evidence that Neanderthals Created Iberian Cave Art”, *Journal of Human Evolution*, v. 144, 2020, <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2019.102640> (consultada: 13 de junio de 2020).
- WHITE, Tim D., Berthane Asfaw, David DeGusta, Henry Gilbert, Gary D. Richards, Gen Suwa y Clark F. Howell, “Pleistocene *Homo sapiens* from Middle Awash, Ethiopia”, *Nature*, v. 423, 2003, p. 742-747.
- WHITLEY, David S., y Ronald I. Dorn, “The Earliest Rock Art in Far Western North America”, en Jean Clottes (dir.), *L’art pléistocène dans le monde, Actes du Congrès IFRAO, Symposium “Art pléistocène dans les Amériques”, Tarascon-sur-Ariège, septembre 2010*, Tarascon-sur-Ariège, Société Préhistorique Ariège-Pyrénées, 2012, p. 585-590.
- WIESSNER, Polly W., “Reconsidering the Behavioral Basis for Style: A Case Study among the Kalahari San”, *Journal of Anthropological Archaeology*, v. 3, n. 3, 1984, p. 190-234.
- WILSON, Alex, “Our Coming in Stories: Cree Identity, Body Sovereignty and Gender Self-Determination”, *Journal of Global Indigeneity*, v. 1, 2015, p. 1-5.
- WILSON, Edward O., *The Insect Societies*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- , *Sociobiología*, Barcelona, Omega, 1980.
- WOBST, Martin H., “Stylistic Behaviour and Information Exchange”, en C. E. Cleland (ed.), *For the Director: Research Essays in Honor of James B. Griffin*, Ann Arbor, Museum of Anthropology/University of Michigan, 1977, p. 317-342.
- WOODBURN, James, “Social Dimension of Death in Four African Hunting and Gathering Societies”, en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.),

Death and the Regeneration of Life, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 187-210.

———, “Egalitarian Societies”, *Man*, v. 17, n. 3, 1982, p. 431-451.

———, “Egalitarian Societies Revisited”, en Thomas Widlock y Wolde Gossa Tadesse (eds.), *Property and Equality. Volume 1. Ritualisation, Sharing, Egalitarianism*, Nueva York/Londres, Berghahn Books, 2005, p. 18-31.

YOUNG, Diane, Suzanne Patrick y D. Gentry Steele, “An Analysis of the Paleoindian Double Burial from Horn Shelter n. 2, in Central Texas”, *Plains Anthropologist*, v. 32, n. 117, 1987, p. 275-298.

ZAHAN, Dominique, “Aspects de la réincarnation et de la vie mystique chez les bambara”, en Dominique Zahan (ed.), *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1965, p. 175-187.

ZILHÃO, João, “Burial Evidence for the Social Differentiation of Age Classes in the Early Upper Paleolithic”, en Denis Vialou, Josette Renault-Miskovsky, Marylène Patou-Mathis (dirs.), *Comportements des hommes du Paléolithique Moyen et Supérieur en Europe. Territoires et milieux*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2005 (Études et Recherches Archéologiques de l’Université de Liège 111), p. 231-241.

———, “Modernos y neandertales en la transición del Paleolítico Medio al Superior en Europa”, *Espacio, Tiempo y Forma*, v. 1, 2008, p. 47-58.

———, “Personal Ornaments and Symbolism among the Neanderthals”, *Developments in Quaternary Science*, v. 16, 2012, p. 35-49.

Recursos hemerográficos

Agencia Reforma, “‘Si no hay pruebas, ellos siguen vivos’: Papás”, *El Imparcial*, 8 de noviembre de 2014, Sección General, p. 10.

Recursos electrónicos

Catalogue de Médiathèque du Musée du Quai Branly, <http://www.quai-branly.fr/es/investigacion-cientifica/catalogo/biblioteca-y-fondo-documental/catalogos/catalogue-de-la-mediathèque/> (consultada: 9 de mayo de 2016).

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
INTRODUCCIÓN. ANTROPOLOGIZAR LA MUERTE	11
En busca de la naturaleza perdida	31
La unidad diversa. Un modelo taxonómico para las lógicas mortuorias	61
En la linealidad de la evolución y la muerte.	95
Muerte y sistema. El paleolítico superior europeo	119
Reinventar la muerte. Prácticas mortuorias en el poblamiento de América	149
A MANERA DE CIERRE.	175

CUADROS

Cuadro 1. Estrategias mortuorias en sociedades cazadoras-recolectoras.	182
Cuadro 2. Primeros entierros y depósitos funerarios en Medio Oriente	190
Cuadro 3. Paleolítico Superior Temprano.	196
Cuadro 4. Paleolítico Superior Tardío	204
Cuadro 5. Depósitos mortuorios del Paleoindio	214
Cuadro 6. Depósitos mortuorios del Arcaico Temprano en Norteamérica	220
Cuadro 7. Depósitos mortuorios del Arcaico Temprano en Sudamérica.	226

Cuadro 8. Depósitos mortuorios del Arcaico Temprano en Lagõa Santa y sus alrededores.	234
FUENTES	243