



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-2 (julio-diciembre 2025): xxxx

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Las cosas de los muertos: una aproximación metodológica al problema de los objetos asociados a restos humanos en contextos arqueológicos*

Dead's Stuff: A Methodological Approach to the Problem of Objects Associated with Human Remains in Archaeological Contexts

Roberto Martínez González**

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Circuito Mario de la Cueva s/n. Zona Cultural, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, Ciudad de México, México.

Luis Fernando Núñez Enríquez***

Investigador independiente.

Daniela Rodríguez Obregón****

Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo del Templo Mayor. Seminario 8, Centro Histórico de la Cdad. de México, Centro, Cuauhtémoc, 06060 Ciudad de México, México.

Recibido el 12 de enero de 2024; aceptado el 28 de agosto de 2025; puesto en línea el 27 de octubre de 2025.

Resumen

Partiendo de la crítica al uso indiscriminado del término “ofrenda” en el estudio de los contextos arqueológicos, el presente artículo desarrolla una metodología para el análisis de objetos asociados al depósito de muertos. La propuesta se construye en torno a las categorías de “concepciones de la muerte” y “contexto mortuario”; la primera se conforma como una serie de principios lógicos que guían la acción, en tanto que la segunda aparece como uno de sus principales medios de expresión. Se destacan varias similitudes con las maneras en las que el estructuralismo ha abordado al mito y se plantea, por consiguiente, el seguimiento de un método similar.

Abstract

Starting from the criticism of the indiscriminate use of the term “offering” in the study of archaeological contexts, this article proposes the development of a methodology for the analysis of objects associated with the deposition of the dead. This proposal is built around the “conceptions of death” and “mortuary context” categories; the first is formed as a series of logical principles that guide the action, while the second appears as its main means of expression. Several similarities are highlighted with the ways in which structuralism has approached myth and, consequently, the following of a similar method is proposed.

Palabras clave: concepciones de la muerte; contexto arqueológico mortuario; análisis mitológico; metodología arqueológica; analogía etnográfica.

Keywords: conceptions of death; mortuary archaeological context; mythological analysis; archaeological methodology; ethnographic analogy.

* Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto PAPIIT IN306925 “Aproximaciones sociales al concepto de muerte”, DGAPA-UNAM.

** Correo electrónico: nahualogia@yahoo.com.mx / <https://orcid.org/0000-0002-0253-2831>

*** Correo electrónico: lfernando@politicas.unam.mx / <https://orcid.org/0000-0002-5818-7774>

**** Correo electrónico: robdaniela86@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-2309-9141>

doi: 10.22201/iaa.24486221e.2025.59.2.87567.

ISSN: 0185-1225/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia cc-by-nc 4.0 deed (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Introducción

Prácticamente desde su nacimiento, las disciplinas antropológicas han tendido a otorgar un lugar preponderante a las prácticas y concepciones de la muerte. La arqueología ha dado especial importancia a los objetos que se encuentran en contextos mortuorios; mismos que, junto con el arte, suelen aparecer en la bibliografía relativa a la prehistoria como indicadores de capacidad simbólica (Mithen 1995; 1999; Mellars 1996; 2005; 2010) y, más frecuentemente, se les ha empleado para deducir aspectos relativos al estatus o jerarquía de las personas, la estructura de las sociedades y, en algunos casos, los roles de género (Kephart 1950; Binford 1971; Zilhão 2005, 231-241; Burchell 2006; Scopacasa 2014).¹

Es poco, sin embargo, lo que se ha hecho para intentar elucidar la función ritual de tales artefactos al interior de depósitos mortuorios; plantear una nueva metodología para su análisis es el objetivo central de la presente investigación.

La bibliografía relativa a las sociedades mesoamericanas suele utilizar el término “ofrenda” para referirse a estos conjuntos de artefactos sin que ello implique mayor discusión (Barba 1956; Ichon y Grignon 1984; Nebot 2004; Cervantes *et al.* 2016). Lejos de aportar luz al asunto, el uso de dicho vocablo ha contribuido a oscurecer el sentido de los materiales en contexto mortuario; lo que queremos decir es que, al hablar de “ofrendas” como si por ello todos entendiéramos lo mismo, más que explicar algo, se eluden complejas problemáticas que, a nuestro parecer, ameritan ser tomadas en consideración.

Comenzaremos así por definir nuestro objeto de estudio, el “contexto mortuario”, y las diferentes situaciones que pueden dar lugar a su existencia. Recurriendo a ejemplos procedentes de la etnografía, la etnohistoria y la arqueología, ilustramos algunas de las diferentes funciones rituales que el depósito de artefactos puede cumplir en relación con la muerte. Explicamos, a continuación, las problemáticas que plantea el deceso humano y el modo en que las distintas sociedades aportan soluciones lógicas para asegurar su continuidad; son las “concepciones de la muerte” que de ello resultan las que garantizan que una colectividad se encuentre en todo momento en condiciones de responder ante la eventual desaparición de uno de sus miembros. Recurrimos, entonces, a la analogía con el mito para entender la manera en que el ámbito conceptual se articula con el de las expresiones lingüísticas y materiales; es aquí donde recuperamos de la propuesta estructuralista una metodología capaz de deducir de las variaciones un principio común. A manera de cierre, se presenta una breve reflexión sobre la manera en que el ejercicio aquí realizado puede contribuir a la reproblemática de otros fenómenos

relativos al estudio de la conducta social a través de la cultura material.

De contextos y objetos: intento de clasificación y desambiguación

Hemos definido en otra ocasión al “contexto arqueológico mortuario” como aquel que resulta de “una actividad en la que, durante su desarrollo, se incorporan uno o más cadáveres (o segmentos corporales) [a veces] junto con otros elementos en un lugar determinado” (Núñez y Martínez 2010, 283). Entre las múltiples y diversas condiciones que podrían dar lugar a su formación, podemos contemplar cuatro grandes grupos de posibilidades.

Tenemos, en primer sitio, aquellos contextos cuyo origen pudiera calificarse de “incidental”; a esta clase pertenecen los restos de quienes fallecieron a causa de accidentes –tal como, supuestamente, hubo de ocurrir con el individuo de El Templo, en las cavernas inundadas de la península de Yucatán (González *et al.* 2013, 324)–, los que cayeron en combate sin que sus cuerpos hubieran podido recuperarse –como se señala en múltiples crónicas coloniales (Chimalpahin 1998 [1660-1631], 401, “Quinta bis Relación” ff. 12r-13r, n. 22; De la Rea 1996 [1639], 76; Martínez 2014: 26)– y, tal vez, los despojos de aquellos enemigos o infractores que, tras su ejecución, terminaron siendo desechados o abandonados –así lo atestiguan numerosas fuentes mesoamericanas tempranas (Torquemada 1975-1979 [1615], II: 198; Durán 1995 [1587], I: 206, 266, 280, 415, 488-489). Entre los posibles indicadores de esta clase de situaciones se encuentran todos aquellos que denotan la falta de intencionalidad o planeación: ausencia de arquitectura funeraria, patrones reconocibles en la disposición de los cuerpos y, frecuentemente, relaciones anatómicas –debido a la acción de carroñeros u otros agentes naturales. Aunque muchas veces estos contextos también se caracterizan por la inexistencia de objetos asociados, vale señalar que esto no siempre habrá de ser el caso: un contraejemplo notable es el célebre hallazgo de “Ötzi”, el cuerpo de un viajero que quedó congelado durante su intento de atravesar los Alpes durante la Edad de Cobre; los restos humanos estaban acompañados de un espectacular repertorio de herramientas de metal y lítica (Parker 2002, 3-5).

Seguirían en segundo lugar los contextos que implican cierta clase de reuso de restos humanos (Terrazas 2007, 35). Reconocemos aquí dos diferentes posibilidades: el uso de hueso humano en la producción de herramientas tecno-utilitarias –como, por ejemplo, se observa en El Opeño (Oliveros 2004, 170)– y la utilización ritual de segmentos corporales –que se atestigua en documentos procesales de la época virreinal que remiten a la brujería (Archivo General de la Nación, Inquisición 348.4, 1624, f. 110v; Inquisición 792, 1724, f. 349). Lo que, en estos casos, esperaríamos encontrar en excavación son justamente las evidencias de uso de las

¹ Respecto a ello se puede objetar que, muchas veces, los momentos de celebración de rituales relacionados con lo mortuario permiten, mediante el despliegue de símbolos, modificar o enmascarar las relaciones de poder y de conflicto en el interior de un grupo (Parker 2002, 42-44).

secciones anatómicas aludidas; la identificación de herramientas parece relativamente simple, tal vez algunos artefactos ceremoniales pudieran ser identificados a través de las huellas que resultan de su manipulación recurrente —como ocurre, por ejemplo, con las marcas de corte en el cráneo pleistocénico de Bodo, Etiopía (White 1986).

Aparecerían, en tercer sitio, los contextos sacrificiales; es decir, aquellos derivados de alguna forma de violencia ritualizada cuyo resultado implica la puesta en circulación de flujos o elementos corporales, sea entre grupos sociales o entre humanos y entidades de otra naturaleza (para una discusión antropológica al respecto, véanse Hubert y Mauss 1899; Griaule 1940; Girard 2005). La identificación de prácticas de esta índole en arqueología suele conllevar múltiples dificultades; se pueden, no obstante, considerar dos distintas clases de indicadores: los que remiten propiamente a la agresión, como marcas de fractura o huellas de corte *perimortem*, y los que permiten deducir la existencia de maneras estandarizadas de acción, pues una de las cualidades más frecuente señaladas para el ritual es la estabilidad de las formas —véase, por ejemplo, la definición de Rappaport (2001, 56).² En el ámbito mesoamericanista han sido particularmente fecundos los trabajos que recurren a la analogía etnohistórica para la identificación del sacrificio (véanse, para algunos ejemplos recientes, Pereira 2010; Chávez 2017; Olivier y Tiesler 2020).

El último rubro es el dedicado a los contextos producto de la actividad funeraria; es decir, de aquellas prácticas rituales dirigidas a tomar control sobre el deceso humano y, así, lograr que un difunto alcance el destino deseado (Terrazas 2007, 35). La idea subyace en que un occiso no accede a ello de manera natural; y es casi universal la idea de que, de no seguirse los procedimientos adecuados, se corre el riesgo de que los muertos devengan peligrosos (Hertz 1990). Son estos contextos los que, salvo en caso de catástrofes, suelen constituir la mayor parte de las muestras disponibles.

Resulta casi obvia la deducción de que, si los contextos con restos humanos no deben su existencia a una única intención, no puede esperarse que los objetos que en ellos participan cumplan siempre una misma función.

El término “ofrenda” remite a una muy específica intención, la de dar algo a alguien —de ahí que se trate de un derivado del verbo “ofrecer” (White 1995)—; y la primera de las posibilidades que habremos de observar es que los artefactos en contexto mortuario no sean propiamente producto de un don. La etnografía nos permite considerar al respecto cuatro principales opciones.

Nuestra primera alternativa sería aquí que el artefacto no acompañe al difunto, sino que el objetivo de su depósito sea remplazarlo. Así, por ejemplo, sabemos que, cuando no se recuperaba el cuerpo de un guerrero, tanto

los lugbara de Congo y Uganda como los tarascos de Michoacán solían realizar las exequias correspondientes a un arma o alguna otra pertenencia del occiso (Middleton 1982, 145; Martínez 2013). La idea subyacente es que la personalidad de los individuos se extiende hacia sus posesiones; de modo que, en ausencia de despojos humanos, éstas también podrían fungir como su soporte. Es posible, así, conjeturar que, al menos, algunos de los objetos que aparecen en espacios mortuarios sin asociación evidente a ningún esqueleto podrían haber fungido como sustitutos de personas cuyos restos no fueron colectados, tal como ocurre en Chupícuaro, Guanajuato (Porter 1956, 537).

Una segunda opción es que los objetos no fueran dedicados a los muertos, sino que se hubieran colocado ahí para proteger a los vivos de ellos. En múltiples latitudes se ha registrado la idea de que aquellos que tuvieron “malas muertes”, los que fallecieron violentamente o que no recibieron los rituales adecuados, han de transformarse en entidades depredadoras de la vida humana —por ejemplo, el caso de los fantasmas en Occidente (Schmitt 1994). Entre los medios empleados para prevenir las posibles desgracias encontramos algunos que requieren de materiales; eso es justo lo que se observa en el caso de las tumbas polacas de vampiros, donde clavos y ladrillos se colocaron para impedir que las terribles criaturas volvieran a la vida (Betsinger y Scott 2014). En sentido inverso, también es factible que algunos artefactos colocados en asociación a restos humanos hubieran servido para proteger a los muertos de los posibles males que algunos vivos les pudieran ocasionar; eso es lo que ocurre con los candados y otros objetos que se depositan en algunas tumbas haitianas para evitar que un *bokor*, o brujo, pueda extraer los cadáveres y convertirlos en zombis (Mars 1945, 2; Hurbon 1993, 62).³

En tercer sitio se encuentran aquellas situaciones en las que la intención del depósito de artefactos no es su uso, sino marcar aspectos identitarios o relacionales; se abren aquí varias posibilidades: puede ser, para empezar, que se utilicen objetos para indicar quién es la persona sepultada, cuál era su estatus en vida —como entre los ya referidos lugbara (Middleton 1982, 140)— o cuál era la condición que habían adquirido tras su deceso, como ocurría con las mujeres muertas en parto entre los nahuas de la época de contacto (Garibay 1967, 47). Es factible, luego, que los materiales se usen no para calificar a los individuos a los que se asocian, sino para crear una suerte de escenario propicio para el difunto; eso es lo que pretenden los merina de Madagascar al construir tumbas como réplicas de casas (Bloch 1981, 140) y lo que, posiblemente, procuraron hacer las sociedades del occidente mesoamericano al colocar junto a sus muertos maquetas alusivas a la vida comunitaria —juegos de pelota, danzas,

² Un ritual, en su opinión, debe ser entendido como “la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan” (Rappaport 2001, 56).

³ Ante la sospecha de zombificación es también posible que la familia opte por colocar veneno en la boca del fallecido o mutilar su cuerpo (Davis 1988, 65, 208).

guerra, banquetes, etc. (Schöndube 1969).⁴ Cabría, por último, la posibilidad de que los materiales colocados se empleen para señalar la existencia de cierta clase específica de vínculos entre dos o más personas; este es, por ejemplo, el caso de los recipientes con leche materna que las mujeres nahuas del siglo XVII depositaban en las sepulturas de sus pequeños fallecidos —se trata de una ofrenda, en tanto existe don, pero ésta no tendría eficacia alguna si no existiera el lazo filial que se subraya (De la Serna 1987 [1656], 284). Podríamos imaginar, así, que, si encontráramos los restos de un perro asociados a puntas de proyectil, es más probable que tales objetos testimonien la relación de compañero de caza que mantenía con su amo a que se trate de una posesión o de algo que se requiriera para su viaje al más allá —tal como ocurre con algunos entierros de cánidos en el Neolítico temprano de Siberia (Losey *et al.* 2011).

Una última posibilidad es que el depósito no sea una ofrenda justo porque, en lugar de tratarse de un don, se haya colocado al difunto con sus posesiones; esto es, en parte, lo que se reporta en los funerales señoriales nahuas de la época de contacto (Benavente 1979 [1541], 94; Durán 1995 [1587], I, 303). Tal como en el caso de las marcas de personalidad, cabría esperar aquí cierta diferenciación en los tipos de materiales colocados en función de edad y sexo; podríamos imaginar en este caso la constante presencia de huellas de uso que apuntaran a una posesión prolongada.

En caso de que sí se realice un don podemos contemplar dos diferentes posibilidades: que la ofrenda tenga la intención de mantener un vínculo social con el muerto o que, por el contrario, lo que se pretenda con ello sea deshacer los lazos existentes.

Como bien señaló hace cien años Mauss (1968), los regalos fortuitos son prácticamente inexistentes en la vida social; aceptar un obsequio implica la obligación de entregar al donador original, en otro momento, un objeto de naturaleza diferente, pero de un valor similar a lo que se recibió. Siendo que el contra-don no es un verdadero pago, éste también coloca en posición de deuda a quien ahora funge como receptor; los dones y contra-dones han de sucederse, así, entre las partes hasta, a la larga, generarse un circuito de intercambio. Este es el modo en que colectivos y personas construyen sus alianzas —sobre todo, a través del intercambio matrimonial— y la manera en que múltiples sociedades imaginan sus vínculos con aquellas entidades no humanas de las que depende su existencia —espíritus, deidades, dueños, entre otros. (Hamayon 2011, 61-87). En muchos casos, los funerales aparecen como un marco por excelencia para que se intercambien cosas entre personas o grupos de diferentes entidades, que se reúnen y negocian mediante la actividad ritual (Gheggi 2009, 357).

El hecho de que las ofrendas funerarias puedan o no cumplir esta función depende, por supuesto, del rol que se asigne a los muertos en cada cultura: los mbéré de Camerún, por ejemplo, consideran que sus difuntos son esencialmente patógenos y, por consiguiente, lo único que se puede esperar de ellos es que, a cambio de los dones que se les presentan, dejen de dañar a las personas con las que estuvieron vinculadas (Glazier 1984, 140). Idealmente, la mayor parte de los difuntos en la India antigua suponía regresar a la vida en generaciones subsecuentes y, por consiguiente, la intención de las ofrendas que se les hacían era alimentar a las almas en su morada ultraterrena hasta haberse logrado la reencarnación; de no cumplirse con tales obligaciones, se correría el riesgo de que, al no contar con la fuerza suficiente para concluir su viaje, el fallecido terminara por convertirse en un fantasma errante y, por consiguiente, su familia perdiera la posibilidad de un existente más (Kahle 2011, 24-25). Muy diferente es el caso de los merina de Madagascar, donde, tras su deceso, los miembros de una familia han de convertirse en custodios de sus descendientes, y los presentes que se ofrecen tienen la función de desencadenar circuitos de reciprocidad semejantes a los que se mantenían con ellos en vida (Bloch 1981).

Parece difícil identificar estas diferentes intencionalidades en los contextos arqueológicos; podemos, sin embargo, imaginar que, mientras los primeros dos casos aparecerían como acciones puntuales, los últimos se manifestarían como depósitos recurrentes y repetitivos.

En síntesis, lo que nos muestra el breve panorama que acabamos de recorrer es que las situaciones que dan lugar a contextos con restos humanos asociados a artefactos son mucho más variables de lo que solemos imaginar y que, antes de etiquetarlos como “ofrendas”, existen múltiples preguntas que nos deberíamos plantear: primero, ¿de qué clase de contexto mortuario se trata, es incidental, sacrificial, funerario o de reuso? Segundo, ¿qué función cubren los objetos en él encontrados? ¿Son verdaderas ofrendas o tienen otro rol? ¿Sustituyen a una persona, tienen una función protectora, actúan como marcadores de personalidad, relaciones o ambientes o son las posesiones de los difuntos? Y, si son verdaderas ofrendas, ¿bajo qué lógica se realizó el don, se trata de mantener o construir un vínculo con el occiso o, por el contrario, se tiene la intención de establecer una separación?

¿Qué tanto de esa información es posible recuperar de los restos arqueológicos? Eso dependerá de cada caso; habrá situaciones en las que la información complementaria sea suficiente para abordar las concepciones de la muerte a gran detalle y otras, en las que los datos sean tan exiguos que a duras penas basten para esbozar algunas conjeturas. Es por la imprevisible variabilidad casuística que, lejos de pensarse como un método infalible, se espera que los planteamientos que a continuación se exponen sirvan de guía para problematizar el uso de artefactos en prácticas funerarias desarrolladas en el pasado.

⁴ Es el estudio de esta clase de prácticas entre los tlapanecos el que inspiró a Dehouve (2009, 2) para crear el concepto de “depósito ritual” como alternativa para “ofrenda”; la autora remite a la acción de colocar objetos sin asumir una intención específica.

De la mente al texto: las concepciones mortuorias y su función social

Aun cuando, desde una perspectiva puramente orgánica, pueda ser definida a través de criterios como la autonomía, la capacidad de alimentación o de reproducción (Peretó 2005), vale señalar que en nuestra especie —como en otras de tipo gregario— la vida también posee una dimensión social. La existencia de un ente puede, así, ser comprendida a través de los vínculos que construye con su entorno; tanto los atributos identitarios —el nombre, la categoría de edad, el género, entre otros— como las funciones ejercidas —roles, estatus, parentesco, entre otros— dependen de las formas específicas de sus relaciones (Maus 1938; Martínez 2021a, 21-22).⁵

La muerte irrumpe tanto en el ámbito biológico como en el social, lo que genera un doble problema: qué hacer con el cadáver resultante, y cómo recomponer la vida comunitaria después de haber sido perturbada por la desaparición de uno de sus miembros (Hertz 1990). Las decisiones que al respecto se toman son de la mayor relevancia pues, en buena medida, son éstas las que modelan el modo en que una colectividad se piensa y construye a sí misma. Aquellos que eligen olvidar a sus muertos tienen una vivencia social profundamente anclada en el presente, sin más pasado que el tiempo mítico y con pocas inquietudes acerca de futuros lejanos (Woodburn 1982); los que, por el contrario, se aferran a la memoria de sus antecesores construyen tiempos lineales en los que la identidad colectiva se proyecta hacia el pasado y da lugar a nociones de historia (Goody 1962). La expulsión de los occisos fuera de los lugares ocupados genera espacios no sociales, lugares-otros en los que parece preferible no internarse (Uriarte 1974); su colocación en el epicentro mismo de la vida comunitaria se convierte, en contraste, en poderoso argumento para la defensa del territorio (Goody 1962; Fortes 1974). Las distintas maneras de disponer de los muertos constituyen atributos de identidad; generan fronteras entre nosotros y los otros a través de específicas formas de actuar. Es más, fenómenos como la sucesión en los cargos, los sistemas de parentesco y la herencia de bienes no tendrían sentido si no se pensara de cierta manera sobre los difuntos. En breve, son las maneras en que pensamos la muerte las que hacen que los occisos puedan cumplir una u otra función dentro de tal o cual sociedad.

La muerte en sí misma es, sin embargo, un “significante vacío” (Enright 1983, 1) en tanto conocemos sus formas, pero ignoramos por completo su contenido.⁶ Como no es posible experimentar este proceso y luego dar cuenta de ello, nos vemos inevitablemente obligados a recurrir a la analogía con lo ya conocido para poder

describirla. Es de esta clase de procedimientos intelectuales de donde surgen las “concepciones de la muerte”; es decir, aquellos muy complejos sistemas de nociones que, siendo incapaces de aportar respuestas definitivas, operan convirtiendo la paradoja vida-no vida en otras formalmente equivalentes pero de naturaleza distinta: esterilidad-fertilidad, cuando el fallecimiento supone producir nueva vida, como en la reencarnación hindú (Long 1980, 42-43); nosotros-los otros, si se plantea que los difuntos devienen enemigos, como en Amazonia (Carneiro da Cunha 1981, 165); la contraposición de sociedad visible-sociedad invisible, en caso de que se atribuya a los occisos una existencia casi inmaterial, como en múltiples cultos a los ancestros (Goody 1962, 378, 381), etc. Podría decirse que, en ese sentido, las concepciones de la muerte actúan en modo semejante a los mitos (Lévi-Strauss 1964, 539-540).

Difícilmente habríamos de imaginar que tales concepciones pudieran presentarse en algún momento en su aspecto más total, pues, tal como los mitos, éstas funcionan como una suerte de lenguaje que recurre a diferentes clases de medios para expresarse. La relación entre concepto y manifestación es, tanto en las concepciones de la muerte como en los mitos, muy semejante a la que los lingüistas reconocen entre lenguaje y habla, siendo el lenguaje una serie de principios abstractos cuyo funcionamiento sólo es posible deducir a partir del análisis de las hablas específicas que a partir de él se producen (Saussure 1945, 37-43; Lévi-Strauss 1964, 20). De modo que, así como cada narración mítica constituye una versión de un mito, las expresiones mortuorias aparecen como materializaciones de algo que sólo en la mentalidad colectiva existe en toda su completitud (Martínez 2021b, 189-190).

Cada una de las manifestaciones así producidas aparecería como una suerte de texto. Es decir, como un mensaje cuya lectura devela significados más profundos que los que se ofrecen a primera vista (Lotman 1996, 79); podemos encontrarlos en exégesis, narraciones míticas, iconografía, performances rituales y, por supuesto, depósitos mortuorios.

Lo hasta ahora dicho puede sintetizarse en los siguientes puntos:

1. La muerte incide tanto en las cualidades biológicas como en las sociales de aquellos en quienes acontece; dicho en breve, ya sea que se modifiquen sus identidades o sus relaciones, el deceso transforma a las personas en algo distinto de lo que fueron en vida.
2. Siendo que dicho proceso se ubica en el ámbito de lo desconocido, los colectivos han de recurrir a la analogía con otros aspectos de la vida para proporcionar a la interrogante del destino de los fallecidos soluciones lógicas; hemos llamado a esta clase de constructos “concepciones de la muerte”.

⁵ 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. Vivir es, también, formar parte de la colectividad; retomando a Viveiros (1996, 94), diríamos que sólo se es sujeto en tanto se es social.

⁶ Para Lacan (1992, 317) “lo innombrable por excelencia es... la muerte”.

3. Las concepciones de la muerte funcionan como una suerte de guía para la acción; lejos de desencadenar comportamientos automáticos o invariables, habremos de considerar que son éstas las que permiten a una sociedad ajustar sus respuestas a cada situación.
4. No existiendo más que en la mentalidad colectiva, hemos de recurrir a la variabilidad de respuestas que éstas producen para acceder a las concepciones de la muerte de una determinada sociedad.

Si, como hemos propuesto, tales conductas pueden ser consideradas como textos –en tanto que se trata de mensajes dotados de significados profundos–, podemos considerar que la labor primaria del investigador ha de ser partir del análisis de las respuestas hacia la muerte para de ellas deducir las concepciones que las produjeron; este procedimiento es conocido como “decodificación” (Hall 1980). Ésta es, *grosso modo*, la misma línea que han seguido en los últimos años las llamadas corrientes postprocesuales en arqueología (véase Gheggi 2009, 356).

Conviene ahora preguntarse cómo se han de estudiar esos textos mortuorios y, sobre todo, de qué manera ha de acceder a su contenido la arqueología.

Del contexto: el análisis de depósitos mortuorios

Desde el punto de vista del arqueólogo, el “contexto arqueológico mortuario” puede ser entendido como una asociación dinámica entre distintas clases de materiales que ocurre a través del tiempo y el espacio; su entendimiento requiere el abordaje de tres diferentes aspectos: 1) la existencia de sus componentes antes de su depósito, 2) el proceso de emplazamiento de los materiales, y 3) los acontecimientos que tuvieron lugar después de su colocación.

Los materiales involucrados pueden, a grandes rasgos, ser clasificados en dos grandes rubros: los bioculturales –principalmente, los restos humanos– y los culturales –los artefactos.

Del análisis intrínseco de los primeros pueden obtenerse dos diferentes tipos de informaciones: las de carácter biográfico, por un lado, y las relativas a su tratamiento *post mortem*, por el otro.

Más allá de las ya clásicas estimaciones de edad y sexo, los análisis osteológicos tienen el potencial de revelar muy diversos aspectos de la vida de los individuos depositados, todo depende de la tecnología disponible y su grado de conservación. Es posible tener datos acerca de las concepciones del cuerpo –gracias a sus modificaciones–; de la organización del trabajo –a través de indicadores corporales de actividad–; de las condiciones de alimentación, salud e higiene –por la identificación de patologías y los indicadores nutricionales y de estrés am-

biental–, y de situaciones de conflicto –mediante indicadores de violencia. Esto se suma a que, en tiempos recientes, los análisis de ADN y de la carga isotópica de diferentes elementos químicos han permitido aproximarnos a aspectos como la dieta, la migración y el parentesco biológico (Larsen 2002, 121-124).

Respecto a los tratamientos, hemos de considerar la enorme variedad de acciones que se pueden ejecutar sobre un cadáver: las inhumaciones primarias y secundarias (es decir cuando la descomposición de tejidos blandos ocurre en otro lugar), de cuerpos completos o fragmentarios, en relación anatómica o desarticulados, en forma individual o colectiva, las cremaciones de cadáveres frescos o huesos secos (con su posible reducción a cenizas a través de la molienda), las fracturas intencionales, el descarnado, la momificación intencional, entre otras alternativas. Además, es posible obtener datos similares del análisis de restos zoológicos de otras especies.

La situación con los elementos culturales es un poco diferente pues, como su preservación depende de las materias primas empleadas, cabe empezar por considerar que su presencia no siempre será igualmente perceptible –es frecuente, así, encontrar recipientes cerámicos y objetos de piedra, pero resulta menos común la identificación de materiales textiles o de origen vegetal– (Parker 2002, 10-11).⁷

El objetivo en el análisis intrínseco de los artefactos habrá de ser la definición de los “sistemas tecnológicos” que los originan; esto es reconocer las interconexiones existentes entre la gente y las cosas durante su creación, distribución, uso y disposición (Miller 2007).

Siendo que, en la mayoría de los casos, los contextos mortuorios difieren de los de fabricación –por lo tanto, no se cuenta con las herramientas utilizadas para su elaboración–, lo más probable es que para el estudio de los artefactos deba recurrirse a las evidencias indirectas que ofrece el contexto (Velázquez y Melgar 2014); nos referimos a propiedades como el origen de la materia prima, el grado de complejidad de su realización, las huellas dejadas por los utensilios con que fue formado y los elementos en su decoración (Sackett 1977; Melgar 2009). La intención es que el análisis integral de tales cualidades, partiendo de la caracterización morfofuncional, permita inferir, al menos en parte, la serie de procesos secuenciales por los que pasó el material desde su extracción hasta el arribo de la pieza al lugar de hallazgo. Es el registro de regularidades en estas maneras de hacer el que nos conduce a la identificación de ciertas “metodologías”; y, como éstas se encuentran condicionadas por aspectos psicológicos, formales, sociales y conceptuales, parece factible que, a través de su reconstrucción, nos aproximemos al sistema tecnológico de una población.

⁷ Casi de sobra está recordar que, además de que una buena parte de las conductas humanas no dejan huellas materiales reconocibles, los múltiples procesos que intervienen en la transformación de los contextos sistémicos en contextos arqueológicos (Schiffer 1972) provocan que, de toda la información que hubiera podido producirse, sólo dispongamos de una mínima porción.

También aquí, el uso de técnicas arqueométricas resulta relevante. Esto ocurre especialmente en la identificación de los yacimientos de donde proceden nuestros materiales, ya que es la comparación entre su composición química y la de muestras disponibles la que otorga indicios sobre las probables zonas de extracción.⁸

Para determinar la función de los distintos materiales involucrados es importante entender cuáles son los pasos que se hubieron de seguir en la conformación del depósito mortuorio, pues es por medio de la reconstrucción de las cadenas operativas que podemos estimar la cantidad de trabajo físico y la complejidad de las relaciones sociales que se requirieron.⁹ Planear, desplazarse, extraer, negociar, manufacturar, usar, colocar son todas acciones dotadas de significado que, al intervenir en el tratamiento de un difunto, transmiten parte de su valor a la práctica ritual que se desarrolla. El depósito en una tumba de un pendiente manufacturado con materias exóticas, por ejemplo, implica poner al muerto en relación con los lugares de donde provino, con las personas que lo manufacturaron, con aquellas que lo portaron y, finalmente, con quienes lo eligieron para darle ese destino final; el objeto lo condensa todo, y es esa condensación la que le otorga su sentido.

Una vez definidas las cualidades de las distintas clases de materiales, corresponde ocuparse de los dos ejes en los que ocurren los contextos mortuorios: el espacial y el temporal.

El diseño de los contenedores mortuorios, para empezar, puede aportar valiosa información sobre la intencionalidad del depósito. La elección de elevar un cuerpo en un palafito, como solía hacerse en Siberia (Hamayon 2011); su preservación en un bulto, como en Madagascar (Bloch 1981), o, más frecuentemente, la excavación de sepulturas—desde fosos simples hasta complejos mausoleos—, se asocian a específicas concepciones del deceso humano, particulares conformaciones sociales y los paisajes que busca generar.

También la ubicación de tales contextos puede ser sumamente reveladora; si vivos y muertos comparten los mismos espacios o si se elige compartirlo con algunos de ellos y con otros no. Los contextos mesoamericanos son un ejemplo del modo en que las diferencias de ubicación

aportan sentido a la colocación de los difuntos, pues es frecuente la recuperación de restos humanos tanto en las áreas cívico-ceremoniales como en las áreas habitacionales, siendo común la existencia de divergencias formales relevantes entre ambos grupos (Parker 2002, 7-9).

El análisis de los contextos mortuorios desde una perspectiva temporal, por su parte, abre dos posibilidades de interpretación. 1) Permite la identificación de cambios en las prácticas cuando se contrastan depósitos de diferentes épocas. 2) Nos da la posibilidad de reconocer aquellos contextos que hayan sido objeto de manipulaciones a lo largo del tiempo, cuando lo que se analiza son las transformaciones ocurridas en un mismo contexto; al menos, algunas de las alteraciones observadas pueden, así, ser indicio de que los difuntos fungieron como foco de actividad ritual por periodos prolongados, incluso a través de varias generaciones (Duday 1997, 118-120).

El punto hasta aquí ha sido construir los datos que habrán de estar sujetos a análisis; resta por explicar el modo en que éstos podrán ponerse en relación para acceder a su interpretación.

Del contexto al texto: acceder a las concepciones de la muerte a través de los materiales

Establecida la dimensión textual del contexto mortuorio, habremos de considerar que no todo aquello que forma parte de él tiene la misma clase de función, pues mientras algunos elementos sólo estarán ahí para añadir información complementaria, como en una semiótica connotativa,¹⁰ otros tendrán una participación activa en ese proceso de transformación que implica el fallecimiento de una persona. Diríamos, haciendo un símil con lo propuesto por Gell (1994, 40-63) sobre el arte visual, que la conformación de un arreglo con restos humanos actúa como una “tecnología del encanto”, en tanto se trata de dotar de agencia a los objetos ahí contenidos para hacer que “hagan” y “digan”.

Esos artefactos, sin embargo, no actúan necesariamente de manera aislada; así como un enunciado se compone de sintagmas (Pérez 2008, 45) y un mito de mitos (Lévi-Strauss 1958, 232-233; 1964, 64), cabe esperar que los elementos dispuestos en un contexto con restos humanos se encuentren articulados entre sí, formando unidades de significación: como en los mitos, “cada gran unidad constitutiva tiene la naturaleza de una relación” (Lévi-Strauss 1958, 233).

Difícilmente podría considerarse que una asociación aislada podría bastar para el reconocimiento de una de tales “unidades”; lo que se requiere es contar con una muestra suficientemente significativa como para identificar

⁸ Evidentemente, las baterías de análisis empleados habrán de variar en función de los tipos de materiales encontrados; estudios como la espectroscopía de dispersión de rayos X (EDS), la fluorescencia de luz ultravioleta y la espectroscopía μ Raman nos permiten conocer la composición química de los materiales líticos y así formar grupos con una misma procedencia o en el caso de que haya un muestreo previo, el yacimiento geológico del que se origina (Melgar 2021; Melgarejo *et al.* 2010, 4-9; Edwards y Faria 2004). El análisis petrográfico en las pastas de la cerámica permite, por su parte, caracterizar inclusiones, matriz y, así, reconocer si las arcillas que se usaron para su fabricación coinciden con los sedimentos locales o provienen de otro lugar (Pérez 2015).

⁹ Tradicionalmente, la “cadena operativa” entendida como el camino técnico recorrido por un objeto desde su estado de materia prima hasta su estado de producto terminado (Cresswell 1996, 43). Trabajos recientes, como el de Troncoso (2022), han optado por ampliar este concepto para comprenderlo como un conjunto de actos secuenciados y ordenados en los que imprimen también elementos cognitivos y sociales.

¹⁰ Una semiótica connotativa, según Hjelmslev (1969, 160-163), es aquella “cuyo plano de la expresión es una semiótica”; se refiere con esto a las situaciones en las que la forma en que se expresa una información añade sentido a la misma—un ejemplo sería el uso del color rojo, con el sentido de alerta, en una señal de tránsito que dice “alto”.

constantes y variaciones.¹¹ Las constantes constituyen la forma del discurso en tanto que la recurrencia de las variaciones revela una intención; ahí donde se observa la variación se deduce una función.

Podemos tomar como ejemplo a los asentamientos preclásicos de San Luis Tlatilco, en el Estado de México (1300-1000 aC). Entre los pocos entierros colectivos que se conocen, destacan aquellos que contienen esqueletos sexados como femeninos; los hay acompañados de múltiples clases de objetos, pero resulta notable su frecuente asociación con restos de cánidos e infantes (Martínez 2021a, 191-196). Dicha situación mantiene cierto paralelismo con lo que se observa en las figurillas cerámicas; la mayoría son representaciones de antropomorfos aislados, pero, entre las pocas excepciones, sobresalen las de mujeres cargando infantes y perros. La mujer acompañada es una constante tanto en la figuración de la vida como en la presentación de la muerte; si niños y canes pueden permutarse es porque, posiblemente, tienen un estatus semejante (Martínez 2021a, 195). Como en el análisis de los mitos (Lévi-Strauss 1958, 234-239), esas relaciones pueden organizarse en paquetes que, al contrastarse entre sí, resultan mucho más significativos.

Así vemos que el estatus de los niños de nuestro ejemplo tlatilca se torna mucho más claro si tomamos en consideración el hecho de que los depósitos infantiles son aquellos que presentan menos objetos asociados y que, hasta donde sabemos, los menores en la iconografía no aparecen como figuras independientes (Martínez 2021a, 195); el paradigma conformado por la falta de representación individualizada, la escasez de materiales mortuorios y la permutabilidad con el cánido parece sintetizar su definición como categoría social.¹² Ahora, si tomamos en consideración el hecho de que, como apunta Joyce (1998), al menos algunos de los objetos que acompañan a los difuntos, como juguetes e instrumentos musicales, parecen haberse utilizado para marcar la pertenencia a una misma unidad doméstica, podemos deducir que los menores se encontraban, en general, menos integrados a sus colectivos y que, al igual que los canes, eran vistos como seres propios al ámbito doméstico, pero no plenamente socializados.

Vale considerar, por último, que las concepciones del deceso no existen en el vacío, sino que se encuentran inevitablemente articuladas con las nociones de las sociedades con las que se tiene contacto –las que les anteceden, las que les suceden y aquellas coetáneas con las que se mantiene alguna forma de relación–, formando, al igual que los mitos, un “sistema de transformaciones”; diríamos, en breve, que, así como todo mito es una variante

de un mito de una sociedad vecina (Lévi-Strauss 1958, 241), también las concepciones de grupos relacionados se construyen en función de permutaciones alrededor de principios similares. Son aquí nuevamente las permutaciones posibles las que ponen en relieve la importancia de una situación: “dos versiones se esclarecen la una a la otra, no por lo que dicen idénticamente, sino por aquello en lo que se oponen” (Pouillon 1966, 103).

Volviendo a nuestro ejemplo, podemos contrastar el tratamiento de los restos infantiles de Tlatilco con lo observado en otros contextos pertenecientes a su mismo sistema de transformaciones –sean otros lugares preclásicos del Centro de México o las sociedades que de ellos derivaron en la misma región. Notamos así que, si en nuestros sitios de referencia las sepulturas de menores destacan por la escasez de objetos asociados, en Zacatenco éstas sobresalen por ser las que mayormente contienen artefactos elaborados con materias primas lejanas a la comunidad y que hubieron de requerir grandes inversiones de trabajo (Rodríguez 2016a; 2016b; Ruiz *et al.* 2017). Ambos casos se contraponen, no obstante, a lo que se observa en el sitio morelense de Chalcatzingo (700-500 aC), donde prácticamente los restos de menores están ausentes en la muestra disponible (Merry 1987a; 1987b). Son tres soluciones diferentes ofrecidas por tres sociedades distintas; todas ellas marcan un mismo concepto: la excepcionalidad de la muerte infantil.

Es esa misma cualidad la que se ve reflejada en los entierros en vasijas que se presentan tanto en Teotihuacan, en el Clásico (200-650 dC), como entre los nahuas del Posclásico (1350-1521 dC), una práctica sumamente inusual para los adultos, pero considerablemente recurrente en los niños cuya edad se estima en menos de tres años (Núñez 2006, 111; 2022). Más aún, es bien conocido que las fuentes de la época de contacto asignan un destino *post mortem* diferente a los más pequeños, ya que, en lugar de dirigirse a los espacios míticos correspondientes a los mayores, éstos sólo tendrían una breve estancia en el Chichihualcuauhco y, luego, volverían a la vida terrenal dentro de sus mismas familias (*Códice Vaticano A* 1965 [circa 1566], 16; Sahagún 1950-1982 [1577], VI: 115; Ragot 2000, 115).

El método planteado puede resumirse en cuatro pasos:

1. Identificar las cualidades intrínsecas de cada uno de los elementos que componen un contexto mortuario –lo que no sólo comprende artefactos, sino también los restos humanos en el depósito.
2. A través del contraste entre los diferentes contextos analizados, definir patrones y variaciones; es en la recurrencia de las permutaciones que habrán de reconocerse las relaciones que constituirán nuestras unidades mínimas de significación.

¹¹ La escala de investigación dependerá, entonces, de la específica disponibilidad de información relativa al sitio, periodo o región de nuestro estudio; así, si los más de 1 600 depósitos mortuorios conocidos parecen bastar para trabajar Teotihuacan a nivel de sitio (Núñez 2022, 116), los apenas 400 individuos registrados para todo el Paleolítico superior europeo nos obligan a un abordaje continental en un periodo de más de 20 000 años (Zilhão 2005).

¹² “Se entiende por paradigma una clase de elementos capaces de ocupar un mismo lugar en la cadena sintagmática o, si se quiere, por un conjunto de elementos sustituibles entre sí en un mismo contexto” (Pérez 2008, 45).

3. Formar paquetes de unidades de significación para, a través de su comparación, reconocer los principios lógicos que les dan origen.
4. Establecer cómo operan esos mismos principios lógicos en otros contextos procedentes del mismo sistema de transformaciones al que pertenece nuestro sitio de referencia para comprender su sentido más general.

Consideraciones finales

Antes de concluir nuestro escrito hemos de dedicar unas cuantas líneas a los procedimientos seguidos en esta propuesta metodológica; tal vez la estrategia de investigación seguida pueda inspirar desarrollos posteriores.

Hemos elegido como objeto de estudio, para empezar, un fenómeno que fuera fácilmente identificable tanto en el ámbito arqueológico como en el etnográfico —la colocación de artefactos en depósitos con despojos humanos—, y a través de múltiples ejemplos ilustramos la variedad de interpretaciones a las que podría conducir su análisis. Planteamos una categoría analítica que sirviera para describir los aspectos visibles en los vestigios materiales —“contexto mortuario”— y otra —“concepciones de la muerte”— que diera cuenta de los procesos lógicos que dan lugar a la primera. Establecimos, entonces, una analogía con la teoría antropológica —en este caso, el análisis estructural del mito— para explicar la manera en que ambos planos se articulan entre sí, y recurrimos a la misma para generar un método que permitiera deducir de la expresión el contenido. Seleccionamos, entonces, un caso de estudio que pudiera ser contrastado con ejemplos procedentes de otras épocas y sitios —aquí, los entierros infantiles de Tlatilco— y, poniendo en relieve las diferencias y similitudes, buscamos reconocer un principio común.

Lo que planteamos, *grosso modo*, es pensar los problemas arqueológicos a través de la antropología pues, si bien, el uso de la analogía etnográfica ha sido sumamente fructífera en la disciplina, y según Gándara (1990) es inherente a ella, todavía nos queda pendiente el desarrollo de diálogos a un nivel más teórico.

Referencias

Archivo General de la Nación (AGN). 1624. “Información contra Hernán Sánchez Ordiales, beneficiado de Cuacomán, en Michoacán, por haberse curado con una india, por que según decía, lo habían hechizado y la india le chupó una llaga que tenía en la pierna y con esto le sacó tres huesos de muerto que el hechicero le había metido con sortilegios”. *Inquisición 348.4*, f. 110r-134v, Michoacán.

Archivo General de la Nación (AGN). 1724. “Michaela de Ortega, castiza de aproximadamente 50 años, denuncia que alrededor de ocho años atrás”. *Inquisición 792*, f. 349, Acámbaro.

Barba de Piña Chan, Beatriz. 1956. *Tlapacoya. Un sitio preclásico en transición*. Toluca: Gobierno del Estado de México-Departamento de Turismo.

Benavente, Toribio de (Motolinía). 1979 [1541]. *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. México: Ed. Edmundo O’Gorman. Porrúa.

Betsinger, Tracy K. y Amy B. Scott. 2014. “Governing from the Grave: Vampire Burials and Social Order in Post-medieval Poland”. *Cambridge Archaeological Journal* 24 (3): 467-476. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0959774314000754>.

Binford, Lewis. 1971. “Mortuary Practices: Their Study and their Potential”. *Memoirs of the Society for American Archaeology* 25: 6-29. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0081130000002525>.

Bloch, Maurice. 1981. “Tombs and States”. En *Mortality and Immortality. The anthropology and archaeology of death*, editado por S. C. Humphreys y H. King, 137-147. Londres: Academic Press.

Burchell, Meghan. 2006. “Gender, Grave Goods and Status in British Columbia Burials”. *Canadian Journal of Archaeology/Journal Canadien d’Archéologie* 30 (2): 251-271. <https://canadianarchaeology.com/caa/publications/canadian-journal-archaeologyjournal-canadien-darcheologie/30/2/gender-grave-goods-and>.

Carneiro da Cunha, Manuela. 1981. “Eschatology among the Krahó: Reflections upon Society, Free Field of Fabulation”. En *Mortality and Immortality. The anthropology and archaeology of death*, editado por S. C. Humphreys y H. King, 161-174. Londres: Academic Press.

Cervantes Pérez, José, Tito Mijangos García y Agustín Andrade Cuaute. 2016. “Collective Memory in San Sebastián Etlá, Oaxaca: Bioarchaeological Approaches to an Early Formative Period (1400-1200 BCE) Mortuary Space”. *Journal of Archaeological Science* 13: 737-743.

Chávez Balderas, Ximena. 2017. *Sacrificio humano y tratamientos postsacrificiales en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo. Francisco de S. A. M. 1998 [1660-1631]. *Las ocho relaciones de Chimalpahin*, traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Códice Vaticano A, Códice Ríos o Il Manuscrito Messicano Vaticanus 3738. 1965 [circa 1566]. En *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, vol. 3: *Manuscritos mexicanos*, editado por J. Corona Núñez, 7-314. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Cresswell, Robert. 1996. *Prométhée ou Pandore? Propos de technologie culturelle*. París: Éditions Kimé.

Davis, Wade. 1988. *Passage of Darkness. The ethnobiology of haitian zombie*. Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press.

Dehouve, Danièle. 2009. *La ofrenda sacrificial entre los tlapancos de Guerrero*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- Duday, Henri. 1997. "Antropología biológica 'de campo', tafonomía y arqueología de la muerte". En *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, coordinado por Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler, 91-116. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Durán, Diego. 1995 [1587]. *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, editado por Rosa Camelo y José Rubén Romero. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Edwards, Howell. G. M. y Dalva L. A. de Faria. 2004. "Infrared, Raman Microscopy and Fibre-Optic Raman Spectroscopy (FORS)". En *Non-Destructive Microanalysis of Cultural Heritage Materials*, editado por Koen Janssens y Rene Van Grieken, 359-395. Ámsterdam: Elsevier.
- Enright, Dennis Joseph (ed.). 1983. *The Oxford Book of Death*. Nueva York: Oxford University Press.
- Fortes, Meyer. 1974. *Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines*, traducción de Roger Renau. París: Bibliothèque des Repères Mame.
- Gándara, Manuel. 1990. "La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad". En *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*, editado por Yoko Sugiura y Mary Carmen Serra, 43-82. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Garibay, Ángel María. 1967. "Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina". *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 11-58. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78553>.
- Gell, Alfred. 1994. "The Technology of Enchantment and The Enchantment of Technology". En *The Art of Anthropology. Essays and Diagram*, editado por Alfred Gell y Jeremy Coote, 40-66. Oxford: Clarendon Press.
- Gheggi, Maria Soledad. 2009. "Epitafios. Enfoques teóricos en arqueología de la muerte". *Avá* 15: 351-363.
- Girard, René. 2005. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Glazier, Jack. 1984. "Mbeere Ancestors and Domestication of Death". *Man* 19(1): 133-147. DOI: <https://doi.org/10.2307/2803228>.
- González, Arturo, Alejandro Terrazas, Wolfgang Stinnesbeck, Martha E. Benavente, Jerónimo Avilés, Carmen Rojas, José Manuel Padilla, Adriana Velásquez, Eugenio Acevez y Eberhard Frey. 2013. "The First Human Settlers on the Yucatan Peninsula: Evidence from Drowned Caves in the State of Quintana Roo (South Mexico)". En *Paleoamerican Odyssey, Center for the Study of First Americans*, editado por Kelly. E. Graf, Caroline. V. Ketron y Michael R. Waters, 323-337. Austin: University of Texas.
- Goody, James. 1962. *Death Property and the Ancestors. A study of the mortuary customs of the LoDagaa of West Africa*. Stanford: Stanford University Press.
- Griaule, Marcel. 1940. "Remarques sur le mécanisme du sacrifice Dogon (Soudan français)". *Journal de la Société des Africanistes* 10: 127-130. DOI: <https://doi.org/10.3406/jafr.1940.2489>.
- Hall, Stuart. 1980. "Encoding/Decoding". En *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*, editado por Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe y Paul Willis, 129-139. Londres: Routledge-The cccs University of Birmingham.
- Hamayon, Roberte. 2011. *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, editado por Roberto Martínez y Natalia Gabayet. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Hjelmslev, Louis. 1969. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Hertz, Robert. 1990. "Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte". En *La muerte y la mano derecha*, editado por R. Rubio Hernández, 13-88. Madrid: Alianza.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss (1899). "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". *Année sociologique* 2: 29-138.
- Hurbon, Laënnec. 1993. *El bárbaro imaginario*, traducción de Jorge Padilla Videla. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ichon, Alan y Rita Grignon. 1984. "Pratiques funéraires et stratification sociale dans les Hautes Terres Mayas. Les cimetières protohistoriques de La Campana à Mixco Viejo (Guatemala)". *Journal de la Société des Américanistes* 70: 89-125. DOI: <https://doi.org/10.3406/jsa.1984.2240>.
- Joyce, Rosemary A. 1998. "Social dimensions of Pre-classic burials". En *Social patterns in Pre-classic Mesoamerica, A symposium at Dumbarton Oaks. 9 and 10 October 1993*, editado por David C. Grove y Rosemary A. Joyce, 15-48. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- Kahle, Madayo. 2011. "Antecedentes en los Vedas de la doctrina de la transmigración de las almas". En *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, editado por Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría, 9-45. Madrid: Abada.
- Kephart, William M. 1950. "Status after Death". *American Sociological Review* 15 (5): 635-643.
- Lacan, Jaques. 1992. *El seminario, 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Larsen, Spencer. 2002. "Bioarchaeology: The lives and lifestyles of past people". *Journal of Archaeological Research* 10(2): 119-166. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1015267705803>.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. "La structure des mythes". En *Anthropologie structurale I*, compilado por C. Lévi-Strauss, 227-256. París: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Mythologiques 1: Le cru et le cuit*. París: Plon.
- Long, Bruce J. 1980. "The Concepts of Human Action and Rebirth in the Mahābhārata". En *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, editado por Wendy Doniger O'Flaherty, 38-60. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Losey, Robert J., Vladimir I. Bazaliiskii, Sandre Garvie-Lok, Mietje Germonpré, Jennifer A. Leonard, Andrew. L. Allen, M. Anne Katzenberg, Mikhail V. Sablin. 2011.

- “Canids as Persons: Early Neolithic dog and wolf burials, Cis-Baikal, Siberia”. *Journal of Anthropological Archaeology* 30 (2): 174-189. doi: <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2011.01.001>
- Lotman, Iurii. 1996. “La semiótica de la cultura y el concepto de texto”. En *La Semiósfera I: Semiótica de la cultura y del texto*, editado por Desiderio Navarro, 21-42. Valencia: Fronesis.
- Mars, Louis P. 1945. “The Story of Zombi in Haiti”. *Man* 45: 38-40. doi: <https://doi.org/10.2307/2792947>.
- Martínez González, Roberto. 2013. *Cuiripu: Cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martínez González, Roberto. 2014. “Más allá del alma: el enterramiento como destino de los muertos entre los antiguos nahuas y otros pueblos de tradición mesoamericana”. *Itinerarios. Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos* 19: 25-51. <https://itinerarios.uw.edu.pl/resources/html/article/details?id=223992>
- Martínez González, Roberto. 2021a. *La invención de la muerte: ensayo sobre el deceso humano y los orígenes de la religión*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martínez González, Roberto. 2021b. “De los muertos de la casa a la casa de los muertos: una aproximación a las concepciones mortuorias de Tlatilco y Chalcatzingo”. *Arqueología* 65: 188-208. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/arqueologia/article/view/21588>.
- Mauss, Marcel. 1938. “Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de moi”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 68: 263-281. doi: <https://doi.org/10.2307/2844128>.
- Mauss, Marcel. 1968. *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. París: Presses Universitaires de France, Collection Quadrige.
- Melgar Tísoc, Emiliano. 2009. “La producción especializada de objetos de concha en Xochicalco”. Tesis en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras.
- Melgar Tísoc, Emiliano. 2021. “Nuevos materiales y estilos en la lapidaria tenochca”. En *Estudios recientes en la lapidaria del Templo Mayor. Nuevas miradas desde la arqueometría y el estilo*, coordinado por Emiliano Melgar Tísoc, 13-44. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Melgarejo, Joan Carles, Joaquín. A. Proenza, Salvador Galí y Xavier Llovet. 2010. “Técnicas de caracterización mineral y su aplicación en exploración y explotación minera”. *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana* 62 (1): 1-23. doi: <http://dx.doi.org/10.18268/BSGM2010v62n1a1>.
- Mellars, Paul. 1996. “The Emergence of Biologically Modern Populations in Europe: A Social and Cognitive Revolution?”. *Proceedings of the British Academy* 88: 179-200. <https://www.thebritishacademy.ac.uk/publishing/proceedings-british-academy/proceedings-volumes-1-111/88>
- Mellars, Paul. 2005. “The Impossible Coincidence. A Single-Species Model for the Origins of Modern Human Behavior in Europe”. *Evolutionary Anthropology* 14 (1): 12-27. doi: <https://doi.org/10.1002/evan.20037>.
- Mellars, Paul. 2010. “Neanderthal Symbolism and Ornament Manufacture: The Bursting of a Bubble?”. *Proceedings of the National Academy of Science* 107 (47): 20147-20148. doi: <https://doi.org/10.1073/pnas.1014588107>.
- Merry de Morales, Marcia. 1987a. “Chalcatzingo Burials as Indicators of Social Ranking”. En *Ancient Chalcatzingo*, editado por David C. Grove, 95-113. Austin: University of Texas Press.
- Merry de Morales, Marcia. 1987b. “The Chalcatzingo Burials”. En *Ancient Chalcatzingo*, editado por David C. Grove, 457-480. Austin: University of Texas.
- Middleton, John. 1982. “Lugbara Death”. En *Death and the Regeneration of Life*, editado por Maurice Bloch y Johnathan Parry, 134-154. Nueva York: Cambridge University Press.
- Miller, Heather Margaret L. 2007. *Archaeological Approaches to Technology*. San Diego: Academic Press.
- Mithen, Steven. 1995. “Paleolithic Archaeology and the Evolution of Mind”. *Journal of Archaeological Research* 3 (4): 305-332. doi: <https://doi.org/10.1007/BF02232718>.
- Mithen, Steven. 1999. *The Prehistory of the Mind. The Cognitive Origins of Art and Science*. Londres: Thames and Hudson.
- Nebot García, Edgar. 2004. *Tlatilco. Los herederos de la cultura tenocelome*. Oxford: BAR International Series.
- Núñez, Luis F. 2006. “Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios posclásicos en el centro de México”. Tesis en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras.
- Núñez, Luis F. 2022. “Propuesta metodológica para la interpretación de los contextos funerarios del centro de México durante la época teotihuacana”. En *Diálogos con la Muerte. Ocho ensayos sobre el deceso humano en Mesoamérica y regiones vecinas*, editado por Roberto. Martínez, 91-136. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Núñez, Luis F. y Roberto Martínez. 2010. “Prácticas funerarias mexicas y purépecha: el problema de la confrontación entre datos etnohistóricos y arqueológicos”. *Ancient Mesoamerica* 21 (2): 283-308. doi: <https://doi.org/10.1017/S0956536110000325>.
- Oliveros Morales, José Arturo. 2004. *Hacedores de tumbas en El Opeño, Jacona, Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán-H. Ayuntamiento de Jacona.
- Olivier, Guilhem y Vera Tiesler. 2020. “Open Chest and Broken Hearts. Ritual Sequences and Meanings of Human Heart Sacrifice in Mesoamerica”. *Current Anthropology* 61 (2): 168-193. doi: <https://doi.org/10.1086/708189>.
- Parker Pearson, Mike. 2002. *The Archaeology of Death and Burial*. College Station: Texas A&M University Press.
- Pereira, Gregory. 2010. “El sacrificio humano en el Michoacán antiguo”. En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, editado por Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 247-272. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México.

- Peretó, Juli. 2005. "Controversies on the Origin of Life". *International Microbiology* 8: 23-31.
- Pérez Martínez, Herón. 2008. "Hacia una semiótica de la comunicación". *Comunicación y Sociedad* 9: 35-58. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34600903>.
- Pérez Pieroni, María Josefina. 2015. "Prácticas productivas y tradiciones tecnológicas, la manufactura cerámica prehispánica tardía y colonial en la Cuenca sur de Pozuelos y el área de Santa Catalina, Puna de Jujuy, Argentina". *Relaciones de la Sociedad Argentina* XL (1): 13-44.
- Porter Weaver, Muriel. N. 1956. "Excavations at Chupícuaro, Guanajuato, Mexico". *Transactions of the American Philosophical Society* 46 (5): 515-637. doi: <https://doi.org/10.2307/276461>.
- Pouillon, Jean. 1966. "L'analyse des mythes". *L'Homme* 6 (1): 100-105. doi: <https://doi.org/10.3406/hom.1966.366759>.
- Ragot, Natalie. 2000. *Les au-delà aztèques*. Oxford: Archaeopress (BAR International Series 881).
- Rappaport, Roy A. 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, traducción de Sabino Perea. Madrid: Cambridge University Press.
- Rea, Alonso de la. 1996 [1639]. *Crónica de la orden de N. seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, editado por Patricia Escandón. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Rodríguez Obregón, Daniela. 2016a. "Informe material conculiológico, mecanoescrito inédito para el Proyecto de Salvamento Acueducto 650, archivo técnico". México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Dirección de Salvamento Arqueológico.
- Rodríguez Obregón, Danela. 2016b. "Informe material de lapidaria, mecanoescrito inédito para el Proyecto de Salvamento Acueducto 650, archivo técnico". México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Dirección de Salvamento Arqueológico.
- Ruiz Albarrán, Perla. C., S. V. Rodríguez Martínez y L. I. López Mejía. 2017. Informe bioarqueológico, mecanoescrito inédito, archivo técnico. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Dirección de Salvamento Arqueológico.
- Sackett, James R. 1977. "The Meaning of Style in Archaeology: A General Model". *American Antiquity* 42 (3): 369-380. doi: <https://doi.org/10.2307/279062>.
- Sahagún, Bernardino. De 1550-1585 [1577]. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, traducción de A. J. O. Anderson y C. E. Dibble. Santa Fe: Monographs of the School of American Research.
- Saussure, Ferdinand de. 1945. *Curso de lingüística general*, traducción de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada.
- Schiffer, Michael. 1972. "Archaeological Context and Systemic Context". *American Antiquity* 37 (2): 156-165. doi: <https://doi.org/10.2307/278203>.
- Schmitt, Jean Claude. 1994. *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris: Gallimard.
- Schöndube Baumbach, Otto. 1969. "El horizonte Clásico: las culturas de Jalisco, Colima y Nayarit". *Artes de México* 119: 23-68.
- Scopacasa, Rafael. 2014. "Gender and Ritual in Ancient Italy: A quantitative approach to grave goods and skeletal data in Pre-Roman Samnium". *American Journal of Archaeology* 118 (2): 241-266. doi: <https://doi.org/10.3764/aja.118.2.0241>.
- Serna, J. de la. 1987 [1656]. "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas". En *El alma encantada*, editado por F. del Paso y Troncoso, 261-475. México: Fondo de Cultura Económica.
- Terrazas, Alejandro. 2007. "Bases teóricas para el estudio bio-social de las prácticas mortuorias". En *Tafonomía, medio ambiente y cultura. Aportaciones a la Antropología de la muerte*, editado por Carlos Serrano y Alejandro Terrazas, 13-39. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Torquemada, Juan De. 1975-1979 [1615]. *De los veinte y un libros rituales y Monarquía indiana. Con el origen y guerras de sus poblaciones descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, coordinado por Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas-Seminario para el Trabajo de Fuentes de la Tradición Indígena.
- Troncoso, Andrés. 2022. *Arte rupestre, comunidades e historia en el centro norte de Chile*. Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales.
- Uriarte Castañeda, María Teresa. 1974. "Las costumbres y ritos funerarios de los indígenas de la Baja California". Tesis en Historia. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.
- Velázquez Castro, Adrián y Emiliano R. Melgar Tísoc. 2014. "Producciones palaciegas tenochcas en objetos de concha y lapidaria". *Ancient Mesoamerica* 25: 295-308. doi: <https://doi.org/10.1017/S0956536114000170>.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. "Le meurtrier et son double chez les Araweté: Un exemple de fusion rituelle". *Systèmes de pensée en Afrique noire* 14: 77-104. doi: <https://doi.org/10.4000/span.1497>.
- White, Tim. D. 1986. "Cutmarks on the Bodo Cranium: A case of prehistoric defleshing". *American Journal of Physical Anthropology* 69: 503-509. doi: 10.1002/ajpa.1330690410
- White Charles, S. J. 1995. "Almsgiving". M. Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1 (pp. 214-216). Nueva York: McMillan Library.
- Woodburn, James. 1982. "Social Dimension of Death in Four African Hunting and Gathering Societies". En *Death and the Regeneration of Life*, editado por Maurice Bloch y Johnathan Parry, 187-210. Nueva York: Cambridge University Press.
- Zilhão, João. 2005. "Burial Evidence for the Social Differentiation of Age Classes in the Early Upper Paleolithic". En *Comportements des hommes du Paléolithique Moyen et Supérieur en Europe: Territoires et Milieux*, dirigido por Denis Vialou, Josette Renault-Miskovsky y Marylené Patou-Mathis, 231-241. Lieja: Presses Universitaires de Liège-Études et Recherches Archéologiques de l'Université de Liège 111.