Jangwa Pana Vol. 23(3) | 2024 | e-ISSN 2389-7872
https://doi.org/10.21676/issn.1657-4923

BY-NC-SA

Muerte y emociones en el Cercado Grande de los Santuarios, Tunja (Colombia), periodo Muisca Tardío (1000-1550 d.C.)

Death and emotion in the Cercado Grande de los Santuarios, Tunja (Colombia), Late Muisca period (1000-1550 CE)

Melissa Pratt*

Resumen: El Cercado Grande de los Santuarios es un sitio arqueológico ubicado en Tunja, en los actuales predios de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC). Desde las primeras investigaciones, se estudió la variabilidad mortuoria del Cercado para dar cuenta de la organización sociopolítica de las sociedades muiscas e identificar las transformaciones que tuvieron los patrones funerarios entre los periodos Herrera y Muisca Tardío. En este artículo, se presenta una aproximación preliminar al entendimiento de aspectos poco explorados de la conmemoración de la muerte en las sociedades muiscas, como la agencia y las emociones de los individuos que se reunieron en un momento solemne y trascendental para ritualizar la pérdida de un ser social. El objetivo es explorar, desde las ideas que han surgido en el seno de las perspectivas contemporáneas de la arqueología de la muerte, en qué manera las emociones de los participantes de un ritual afectan y transforman el curso de las prácticas mortuorias. Para esto se realizó un análisis arqueotanatológico por medio del registro fotográfico de tres enterramientos del Cercado, excavados entre el 2019 y 2020 por el Área de Arqueología de Inerco. Los resultados permitieron problematizar, a la luz de la arqueología de las emociones, algunas actitudes hacia la muerte en las sociedades muiscas, como la exclusividad de entierros primarios y la presencia de bienes de tumba. A partir de esto, se concluyó que la emoción es una de las variables que afecta la naturaleza y la apariencia del registro arqueológico de las prácticas mortuorias, y se estableció la necesidad de ampliar el horizonte de interpretación de los contextos funerarios por medio de las nuevas estructuras epistemológicas y metodologías que han surgido en las últimas décadas en la arqueología de la muerte.

Palabras clave: prácticas mortuorias; arqueotanatología; Cercado Grande de los Santuarios; muiscas; arqueología de las emociones.

Abstract: The *Cercado Grande de los Santuarios* is an archaeological site located in Tunja, on the grounds currently occupied by the Pedagogical and Technological University of Colombia. Since the first archaeological studies, the mortuary variability of the *Cercado Grande* has been analyzed to explore the sociopolitical organization of the Muisca chiefdoms and to identify changes in mortuary patterns between the Herrera and Late Muisca periods. This paper presents a preliminary approach to understanding little-known aspects of the commemoration of death in Muisca societies, such as the agency and emotions of the individuals who gathered in solemn and transcendental moments to ritualize the loss of a social being. Its purpose is to explore, through ideas that have emerged in contemporary perspectives on the archaeology of death, the ways in which the emotions of the living affect and transform the course of mortuary practices. An archaeothanatological analysis was implemented, using the photographic record of three burials from the *Cercado Grande*, to discuss attitudes towards death in Muisca societies, such as the exclusivity of primary inhumations and the presence or absence of grave goods. The results indicate that the emotions of the mourners are among the variables that affect the nature and appearance of the material culture of death. In that sense, the discussion establishes the need to expand the range of possibilities for interpreting funerary contexts through new epistemological frameworks and methodologies developed in recent decades within archaeological thought.

Keywords: mortuary practices; archaeothanatology; Cercado Grande de los Santuarios; Muisca societies; archaeology of emotion.

Artículo de investigación/Research article
Cómo citar este artículo: Pratt, M. (2024). Muerte y emociones en el Cercado Grande de los Santuarios, Tunja (Colombia), periodo Muisca Tardío (1000 - 1550 d.C.). *Jangwa Pana, 23*(3), 1-27. doi: https://doi.org/10.21676/16574923.5707
Recibido: 15/02/2024 | **Aceptado:** 18/06/2024 | **Disponible en línea:** 01/09/2024

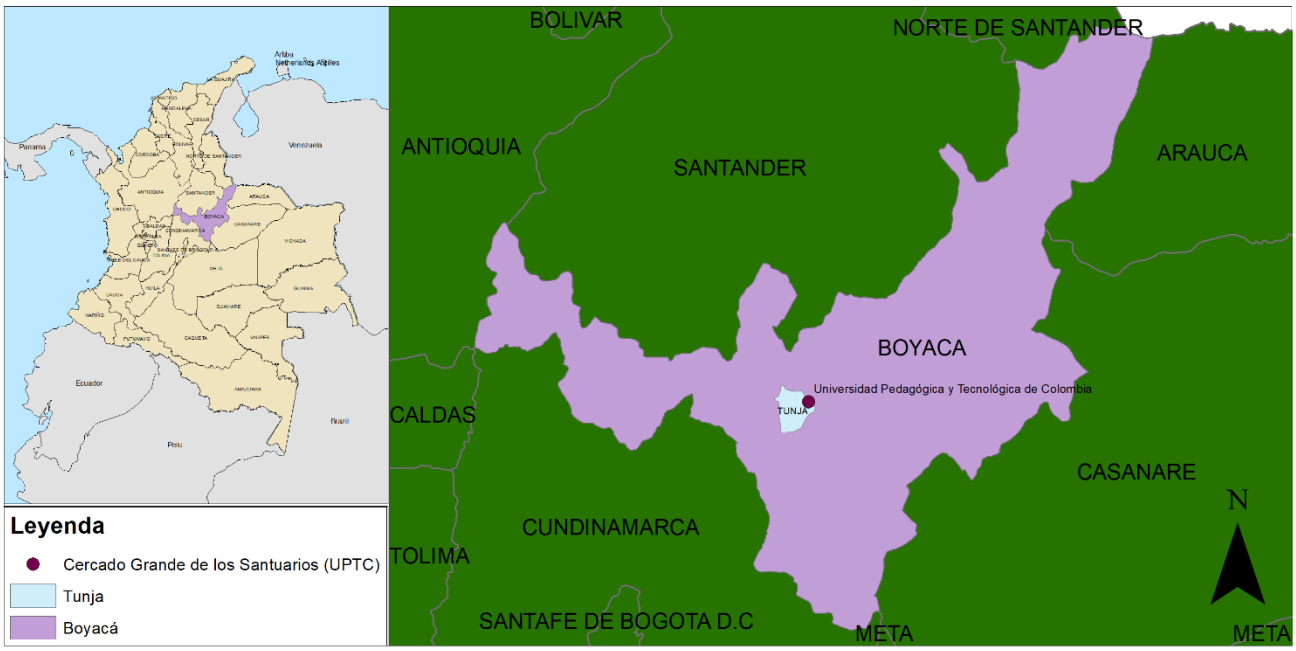
 * Universidad Externado de Colombia, Colombia – Correo: melipratte@gmail.com – ORCID: https://orcid.org/0009-0007-4685-7973

BY-NC-SA

Introducción

El Cercado Grande de los Santuarios (CGS) es un sitio arqueológico del territorio muisca, ubicado en Tunja, en los actuales predios de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC) (figura 1). Desde las primeras investigaciones, se identificó la importancia del Cercado para el estudio de las prácticas mortuorias prehispánicas (Hernández de Alba, 1937), debido a la cantidad de contextos funerarios encontrados en el sitio. Su alto potencial arqueológico ha sido confirmado por distintas investigaciones (Félix, 2017; Hernández de Alba, 1937; Lemus, 2018; Pradilla et al., 1993; Ramos, 2018; Sánchez et al., 2023; Villate, 2001) y por programas de arqueología preventiva que se han hecho en los predios de la UPTC (Bernal, 2011; Bernal et al., 2020). A partir de estos estudios, ha sido posible documentar unidades de vivienda y enterramientos en el Cercado, así como la presencia de dos ocupaciones: Herrera y Muisca (Castillo, 1984; Pradilla, 2001; Pradilla et al., 1993).

Figura 1.
Ubicación del Cercado Grande de los Santuarios, Tunja, Boyacá



Fuente: elaboración propia, ArcGIS

La variabilidad mortuoria de los enterramientos en el sitio se ha interpretado como un reflejo de la organización sociopolítica de los grupos que ocuparon el Cercado y de los cambios que tuvieron las creencias religiosas desde el periodo Herrera hasta el Muisca Tardío (Argüello, 2020; Pradilla, 2001; Pradilla et al., 1993; Sánchez et al., 2023). Algunas investigaciones han utilizado los contextos funerarios para estudiar el surgimiento de la desigualdad social durante el periodo Herrera (Lemus, 2018). Otros estudios han abordado la especialización artesanal como evidencia de jerarquización y cambio social en el Cercado (Ramos, 2018). También, se ha analizado la relación entre la distribución espacial de las tumbas y las dinámicas de poder ejercidas por las élites (Félix, 2017); y, por último, se han utilizado indicadores de diferenciación social para explorar condiciones de vida de las personas sepultadas en el Cercado (Sánchez et al., 2023).

Teniendo en consideración lo anterior, se observa que se han realizado grandes aportes al entendimiento de las prácticas mortuorias del Cercado por medio de preguntas que han estado principalmente asociadas a los postulados e intereses de la nueva arqueología (Binford, 1971; Saxe, 1970). En ese sentido, se propone que existe un vacío que puede ser complementado por medio de un ejercicio investigativo que explore la dimensión emocional de las

BY-NC-SA

tumbas, como hacen las perspectivas contemporáneas de la arqueología funeraria (Tarlow & Nilsson-Stutz, 2013), al proponer que los enterramientos no son solo espejos que reflejan directamente la complejidad del grupo que los produjo y el rol que ocupó el muerto en la estructura social, sino que también son escenarios en los que es posible estudiar la agencia y las emociones de los vivos (Hodder, 1980, 1994; Nilsson-Stutz, 2003, 2016; Parker, 1999; Tarlow, 1999, 2000, 2012, 2023) a través de las acciones que realizaron por los muertos durante los ritos funerarios.

El estudio de la muerte en arqueología

Los ritos de la muerte y sus derivados materiales siempre han tenido un rol bastante significativo en las investigaciones arqueológicas (Chapman, 2003; Rakita et al., 2005). Los enterramientos han sido abordados desde diversas estructuras epistemológicas y metodologías que han permitido problematizar distintos aspectos asociados a la conmemoración de la muerte en el pasado.

Durante la primera mitad del siglo XX, los contextos funerarios fueron interpretados bajo las ideas del marco histórico-cultural o difusionista, en el que había un interés por explicar el cambio social como una consecuencia del contacto entre culturas (Childe, 1956). Debido a ello, las aproximaciones difusionistas estudiaban los contextos funerarios con el fin de argumentar que la variabilidad de las prácticas mortuorias era resultado de migraciones y la expansión de ideas y materiales desde un punto de origen hacia otros lugares del mundo (Childe, 1956).

Posteriormente, en los años sesenta, surgió la nueva arqueología o procesualismo. En este frente conceptual, el punto de partida fue el reconocimiento de la dimensión social de las prácticas mortuorias (Brown, 1971). Por primera vez, se propuso que los derivados materiales de la muerte ofrecían evidencias tanto de la complejidad y organización sociopolítica del grupo como del estatus y el rol del individuo en la estructura social de los vivos (Rakita et al., 2005). Se planteó que en la muerte se manifestaban las dimensiones de la *persona social:* el sexo, la edad, el rango en la posición social y la filiación dentro de una unidad social (Binford, 1971; Saxe, 1970). Y, en ese sentido, se argumentó que los contextos funerarios eran como espejos que reflejaban aspectos de la complejidad social de los grupos humanos del pasado y el rol ocupado por el muerto en el mundo de los vivos (Saxe, 1970; Binford, 1971).

Las contribuciones de la nueva arqueología fueron planteadas principalmente por Binford (1971) y Saxe (1970). De acuerdo con el programa Saxe/Binford (1970, 1971), la variabilidad de los contextos funerarios estaba determinada por las dimensiones de la persona social y el nivel de complejidad social del grupo. En consecuencia, en la medida en que la complejidad social de un grupo aumentaba, también lo hacía la complejidad de sus entierros (Binford, 1971; Rakita et al., 2005, p.4). Y, del mismo modo, entre mayor fuera el estatus del muerto, mayor sería la cantidad de bienes de tumba y la energía invertida por los vivos en el enterramiento (Rakita et al., 2005, p.4).

Otro aporte significativo a las reflexiones en torno a la *persona social* lo hizo Goodenough (2004) al plantear que una persona posee distintas identidades: algunas son relevantes para todas las interacciones sociales, mientras que otras no siempre son compatibles. Lo que hacen los seres humanos es escoger varias de sus identidades, todas las que puedan coexistir y sean relevantes según la ocasión y la necesidad de la interacción social, para crear una identidad compuesta. Este «compuesto de múltiples identidades que son seleccionadas como apropiadas para determinada interacción es lo que se conoce como la persona social» (Goodenough, 2004, p.7). En arqueología, este planteamiento se tradujo como una oportunidad para explorar las líneas de evidencia que permiten inferir cómo las identidades de las personas sociales pueden llegar a materializarse en el registro arqueológico.

Más adelante, durante la década de los años ochenta, la arqueología posprocesual, denominada «un enfoque rebelde» por algunos autores (Nilsson-Stutz, 2003, p.119), introdujo nuevos marcos teóricos al estudio de la muerte. Este frente conceptual hizo énfasis en los aspectos simbólicos, fenomenológicos y rituales de las prácticas mortuorias (Hodder, 1980, 1994; Parker, 1982, 1999) para argumentar que los contextos funerarios no solo debían ser vistos como un reflejo directo de la estructura social, debido a que en los ritos de la muerte los vivos podían enmascarar, manipular o renegociar las relaciones sociales, el estatus y la identidad del muerto (Carr, 1995; Hodder, 1980, 1994; Parker, 1982, 1999).

BY-NC-SA

Desde esta perspectiva, los ritos funerarios empezaron a ser vistos como «escenarios en los que el estatus y otras distinciones sociales podían ser negociadas, apropiadas y reapropiadas para transformar las relaciones de poder de la estructura social de los vivos» (Chapman, 2003, p. 7).

En la actualidad, la arqueología de la muerte ha ampliado las discusiones propuestas por las corrientes posprocesuales por medio de teorías sociales modernas, posmodernas y aportes conceptuales que provienen de la antropología, la filosofía, la lingüística, la sociología y la historia (Tarlow & Nilsson-Stutz, 2013). En particular, y en la mayoría de los casos, las perspectivas contemporáneas de la arqueología de la muerte se han consolidado a partir de planteamientos previos en los que se argumentó la necesidad de articular fuentes etnográficas y conceptos antropológicos con la investigación arqueológica (Binford, 1962).

Por lo anterior, la arqueología ha adoptado postulados que surgieron como consecuencia de transformaciones epistemológicas atravesadas por otras ciencias sociales, y, gracias a ello, se han generado nuevas aproximaciones e ideas que han permeado las interpretaciones del registro material. Esto ha permitido plantear nuevas preguntas de investigación y, en el caso particular de la arqueología funeraria, se han ampliado las perspectivas de análisis y el espectro interpretativo de los ritos de la muerte. Así, han surgido enfoques interesados en explorar la identidad (Fowler, 2013), las emociones (Félag fornleifafræðinga, 2022; Harris, 2010; Hill, 2013; Meskell, 1994; Tarlow, 1999, 2000, 2012, 2023), el paisaje (Ashmore, 2008; Ashmore & Knapp, 1999; Sørensen & Lumsden, 2016), la memoria (Kuijt, 2008; Van Dyke & Alcock, 2003), el tratamiento del cuerpo (Nilsson-Stutz, 2003, 2016, 2021, 2022; Nilsson-Stutz & Stutz, 2022; Ospina, 2019), el género y la teoría *queer* (Sofaer & Sørensen, 2013), entre otros.

En el caso del CGS, como se mencionó previamente, la mayoría de las investigaciones han seguido los postulados de la nueva arqueología para estudiar distintos aspectos relacionados con la desigualdad, la complejidad social y las condiciones sociopolíticas de las sociedades muiscas a través del análisis de la variabilidad mortuoria observada en los enterramientos (Félix, 2017; Lemus, 2018; Pradilla, 2001; Pradilla et al., 1993; Sánchez et al., 2023). No obstante, a la luz de los nuevos andamiajes conceptuales que han surgido en las últimas décadas, en este artículo se presenta una aproximación preliminar al estudio de los enterramientos del Cercado, desde la arqueología de las emociones, con el objetivo de explorar el rol de lo emotivo en las acciones que los vivos hicieron por los muertos durante los ritos funerarios.

La arqueología de las emociones

El surgimiento de la arqueología de las emociones es resultado de la influencia de teorías sociales modernas y posmodernas en la epistemología arqueológica (Nilsson-Stutz, 2003; Tarlow, 2012). Previamente, la arqueología se había resistido a explorar el estudio de las emociones, argumentando que, por ser elementos inmateriales, son aspectos incognoscibles a los que el arqueólogo no puede acceder por medio de la cultura material (Harris, 2009; Tarlow, 2000, 2012; Valverde, 2007). Esta postura estaba relacionada con la «escalera de inferencia» propuesta por Hawkes (1954), según la cual, mientras la arqueología podía utilizar la cultura material para inferir los aspectos asociados a la subsistencia, la tecnología y las economías de los grupos humanos del pasado, el nivel de dificultad aumentaba cuando se trataba de los elementos que se encontraban en la cima de la escalera, como lo emotivo, los sistemas ideológicos y las creencias (Tarlow, 2012).

En concordancia con lo anterior, intentar llegar hasta la parte más alta de esta escalera propuesta por Hawkes (1954) y preguntarse por las emociones no solo no tenía sentido para los marcos teóricos de la época, sino que era «una forma segura de caer» (Tarlow, 2012, p. 172). Hoy en día, la arqueología ha superado los primeros niveles de la escalera gracias al giro epistemológico que promovió el posprocesualismo (Hodder, 1980, 1994) y al desarrollo de nuevos andamiajes conceptuales y metodologías entre las décadas de los ochenta y los noventa. A partir de ello, se ha argumentado que la experiencia, las emociones, los sentimientos, las creencias y los significados también son objetos de estudio sobre los que la arqueología puede teorizar, de la misma manera que sucede con otros temas, como las estrategias de subsistencia, la organización social y las economías de las sociedades del pasado.

Este cambio de paradigma es denominado el «giro de las emociones» (Tarlow, 2012, p. 170) y constituye un

BY-NC-SA

fenómeno que no solo ha impactado el pensamiento arqueológico, sino que también se encuentra en otras ciencias sociales, como la historia (Matt, 2011; Pinch, 1995; Rosenwein, 2006, 2010; Stearns & Stearns, 1985; Wierzbicka, 2010), la antropología (Le Breton, 1999, 2013; Lutz & White, 1986), la psicología (Izard, 1971, 1977, 1991, 1992), la sociología (Stets & Turner, 2007) y la geografía (Davidson et al., 2005). En el caso específico de la arqueología, la literatura sobre las emociones aún es reciente y poco extensa. Las principales contribuciones han sido planteadas por Tarlow (1999, 2000, 2012, 2023), Meskell (1994), Harris (2009, 2010), Hill (2013), Nilsson-Stutz (2003, 2016) y Santos (2025).

En particular, se destacan los aportes de Sarah Tarlow (1997, 1998, 1999, 2000, 2012, 2023), la autora que habló por primera vez de la necesidad e importancia de pensar en una arqueología de las emociones y el afecto. Tarlow (2012) considera que «las emociones están en el núcleo de la experiencia humana, porque enriquecen nuestras acciones cotidianas y dan sentido a nuestros momentos más significativos» (p. 180). Su propuesta establece que la arqueología debe preocuparse por el estudio de las emociones, debido a que ignorar este componente es cerrar toda una dimensión de la experiencia humana que está necesariamente incrustada en la práctica social (Hill, 2013; Nilsson-Stutz, 2003; Tarlow, 2000, 2012, 2023).

Bajo esta perspectiva, la muerte, uno de los fenómenos socioculturales más representativos de la experiencia humana, adquiere un rol fundamental y se convierte en un tema central de la arqueología de las emociones (Tarlow, 2000, 2012). Los enterramientos presentan una oportunidad única para estudiar el dolor, la ansiedad, el miedo y todas las emociones que la muerte promovió entre los participantes de un ritual y que motivaron las acciones que los vivos realizaron en torno a los muertos en las prácticas mortuorias.

Teniendo lo anterior en consideración, este artículo se adhiere al paraguas conceptual que provee la arqueología de las emociones (Tarlow, 1999, 2000, 2012, 2023). Siguiendo esta línea, se espera contribuir a la arqueología del altiplano, al demostrar que las discusiones amparadas en estos marcos teóricos podrían abrir más posibilidades y horizontes de interpretación y construcción de datos para comprender aspectos aún inexplorados sobre las conductas rituales de las sociedades muiscas.

En las siguientes páginas se discutirán los resultados del análisis arqueotanatológico de tres enterramientos del Cercado y, a partir de ello, se expondrá la importancia de este protocolo para ampliar el espectro de interpretación de los restos materiales de la muerte, argumentando que el análisis pormenorizado de la cadena operatoria del rito funerario, que proporciona la arqueotanatología, permite problematizar la relación entre la experiencia emocional de los dolientes y el registro material de las prácticas mortuorias.

Materiales y métodos

La arqueotanatología es un protocolo que busca recuperar y documentar los derivados materiales de la muerte para explicar y reconstruir, en la medida de lo posible, las acciones prácticas que conforman la cadena operatoria de los ritos funerarios (Duday, 2009; Nilsson-Stutz, 2003; Ospina, 2019). Se trata de una aproximación, basada en un enfoque tafonómico, que utiliza dos principios: 1) la cronología relativa en la descomposición de las articulaciones, y 2) el espacio en el que ocurre la descomposición del cuerpo (Nilsson-Stutz, 2003; Ospina, 2019).

El primer principio divide las articulaciones del cuerpo humano en dos grupos: lábiles y persistentes. Las lábiles son las que más rápido se descomponen (Duday, 1990; Nilsson-Stutz, 2003; Ospina, 2019). En esta categoría se encuentran las falanges de los pies, los huesos de las manos, las vértebras cervicales, sin el atlas (C1), y la articulación costoesternal (Nilsson-Stutz, 2003; Ospina, 2019). En circunstancias normales, estas estructuras permanecen intactas entre unas semanas y unos pocos meses después de la muerte del individuo (Duday, 1990).

Por lo tanto, si un cuerpo es inhumado tardíamente, cuando ya ha desaparecido el tejido que mantiene unidas las articulaciones lábiles, es muy poco probable que estos huesos se encuentren en posición anatómica en el registro arqueológico. En cambio, si sucede lo contrario y el cuerpo es inhumado poco después de la muerte del individuo, por ejemplo, entre un día y algunas semanas, las articulaciones lábiles permanecen en conexión. Esto

BY-NC-SA

sucede porque cuando decaen los tejidos, si el cuerpo ya está inhumado, el sedimento se desplaza y mantiene los huesos en posición anatómica (Nilsson-Stutz, 2003).

En el segundo grupo, de articulaciones persistentes, se encuentran la atlantooccipital (atlas C1 + occipital), las de las vértebras lumbares, la vértebra L5 + sacro, sacro + coxales, fémur + acetábulo, las de los tarsos, las rodillas y los tobillos (Duday, 2009; Nilsson-Stutz, 2003; Ospina, 2019). En condiciones normales, estas estructuras tardan entre varios meses y años (1-3 años) en descomponerse y separarse (Ospina, 2019).

El segundo principio es el espacio en el que ocurre la descomposición del cuerpo. Estos espacios pueden ser «llenos o vacíos» (Blaizot, 2022; Duday, 1990, 2009). El primer caso se refiere a los contextos en los que el cuerpo es inhumado en contacto directo con el sedimento, como sucede, por ejemplo, en las tumbas de pozo, en las que el muerto es inmediatamente cubierto por la tierra (Ospina, 2019). En contraste, el segundo escenario se da en los enterramientos en los que el cuerpo no está en contacto directo con el sedimento, debido a que fue depositado en un contenedor (por ejemplo, un ataúd) que después se cubrió con tierra (Ospina, 2019). En este caso, cuando los tejidos blandos se descomponen, los huesos pierden su posición inicial, se desplazan en el interior del contenedor y se colapsan, porque no hay nada que los sostenga.

Siguiendo este razonamiento, para estudiar los espacios vacíos, Duday (1990, 2009) establece que la evidencia de descomposición en estos escenarios se encuentra basada en hechos «positivos»: *sí* hubo movimientos y *sí* hubo desplazamientos producidos por fuera del espacio inicial ocupado por el cuerpo. En cambio, en un espacio lleno la evidencia está basada en hechos «negativos»: *no* hubo movimientos y *no* hubo desplazamientos por fuera del volumen inicial ocupado por el cuerpo (Blaizot, 2022).

En los espacios vacíos hay dos variaciones. La primera se refiere a los espacios que existen desde el momento del ritual (por ejemplo, debido a la presencia de un ataúd en el que fue depositado el individuo), y la segunda se utiliza para describir los espacios que surgieron después de que el cuerpo fue inhumado, como resultado de la descomposición de materiales perecederos que hacían parte de los bienes de tumba o estaban sobre el cuerpo (Nilsson-Stutz, 2003). Este último espacio es denominado vacío secundario y representa un elemento central del análisis arqueotanatológico, porque permite «revelar lo invisible» (Blaizot, 2022; Ospina, 2019), es decir, da la posibilidad de pensar en todo lo que no se preserva en el registro arqueológico pero que en algún momento sí hizo parte de la historia del enterramiento y condicionó la posición del cuerpo.

El proceso de relleno por medio del sedimento puede ser inmediato *(i. e.*, *colmatage progressif)* o retardado *(i. e.*, *colmatage différé)* (Duday, 2009; Nilsson-Stutz, 2003; Ospina, 2019). En el primer caso, el reemplazo del tejido ocurre de forma inmediata y progresiva, cuando el cuerpo es dispuesto en un espacio lleno y está en contacto directo con la tierra, debido a que el sedimento no tiene ningún bloqueo y puede fluir para reemplazar el espacio vacío que se forma tan pronto decaen los tejidos. En cambio, el segundo caso ocurre si el cuerpo es depositado en un espacio vacío y no está de forma inmediata en contacto directo con la matriz de entierro; por ejemplo, si es dispuesto dentro de un ataúd, el sedimento no puede fluir y los huesos se desplazan considerablemente en el interior del contenedor (Ospina, 2019).

Por otra parte, la arquitectura del enterramiento puede generar un efecto pared en el espacio en el que ocurre el proceso de descomposición y decaimiento del cuerpo. Este proceso, también conocido como el *effet de parois*, sucede cuando algún elemento que se encuentra en la tumba, junto con el cuerpo, bloquea e impide el paso del sedimento. El efecto pared puede indicar la presencia de un soporte sobre el cual el cuerpo se inclinó mientras ocurrió la descomposición de los tejidos blandos (Nilsson-Stutz, 2003), y, del mismo modo, se puede dar si, por las características del enterramiento, el cuerpo es obligado a mantener cierta posición.

Desde el enfoque arqueotanatológico, la arquitectura del enterramiento también es utilizada para explicar la constricción de los esqueletos. Este es un fenómeno que se puede observar en la cintura escapular, a partir de la posición de las clavículas, las escápulas y las epífisis proximales de los húmeros (Duday, 2009; Ospina, 2019). En el caso de las clavículas, cuando estas se encuentran en posición vertical, con la epífisis acromial proyectada hacia arriba y la epífisis esternal rotada hacia abajo, es posible confirmar que se verticalizaron (Nilsson-Stutz,

BY-NC-SA

2003; Duday & Guillon, 2006; Ospina, 2019). Por su parte, cuando hay constricción del cuerpo, la epífisis proximal del húmero se proyecta hacia arriba y se mantiene articulada con la fosa glenoidea de la escápula. Esta posición de los huesos se relaciona con dos situaciones: la primera es que la tumba en la que se depositó el cuerpo era muy estrecha, y la segunda es que el cuerpo fue amarrado o envuelto.

Para evaluar cuál de los escenarios explica determinado enterramiento, es necesario revisar la arquitectura del contexto funerario. Si se trata de una tumba amplia en la que se observa constricción en la cintura escapular o en el esqueleto apendicular, se puede inferir que el cuerpo fue amarrado o amortajado y eso fue lo que provocó su constricción. Por otro lado, cuando se trata de una tumba estrecha, o cuando el efecto de constricción afecta únicamente un lado del cuerpo, lo más probable es que la disposición de los huesos se deba al tamaño de la tumba y a una presión particular que la arquitectura del enterramiento ejerció en el lado del cuerpo que se ve más afectado (Ospina, 2019).

El análisis arqueotanatológico también considera la distinción entre entierros primarios, secundarios y de episodios múltiples. Se habla del primer caso cuando todo el proceso de descomposición de los tejidos blandos ocurre dentro del mismo contexto (Boulestin, 2022; Duday, 2009; Ospina, 2019). Por otro lado, el entierro secundario corresponde a la inhumación de los restos óseos que se hizo cuando los elementos esqueléticos se encontraban «parcial o completamente desarticulados» (Boulestin, 2022, p. 52). Esto quiere decir que los restos humanos son manipulados en dos ocasiones: primero, cuando el cuerpo es depositado en una tumba temporal, en la que ocurre el proceso de descomposición de los tejidos blandos de forma parcial o total; y, segundo, cuando el cadáver es exhumado y trasladado, después de un tiempo, a su tumba definitiva (Ospina, 2019). En ese sentido, aunque estos entierros son la tumba en la que finalmente quedan los restos humanos, no es posible observar los productos de la descomposición, porque el proceso de decaimiento de los tejidos no ocurrió ahí (Duday, 2009; Ospina, 2019).

Por último, se habla de entierros de episodios múltiples cuando hay un contexto en el que se inhumó un cuerpo y, tiempo después, se abrió el enterramiento nuevamente para extraer elementos esqueléticos o agregar un nuevo cuerpo a la tumba. Estos entierros son contextos que permiten identificar manipulaciones póstumas realizadas por los vivos de manera intencional cuando revisitaron y reabrieron las tumbas para sustraer o depositar nuevos elementos (Ospina, 2019).

En este artículo se presentan los resultados del análisis arqueotanatológico realizado en tres enterramientos del Cercado Grande de los Santuarios que fueron excavados por el Área de Arqueología de Inerco (tabla 1), con el objetivo de ejecutar el Plan de Manejo Arqueológico para la construcción del edificio de laboratorios de la Facultad de Ingeniería de la UPTC. Las labores de excavación iniciaron el 18 de septiembre del 2019 y terminaron el 25 de noviembre del 2020.

Para hacer el análisis arqueotanatológico de las tumbas, se tuvo acceso al registro fotográfico de las excavaciones, los dibujos de campo, el informe preliminar de Inerco y una base de datos, proporcionada por la UPTC, en la que se consolidaron los resultados obtenidos en los análisis bioarqueológicos y osteográficos de los restos óseos humanos encontrados en los enterramientos.

En particular, se utilizó la información obtenida por Inerco con respecto al perfil biológico de los individuos, así como los datos sobre la arquitectura y la forma de las tumbas. Del mismo modo, se tuvo en consideración el informe preliminar de Inerco (Santa, 2022) para estimar una cronología relativa de las tumbas y proponer que están asociadas al periodo Muisca Tardío (1000-1550 d. C.). Esta afirmación se basa en el hecho de que la mayor cantidad de material cerámico corresponde a los periodos Tardío y Colonial, mientras los periodos Herrera y Muisca Temprano tienen una menor representatividad en el área excavada por la UPTC e Inerco (Santa, 2022).

La selección de los tres enterramientos se hizo teniendo en consideración los siguientes criterios: la presencia de bienes de tumba, el estado de conservación de los restos óseos humanos (entre 50-75 % o 75-100 %) y la calidad del registro fotográfico. Este último criterio fue el más importante, debido a que, al no haber participado en las excavaciones y los análisis de laboratorio, las fotografías de las tumbas se convirtieron en la principal fuente para

BY-NC-SA

generar una aproximación a la cadena operatoria de los ritos funerarios.

Tabla 1.
Enterramientos funerarios seleccionados para realizar el análisis arqueotanatológico

Corte	Cuadrícula	Rasgo	Enterramiento	Individuo
5	M4	126	68	76
5	N3	121	28	33
1	I5	39	4	8

Fuente: Inerco-UPTC

El análisis arqueotanatológico se realizó a partir de los siguientes criterios: la naturaleza de los enterramientos: primario, secundario o de episodios múltiples; la posición inicial del cuerpo; el espacio de descomposición: lleno o vacío; la cronología relativa de la inhumación del cuerpo; la arquitectura del enterramiento; los espacios vacíos secundarios y las manipulaciones posdeposicionales.

Declaración de aspectos éticos

En esta investigación se utilizaron el registro fotográfico de las tumbas proporcionado por la UPTC y los resultados de los análisis bioarqueológicos y osteográficos obtenidos por Inerco. Adicionalmente, se consultó en el laboratorio de la UPTC el material óseo recuperado durante el trabajo de campo; específicamente, los elementos anatómicos asociados a los individuos de los enterramientos en los que se realizó el análisis arqueotanatológico. Para ello, se adoptaron las medidas y protocolos asociados al trabajo con restos óseos humanos. La aproximación al laboratorio se hizo siguiendo el código de ética y los estándares establecidos por la Asociación Británica de Antropología Biológica y Osteoarqueología y el *World Archaeological Congress* (Acuerdo de Vermillion, 1989; Mitchell & Brickley, 2017).

Las fotografías incluidas en este documento se adjuntan con el objetivo de exponer el análisis arqueotanatológico realizado en los enterramientos. Su presencia en el texto tiene un fin completamente académico y, por lo tanto, se recomienda que su difusión y divulgación se haga desde un lugar de respeto por los individuos que aparecen en ellas.

Adicionalmente, esta investigación se hizo teniendo en consideración que los restos humanos son únicos entre los materiales arqueológicos debido a que, al ser el elemento físico de un individuo del pasado que se preserva y permanece en el presente, hay un tipo de «humanidad compartida» (Scarre, 2013, p. 979) entre el arqueólogo y los huesos que debe promover el manejo de estos materiales con el respeto y la dignidad que en todos los casos se encuentra vinculada al trabajo con seres humanos. Esto es particularmente significativo en una investigación sobre muerte y emociones, porque el reconocimiento de la vulnerabilidad de la experiencia humana debe ser el punto de partida para comprender que los individuos que la arqueología excava en los contextos funerarios, en algún momento, tuvieron unos dolientes que sintieron algo hacia ellos y expresaron sus emociones por medio de las acciones que realizaron durante el ritual funerario.

Resultados

El protocolo arqueotanatológico permitió, primero, explorar cómo el rito funerario es el escenario en el que los vivos reaccionan ante la pérdida del ser social por medio del tratamiento que dan al cuerpo del muerto; y segundo, estudiar la forma en que las emociones motivaron las acciones que los dolientes realizaron en torno al cuerpo durante el desarrollo de las prácticas mortuorias. A continuación, se presentan los resultados más relevantes del análisis.

Enterramiento 68/individuo 76

La tumba 68 se encontró en el corte 5, cuadrícula M4, rasgo 126. El enterramiento corresponde a la inhumación de un individuo de sexo femenino de 45-50 años (Inerco-UPTC, 2022), cuya tumba fue hallada entre 10 cm y 20 cm de profundidad (figura 2). Se trata de un depósito individual y de tipo primario, lo que indica que el cuerpo fue inhumado poco después de su muerte y que en este contexto ocurrió todo el proceso de descomposición de los tejidos. Para determinar el carácter primario del enterramiento, se tuvo en cuenta que toda la estructura esquelética se encuentra en estado de integridad anatómica. Esto sugiere que el cuerpo fue depositado en su tumba final y definitiva poco después del fallecimiento de la persona.

El cuerpo fue orientado de norte a occidente y dispuesto en posición decúbito lateral izquierdo con las extremidades superiores e inferiores flexionadas. Se

BY-NC-SA

determinó que el individuo fue sepultado en un espacio lleno, en el que debió quedar en contacto directo con el sedimento en el momento de la inhumación. Esto quiere decir que el cuerpo fue dispuesto en una tumba en la que el sedimento pudo fluir para reemplazar los espacios vacíos que se generaron cuando ocurrió el proceso de descomposición y decaimiento de los tejidos blandos. De ese modo, los huesos lograron mantenerse en posición anatómica y no se desplazaron durante la historia tafonómica del enterramiento. Se propone que se trata de una inhumación primaria sin disturbaciones póstumas de tipo antrópico, debido a que no se detectó ninguna manipulación posdeposicional.

La arquitectura de la tumba es un elemento que afectó la posición final del cuerpo. Se observa hipercontracción de todas las extremidades que componen el esqueleto apendicular, verticalización de la cintura escapular (*i. e.*, clavícula y escápula) y proyección de la epífisis proximal del húmero hacia arriba, lo cual se puede explicar por el efecto pared. Cabe recordar que, en arqueotanatología, este proceso ocurre si un elemento que se encuentra en la tumba bloquea e impide el paso del sedimento, o si el enterramiento es demasiado estrecho y los huesos no tienen hacia dónde desplazarse cuando sucede el proceso de descomposición de los tejidos.

Así, en la tumba del individuo 76 se pueden considerar las dos posibilidades: por una parte, en la región anterior del cuerpo se produjo el efecto mencionado debido a la presencia de cuatro vasijas cerámicas que actuaron como pared y detuvieron el desplazamiento de los huesos (figuras 3 [panel derecho], 4 y 5). Por otra parte, también hay un efecto pared generado por la arquitectura de la tumba en la región posterior del cuerpo (panel izquierdo de la figura 3), que promovió la verticalización de la cintura escapular y la proyección del húmero derecho.

Figura 2.
Individuo 76, enterramiento 68

Fuente: Inerco-UPTC (2022)

BY-NC-SA

Figura 3.
Efectos pared en el enterramiento 68, individuo 76

Fuente: Inerco-UPTC (2022)

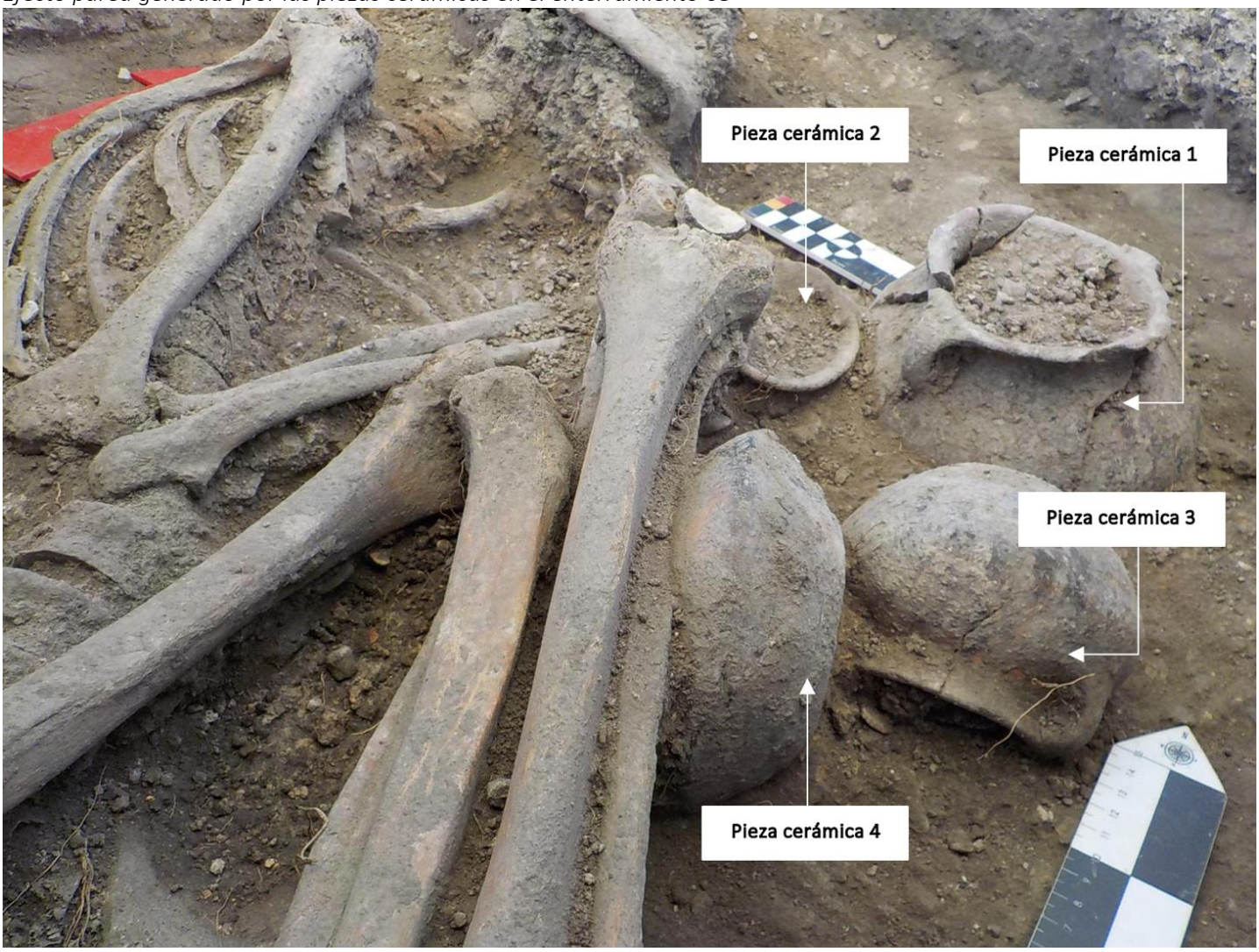
Figura 4.
Efectos pared en el enterramiento 68, individuo 76

Fuente: Inerco-UPTC (2022)

Se registraron siete bienes de tumba asociados al individuo 76 (tabla 2): cuatro vasijas cerámicas, un collar de cuentas con un colgante de concha, otra concha y un fragmento de metal, posiblemente tumbaga. El colgante se encontró en el interior de una de las vasijas durante las labores de limpieza y restauración de la pieza; la segunda concha también se halló en una vasija; por último, en la tercera vasija se documentó un fragmento de metal durante la microexcavación de la cerámica (Otero, 2023; figura 5). En la figura 6 se presenta una reconstrucción hipotética de cómo pudo verse la tumba en el momento del rito funerario.

BY-NC-SA

Figura 5.
Efecto pared generado por las piezas cerámicas en el enterramiento 68



Fuente: Inerco-UPTC (2022)

Tabla 2.
Bienes de tumba del individuo 76, enterramiento 68

Número de elemento	Elemento	Ubicación del elemento	Fotografía
1	Pieza cerámica	La vasija está a la altura del cúbito y el radio izquierdo	

BY-NC-SA

2	Pieza cerámica	La vasija está a la altura del cúbito y el radio izquierdo, sosteniendo la epífisis distal del fémur, la rótula y la epífisis proximal de la tibia izquierda	
3	Pieza cerámica	La vasija está a la altura de la porción proximal de la tibia izquierda, hacia el sur de la vasija 1	
4	Pieza cerámica	La vasija está en contacto con los restos óseos, sosteniendo la tibia izquierda	
5	Collar de cuentas con colgante de concha	En el interior de la pieza cerámica 1	
6	Concha	En el interior de la pieza cerámica 3	
7	Fragmento de metal	En el interior de la pieza cerámica 2	

Fuente: taller de cerámica (2022-2023), Facultad de Estudios del Patrimonio Cultural, Universidad Externado de Colombia

BY-NC-SA

Figura 6.

Reconstrucción hipotética de cómo pudo haberse visto el enterramiento durante el rito funerario, vista en planta de la tumba

Fuente: Ilustración realizada por Diana Vélez

Enterramiento 28/individuo 33

La tumba 28 se encontró entre los 30-40 cm de profundidad, en el corte 5, cuadrícula N3, rasgo 121. Se trata de un individuo de sexo femenino de 40-44 años (Inerco-UPTC, 2022) que fue inhumado en un depósito individual y de tipo primario poco después de su muerte y en estado de integridad anatómica (figura 7). El cuerpo fue dispuesto en posición decúbito lateral izquierdo con las extremidades inferiores y superiores flexionadas. No se encontraron evidencias de lajas ni estructuras internas adicionales; por lo tanto, se propone que el cuerpo debe haber sido sepultado por los dolientes y posteriormente cubierto por el sedimento que se utilizó para cerrar la tumba, de manera que quedó en contacto directo con la tierra. En estas condiciones, se dio un proceso de c*olmatage progressif*, o relleno inmediato, en donde el sedimento se desplazó para ocupar el espacio de los tejidos y evitó el desplazamiento de los huesos.

La afirmación anterior explica adecuadamente el estado general de todo el conjunto óseo, a excepción de los pies. En esta región hay una anomalía debido a que los huesos no se encuentran en la posición anatómica que deberían tener para un cuerpo que fue inhumado en decúbito lateral izquierdo con las extremidades flexionadas. Lo que muestra la figura 8 es que los pies del individuo 33 se encuentran hiperflexionados hacia el eje medial del cuerpo, y los metatarsos y las falanges están apuntando hacia la epífisis proximal del fémur derecho. Para abordar esta irregularidad, se estructuraron dos hipótesis que parten de la misma premisa: el cuerpo fue inhumado en una tumba demasiado estrecha que llevó a los dolientes a acomodar los pies en una posición distinta a la anatómica, con el objetivo de hacerlos «encajar» dentro del espacio disponible en el enterramiento.

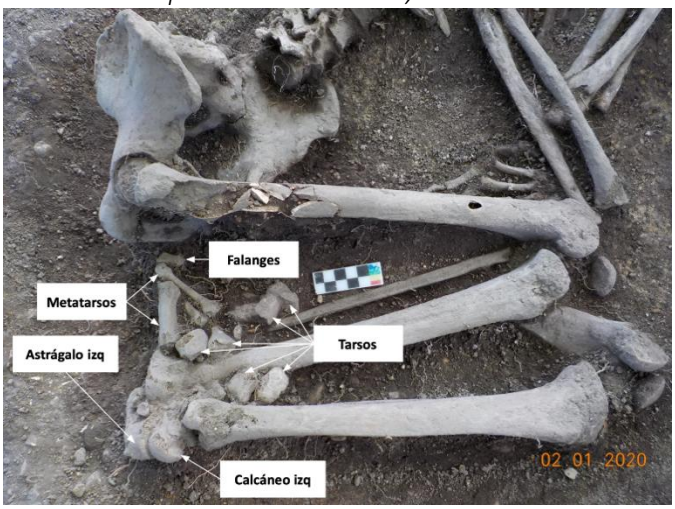
Figura 7.

Individuo 33, enterramiento 28

Fuente: Inerco-UPTC (2022)

Figura 8.

Huesos de los pies del individuo 33, enterramiento 28



Fuente: Inerco-UPTC (2022)

BY-NC-SA

Hipótesis 1

Primero, se propone que la posición final de los huesos de los pies del individuo 33 es consecuencia de acciones realizadas durante las prácticas mortuorias. Debido a que la tumba 28 es estrecha, se plantea que el límite inferior del enterramiento generó un efecto pared que sirvió para apoyar el pie y mantenerlo en la posición flexionada en la que lo acomodaron los dolientes. Desde esta perspectiva, los participantes del rito debieron doblar el pie de la mujer para que todo el cuerpo quedara recogido en el interior de la tumba, y el borde del enterramiento fue lo que mantuvo esta posición al actuar como una pared que obligó al pie a permanecer flexionado (figura 9).

Figura 9.

Hipótesis 1: efecto pared ocasionado por el tamaño de la tumba

Fuente: Inerco-UPTC (2022)

Hipótesis 2

La segunda posibilidad es que la posición final de los huesos de los pies no solo se mantuvo por el efecto pared generado por el tamaño del enterramiento, sino también porque los participantes del rito envolvieron y amarraron los pies con una mortaja para obligarlos a permanecer flexionados y, de ese modo, lograr que todo el cuerpo quedara recogido dentro de la tumba. Un indicador que apoya esta hipótesis es el patrón de distribución irregular que tienen los huesos de los pies: cuando un segmento es amortajado con un material duradero, este evita que el cuerpo quede en contacto de forma inmediata con el sedimento, lo que crea un espacio vacío secundario que lleva a los huesos a entrar en desequilibrio y hace que se desplacen de forma irregular dentro de la mortaja.

En suma, los dolientes pudieron amortajar los pies de la mujer para obligarlos a permanecer flexionados y hacer que «encajaran» en el espacio disponible en la tumba. La mortaja bloqueó el paso del sedimento mientras tuvo lugar toda la descomposición de los tejidos blandos y, en consecuencia, los huesos de los pies se movieron y desplazaron en el interior de la mortaja, creando el patrón que presenta la figura 8, donde se puede observar que los elementos óseos se encuentran en una posición irregular que no es anatómica.

Figura 10.

Reconstrucción hipotética de cómo pudo verse la tumba en el rito funerario, vista en planta del enterramiento

Fuente: Ilustración realizada por Diana Vélez

Para analizar la posición final del cuerpo en el entierro 28, es importante considerar los fenómenos cadavéricos tempranos: *algor mortis*, *livor mortis* y *rigor mortis.* En particular, esta última fase, también denominada rigor cadavérico, es muy significativa para este enterramiento, porque podría proporcionar información con respecto al tiempo que transcurrió entre la muerte del individuo y su inhumación.

BY-NC-SA

Debido a que el entierro es primario, se consideran dos posibilidades: primero, como el *rigor mortis* se presenta luego de las tres primeras horas de la muerte de un individuo (Ospina, 2019), es posible que el cuerpo haya sido sepultado justo después de su muerte, cuando no había iniciado la fase de rigor cadavérico y todavía era posible flexionar las extremidades. En contraste, una segunda alternativa plantea que la inhumación se realizó entre uno y cuatro días después del fallecimiento de la persona, una vez concluida la fase de rigor cadavérico y cuando las extremidades del esqueleto apendicular podían ser flexionadas nuevamente (Nilsson-Stutz, 2003; Ospina, 2019).

Con la segunda hipótesis queda abierta la posibilidad de que los vivos hayan realizado prácticas relacionadas con el tratamiento del cuerpo y su preparación para el rito, antes de sepultarlo, durante el intervalo de uno a cuatro días. De ser así, el muerto habría sido inhumado después de la fase de *rigor mortis*, cuando el cuerpo del individuo alcanzó una relajación muscular generalizada que facilitó la hiperflexión de las extremidades que componen el esqueleto apendicular inferior (figura 11).

En ese sentido, la posición en la que se encontraron los huesos de los pies puede haber sido apoyada por un efecto pared, generado por la arquitectura de la tumba o por la presencia de una mortaja, o puede haber sido consecuencia de la relajación que atraviesa toda la estructura muscular durante los cambios *post mortem* del cuerpo. Esto explicaría por qué hay un espacio disponible hacia el occidente de la tumba, en donde también se habría podido ubicar el cuerpo para evitar el efecto pared y la hiperflexión de los pies. Si el cuerpo se sepultó antes de que iniciara la fase de *rigor mortis* o después de que hubiera terminado, es posible que los vivos flexionaran los pies, debido a que los músculos cedieron y adoptaron esta posición.

Se registraron dos bienes de tumba asociados al individuo 33 (tabla 3): una copa cerámica y un colgante de concha. La primera estaba ubicada hacia el occidente de la tumba, y el segundo debió estar en el cuello de la mujer, debido a que el fragmento de concha se encontró entre las vértebras cervicales. Fue posible inferir que la concha hacía parte de un colgante gracias a la presencia de dos orificios de suspensión en el fragmento. Por lo demás, no se detectaron manipulaciones póstumas en el enterramiento. La figura 10 presenta una ilustración que reconstruye hipotéticamente cómo pudo verse la tumba del individuo 33 durante el rito funerario, según el escenario propuesto en la hipótesis 2.

Tabla 3.
Bienes de tumba del individuo 33, enterramiento 28

Número de elemento	Elemento	Ubicación del elemento	Fotografía
1	Copa de cerámica	Occidente de la tumba, frente a la porción posterior de la sutura sagital	
2	Colgante de concha	Entre las vértebras cervicales	

Fuente: fotografías tomadas por la autora en la Universidad pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC)

BY-NC-SA

Enterramiento 4/individuo 8

La tumba 4 se encontró en el corte 1, cuadrícula I5, rasgo 39. El enterramiento corresponde a la inhumación de un individuo de sexo femenino de 4 años (Inerco-UPTC, 2022), cuya tumba fue hallada entre 90-100 cm de profundidad (figura 11). Se trata de un depósito individual y de tipo primario, en donde el cuerpo fue inhumado en posición sedente y dentro de un espacio lleno, en el que ocurrió todo el proceso de descomposición de los tejidos. Para determinar esto se tuvieron en consideración dos elementos: el primero es el patrón de dispersión regular en el que se encuentran los huesos de las costillas, y el segundo es el estado de conexión de los huesos de la columna vertebral. Aquí se propone que el sedimento fluyó cuando se descompuso el tejido blando y, gracias a eso, se conservó la articulación de las vértebras (figura 12).

La tumba se detectó a 30 cm de profundidad. Se trata de una fosa simple, de forma circular, que cuenta con 45 cm de largo y 45 cm de ancho. Por lo demás, no se encontró ninguna estructura interna adicional. Sin embargo, sí se documentó la presencia de dos lajas en el entierro. Por lo tanto, se propone que primero fue sepultado el cuerpo de la niña; después, los dolientes llenaron la fosa de tierra; y por último, estas mismas personas se encargaron de cubrir la tumba con dos lajas. Al iniciar las labores de excavación, se observó que una de las lajas estaba cubriendo la tumba, mientras que la otra estaba dentro del entierro. Es posible que esto haya sucedido porque en algún momento de la historia del enterramiento una de las lajas colapsó y la otra permaneció cubriendo la tumba (figura 13)

Figura 11.
Individuo 8, enterramiento 4

Fuente: Inerco-UPTC (2022)

Además, el cuerpo fue inhumado junto a dos vasijas cerámicas que componen los bienes de tumba (figura 14). Ninguna de ellas estaba completa (tabla 4), y es probable que se hayan fragmentado como consecuencia de los procesos tafonómicos que afectaron el enterramiento después de que este fue cerrado; de ese modo, se puede pensar, por ejemplo, que la presión ejercida por el peso de las lajas promovió fisuras en las piezas cerámicas que ocasionaron su quiebre.

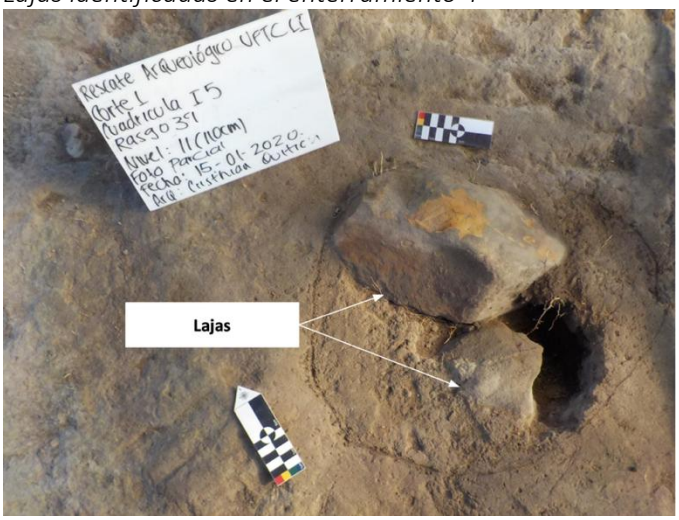
BY-NC-SA

Por otro lado, debido a que los fragmentos cerámicos parecen estar distribuidos en toda la fosa, también es posible que desde el momento del rito funerario las vasijas estuvieran rotas y que los dolientes hubieran decidido depositar las distintas secciones en la tumba junto al cuerpo de la niña. Para explorar esta segunda alternativa, se podría realizar un análisis de las fracturas y pastas cerámicas, con el objetivo de identificar si las piezas fueron puestas intencionalmente en el entierro o si su fragmentación fue consecuencia de procesos tafonómicos.

Figura 12.
Vértebras y cintura pélvica, individuo 8, enterramiento 4

Fuente: Inerco-UPTC (2022)

Figura 13.
Lajas identificadas en el enterramiento 4

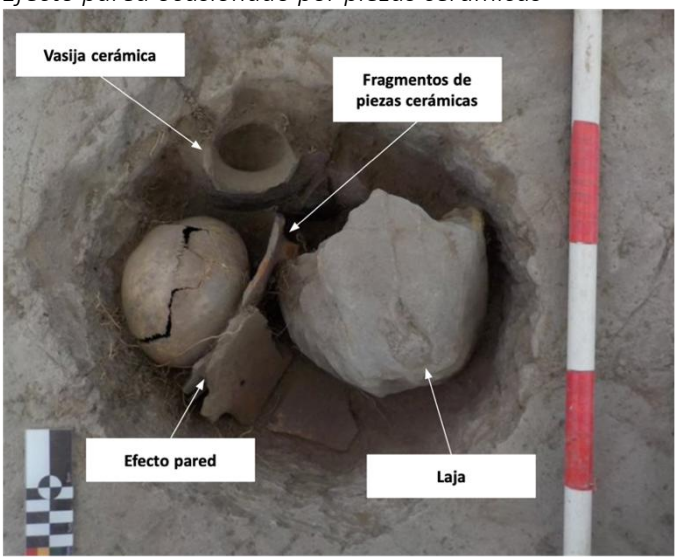


Fuente: Inerco-UPTC (2022)

Además, se observa que el fémur, la tibia y el peroné izquierdos se encuentran articulados, con una apariencia constreñida y manteniendo la posición que debió tener la pierna cuando el cuerpo de la niña fue inhumado en posición sedente en la tumba. En contraste, se propone que los huesos de la pierna derecha colapsaron durante el proceso de descomposición de los tejidos blandos, debido a que cayeron hacia la porción medial del cuerpo; específicamente, hacia la región anatómica de la caja torácica (figura 15).

Para explicar la anterior conclusión, hay que recordar que uno de los principios del análisis arqueotanatológico establece que cuando solo hay constricción en un lado del cuerpo se debe a la arquitectura de la tumba (Duday, 2009). En ese sentido, es probable que la fosa en la que fue inhumada la niña hubiera sido más estrecha en el lado izquierdo que en el derecho y, en consecuencia, cuando se dio el decaimiento de los tejidos, la pared izquierda de la tumba quedó en contacto con la pierna izquierda y ejerció una presión bilateral que la mantuvo constreñida y articulada. En cambio, la pierna derecha no quedó en contacto con la pared de la tumba debido a que en este lado la fosa era más amplia; así, no hubo nada que sostuviera los huesos cuando se descompusieron los tejidos y, por lo tanto, los elementos óseos colapsaron hacia el interior de la caja torácica.

Figura 14.
Efecto pared ocasionado por piezas cerámicas



Fuente: Inerco-UPTC (2022)

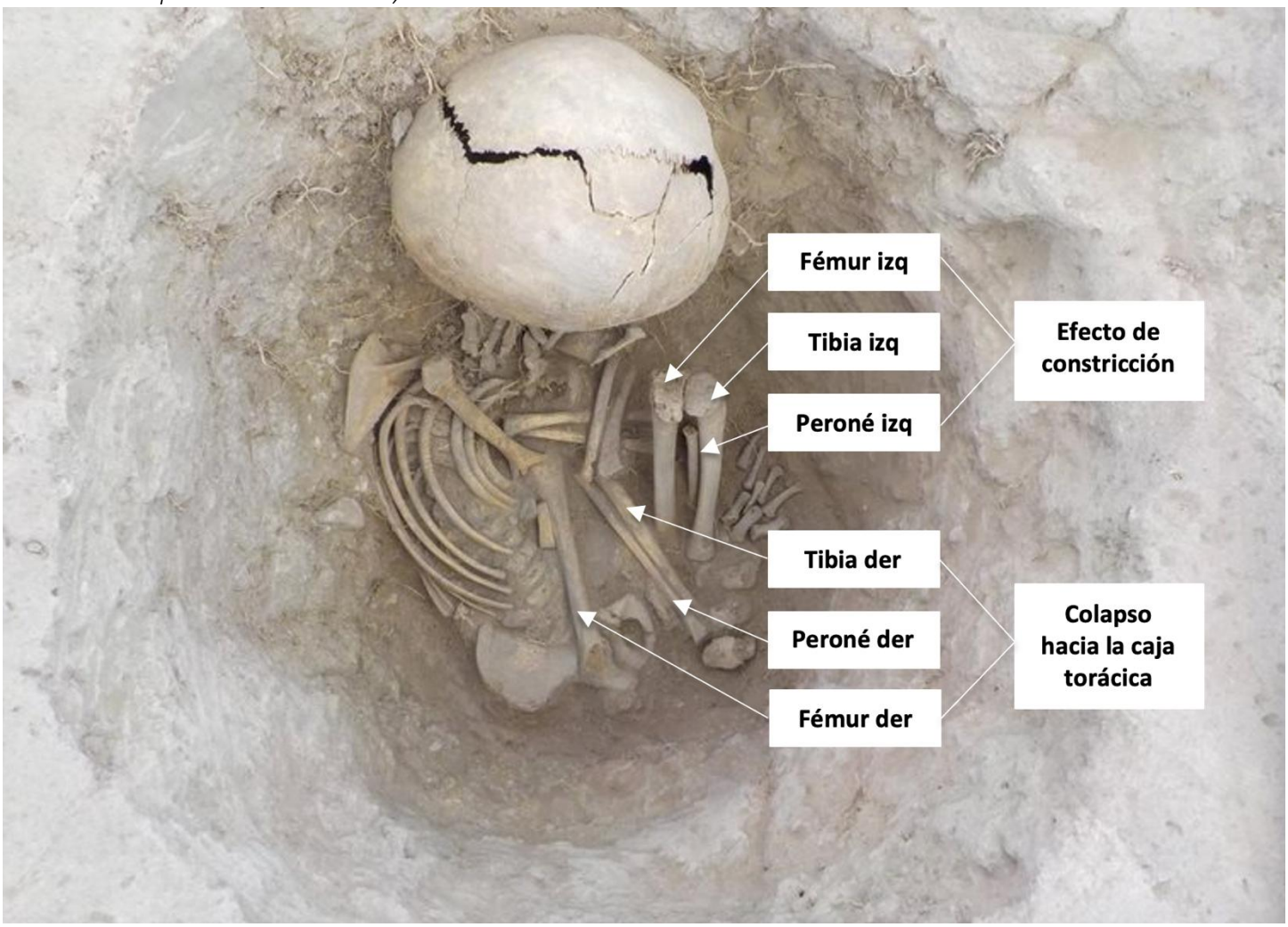
Finalmente, también es preciso considerar el efecto pared generado por los fragmentos cerámicos (figura 14).

BY-NC-SA

Al respecto, se debe tener en consideración que, cuando un cuerpo es inhumado en posición sedente, suele haber una rotación de la cabeza. En un primer momento, si las vértebras cervicales todavía se encuentran conexión, la cabeza debería mantener su posición inicial y orientación anatómica; sin embargo, cuando el tejido se descompone y decae, la cabeza necesariamente se va a rotar hacia alguno de los lados de la tumba debido a la forma esférica que tiene el cráneo, en particular en el occipital (Ospina, 2019).

En consecuencia, lo que se espera observar cuando un cuerpo se sepulta sentado es que las vértebras cervicales forman un arco que a veces involucra también algunas vértebras torácicas. Esta disposición indica que el cuello se flexionó hacia adelante cuando se descompusieron los tejidos, dirigiendo la cabeza hacia el esternón. En el registro arqueológico, estos movimientos se traducen en la caída y el colapso del cráneo (Nilsson-Stutz, 2003).

Figura 15.
Posición de las piernas del individuo 8, enterramiento 4



Fuente: Inerco-UPTC (2022)

Teniendo en cuenta lo anterior, lo que se ve en el caso del individuo 8 es que, aunque sí se formó el arco entre las vértebras cervicales y algunas torácicas (figura 16), el cráneo no se rotó ni cayó hacia adelante; por el contrario, se mantuvo en la posición en la que probablemente estaba la cabeza de la niña cuando fue sepultada en el enterramiento. Para explicar lo anterior, se propone que los fragmentos cerámicos generaron un efecto pared que

BY-NC-SA

detuvo el desplazamiento del cráneo y también impidió su colapso.

Siguiendo este razonamiento, la cerámica actuó como un soporte que bloqueó el movimiento de la cabeza, lo que significa que, si estas piezas no hubiesen estado en la tumba, se esperaría encontrar el cráneo colapsado y ubicado entre los huesos de las piernas de la niña. Por otra parte, no se detectaron manipulaciones póstumas, lo que indica que se trata de una inhumación primaria sin disturbaciones posdeposicionales llevadas a cabo por los dolientes. En la figura 17 se presenta una reconstrucción hipotética de cómo pudo verse la tumba del individuo 8 durante el rito funerario.

Figura 16.
Arco formado por las vértebras cervicales y torácicas del individuo 8

Fuente: Inerco-UPTC (2022)

Tabla 4.
Bienes de tumba del individuo 8, enterramiento 4

Número de elemento	Elemento	Ubicación del elemento	Fotografía
1	Fragmentos de vasija cerámica 1	En toda la tumba	
2	Fragmentos de vasija cerámica 2	Junto al cráneo y en toda la tumba	

Fuente: fotografías tomadas por la autora en la Universidad pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC)

BY-NC-SA

Figura 17.
Reconstrucción hipotética de cómo pudo verse la tumba durante el ritual funerario, corte lateral del enterramiento

Fuente: Ilustración realizada por Diana Vélez

Discusión

En el análisis arqueotanatológico de los contextos funerarios del CGS, el patrón que se identificó con mayor claridad es la inhumación primaria de los individuos. Siguiendo los postulados de la arqueología de las emociones, se propone que esto podría estar relacionado con la voluntad de los vivos de no querer interactuar nuevamente con el cuerpo después de que este iniciaba su proceso de descomposición, a diferencia de lo que sucede, por ejemplo, cuando hay entierros secundarios o de episodios múltiples, en donde se observa que los dolientes sí decidieron interactuar con los cuerpos en estado de descomposición (Hertz, 1960; Kuijt, 2008).

Desde esta perspectiva, se propone que las sociedades muiscas del Cercado escogieron inhumar a sus muertos

BY-NC-SA

en depósitos primarios, porque no estaban interesadas en interactuar con los cuerpos de los muertos cuando estos ya habían iniciado el proceso de decaimiento de los tejidos, que iba a alterar por completo la apariencia física del individuo y también el recuerdo que los vivos tenían de él. Es decir, los dolientes querían evitar ver el cuerpo en descomposición, debido a que esto podía generarles emociones de dolor, ansiedad e incluso miedo.

Aquí se habla de dolor porque el cuerpo en estado de descomposición es la materialidad que le muestra y le recuerda al grupo que la persona murió y que no hay nada que se pueda hacer para cambiar esa situación. El cuerpo es un recordatorio constante para los vivos de la pérdida de un ser social y, en ese sentido, es posible que, después de inhumar al individuo, la voluntad de los dolientes hubiera sido no interactuar nuevamente con él porque ver sus restos les dolía: les recordaba que la persona había muerto y que ya no era nada de lo que había sido mientras había existido en el mundo de los vivos. Esto sugiere que los participantes del rito funerario no estaban interesados en manipular un cuerpo en descomposición que había representado a un ser social con el que habían construido relaciones y con el que también habían sostenido lazos emocionales durante su existencia.

Por otro lado, cabe suponer que los vivos evitaran tener un segundo encuentro con el cuerpo porque verlo decaer podía generar ansiedad y llevarlos a un momento de antiestructura (Turner, 1969), en el que debían atravesar una experiencia emocional intensa al decidir cómo lidiar con la transformación inevitable de la apariencia física de esa persona. Esta posibilidad no quiere decir que los dolientes no hicieran visitas póstumas a las tumbas; por el contrario, es muy probable que esto sí sucediera. Lo que se propone es que estas visitas no incluían manipulaciones posdeposicionales en las que los vivos tuvieran que interactuar con los cadáveres en estado de descomposición y reducción esquelética. Este hallazgo surge del análisis arqueotanatológico (ver individuos 76, 33 y 8), a partir del cual se pudo identificar que los cuerpos eran dispuestos en su contexto final y también definitivo, en donde sucedía todo el proceso de descomposición sin intervenciones póstumas antrópicas.

Por último, el miedo es una emoción que también permite interpretar el patrón de los enterramientos primarios, porque da la posibilidad de problematizar lo que pueden llegar a sentir los vivos al ver un cuerpo decadente, recibir un recordatorio de la fragilidad de la vida y tener que lidiar con la idea de su propia mortalidad. Desde esta perspectiva, es probable que los dolientes también sintieran temor al tener que enfrentarse al cuerpo en estado de descomposición y recordar que, en algún momento, después de sus muertes, sus cuerpos también iban a atravesar el mismo proceso.

En suma, se puede proponer que no había un segundo encuentro con el muerto en los ritos funerarios realizados en el Cercado porque la imagen del cuerpo evocaba recuerdos y promovía el dolor entre los vivos. Esto no quiere decir que no ver el cuerpo fuera igual a no recordarlo; la propuesta es que el recuerdo de la persona debía ser mucho más intenso y doloroso en una situación en la que los dolientes tuvieran que reabrir la tumba y lidiar nuevamente con todas las emociones que generaba ver los restos humanos.

El esqueleto de los datos bajo el músculo y la sangre de la imaginación

A la luz de las ideas expuestas hasta el momento, parece que la experiencia sociocultural de la muerte está únicamente vinculada a emociones de tristeza, dolor, miedo o ansiedad, que podrían llegar a clasificarse como «negativas» si se buscara un rótulo para agruparlas. En efecto, la experiencia emocional de la muerte implica un duelo entre los participantes del rito, pero las llamadas «emociones negativas» hacia la manipulación del cuerpo no son necesariamente las únicas variables que explican la presencia de los entierros primarios.

Otro factor que puede explicar el patrón de tumbas primarias está relacionado con las ideas y actitudes que las sociedades muiscas habían estructurado con respecto a la muerte y a los cuerpos. En este caso, el argumento es que, si no había un segundo encuentro entre los vivos y los muertos, era porque esto no se consideraba necesario de acuerdo con el sistema de creencias del grupo. Es decir, es posible que para las sociedades del CGS el rito de paso se cumpliera completamente por medio de las actividades que se realizaban en una inhumación primaria, debido a que esta forma de entierro era suficiente para satisfacer las necesidades rituales de los dolientes, lidiar con sus emociones y la pérdida de un ser social, completar la transición del muerto y transformar su ontología en la estructura social de los vivos.

Siguiendo este razonamiento, las emociones son una de las variables que afectan la naturaleza y la apariencia de los derivados materiales de la muerte en el registro

BY-NC-SA

arqueológico, debido a que la respuesta ritual de los vivos puede llegar a verse permeada por sus emociones hacia el muerto. No obstante, lo anterior no significa que las emociones sean siempre genuinas; también se pueden fingir (Ospina, 2019).

La muerte de un individuo desencadena una serie de emociones entre los vivos, sin embargo, no es posible establecer si esas reacciones fueron positivas, negativas o falsas. Es decir, los participantes de un rito pueden fingir sus emociones y actuar para enmascarar y satisfacer sus propios intereses y necesidades ante el resto del grupo. A esta información no se puede acceder, debido a que, al final, lo que se encuentra en el registro arqueológico es la materialización de las acciones y prácticas que los vivos realizaron. Si las acciones fueron genuinas o no, es algo que solo ellos sabían.

Esta situación implica un enfrentamiento con uno de los interrogantes que se presenta con mayor frecuencia al intentar explorar dinámicas ajenas y lejanas al presente, como la muerte y la experiencia emocional de los grupos humanos del pasado: «¿cómo mantener diferenciado el esqueleto de los datos bajo el músculo y la sangre de la imaginación?» (Vallejo, 2019, p. 17). Aunque desde la arqueología de las emociones no hay una única respuesta, la propuesta es que debe permanecer la posibilidad de explorar los contextos y las materialidades que estuvieron ligadas a las experiencias emocionales, en tanto ignorar las emociones es invisibilizar toda una dimensión de la experiencia humana que está incrustada en la práctica social (Hill, 2013).

Las tumbas hacen parte de estos contextos propicios para explorar las emociones porque dan la oportunidad de estudiar cómo interactuaron las actitudes hacia la muerte y las actitudes hacia los muertos en el escenario del ritual, donde los dolientes tuvieron la capacidad de decidir cómo expresar lo que sentían hacia sus propios muertos. Al mismo tiempo, son un escenario para seguir los códigos obligatorios estructurados por el grupo.

Los amuletos de los muertos

En dos de los tres enterramientos sometidos al análisis arqueotanatológico se encontraron cuentas de collar: en la tumba del individuo 76 había un collar de cuentas con un colgante de concha depositado dentro de una pieza cerámica (tabla 2 y figura 6), y en la tumba del individuo 33 se documentó la presencia de fragmentos de concha entre las vértebras cervicales (tabla 3), lo que permite suponer que la mujer debió ser inhumada con un collar alrededor del cuello.

Desde la arqueología de las emociones, se propone que los collares podían actuar como amuletos. Es decir, los dolientes decidían agregarle algo más al cuerpo para darle algún tipo de protección o para que el muerto se llevara algo del mundo de los vivos. Si los collares actuaban como amuletos, es posible establecer dos escenarios: primero, que el collar hubiera pertenecido a la persona mientras vivió y que, al fallecer, los participantes del rito decidieran inhumarla con él; y, segundo, también es posible sugerir que el collar fue algo que los vivos decidieron entregarle al cuerpo durante el ritual para expresar las emociones que sentían hacia el individuo. Esta propuesta parte del hecho de que «los objetos están cargados de emociones y son manifestaciones de relaciones emocionalmente significativas» (Foxhall, 2012, p. 2), lo que significa que uno de los dolientes pudo depositar un collar junto al cuerpo debido a que quería dejarle una parte suya en la tumba y proporcionarle protección, acompañamiento o incluso una muestra de afecto. De ese modo, se podría pensar en las cuentas, los colgantes y los collares como materialidades que sugieren el desarrollo de prácticas de compasión, cuidado y preocupación que los vivos realizaron por el muerto durante el rito funerario.

Lo anterior podría explicar, por ejemplo, por qué el individuo 33 llevaba el collar en el cuello, ya que se encontró entre sus vértebras cervicales, mientras que el collar que se documentó en la tumba del individuo 76 no estaba sobre el cuerpo, sino depositado en una de las vasijas cerámicas. Siguiendo la propuesta de los amuletos, es posible proponer que en el primer caso el cuerpo fue inhumado con un elemento que le había pertenecido durante su vida, era parte de su identidad y por eso lo llevaba en su cuello. En cambio, puede que el collar en el otro caso hubiera sido un regalo que uno de los participantes del rito decidió hacerle a la mujer, por lo que no se encontraba alrededor de su cuello, sino dentro de una vasija.

Más allá del estatus: no solo importa quién eras, importa lo que les hiciste sentir

En relación con los bienes de tumba, la arqueología de las emociones presenta una alternativa para interpretar su presencia en los contextos funerarios que no está necesariamente relacionada con el estatus del muerto en la estructura social. Desde esta perspectiva, los bienes

BY-NC-SA

inhumados junto al cuerpo no son un reflejo del rol que ocupó el individuo en el mundo de los vivos, sino una manifestación de las emociones de los dolientes, quienes, durante el rito funerario, decidieron expresar lo que sentían hacia el muerto por medio de las materialidades que inhumaron junto a su cuerpo.

Desde esta perspectiva, los objetos asociados al cuerpo no serían indicadores de poder o de prestigio, sino expresiones materiales de la experiencia emocional que atravesaron los vivos durante las prácticas mortuorias al lidiar con la pérdida del ser social y el surgimiento del cadáver. Esto significa que las emociones de los dolientes pueden definir y transformar el curso de las prácticas rituales, debido a que los vivos tienen la oportunidad de manifestar sus emociones hacia el muerto y de hacer por él todas las acciones que consideren necesarias para lidiar con la experiencia intensa a la que los lleva la pérdida del ser social.

Emovere: lo que motiva a actuar

Teniendo lo anterior en consideración y los resultados de la investigación, es importante mencionar que, aunque siempre va a ser difícil estudiar lo que sintieron los grupos que existieron en un tiempo diferente y con un trasfondo cultural distinto, esto no debería ser un obstáculo que impida explorar la dimensión emocional de los rituales funerarios y sus derivados materiales. Siempre existe el riesgo de proyectar emociones propias, pero es importante recordar que este no es exclusivamente un problema de pasado/presente. Es verdad que es más fácil generar anacronismos y ahistoricismos cuando se afirma algo del pasado desde el presente, pero también surgirían las mismas dificultades si se tratara de estudiar las emociones de los grupos que existen en la actualidad, simplemente porque su forma de sentir es ajena y no es el investigador el que experimenta esas reacciones.

Siguiendo este razonamiento, la discusión desarrollada en este artículo sugiere que el rito funerario en sí mismo es una experiencia emocional, debido a que se trata del escenario en el que los vivos pueden expresar lo que sienten hacia el muerto y reaccionar ante las crisis que genera la pérdida del ser social y el surgimiento del cadáver. En esa medida, y dada la naturaleza emocional del rito, la emoción es lo que lleva a los vivos a querer involucrarse y participar en él. Esto se puede ver desde la propia etimología de la palabra: emoción o *emovere* es lo que mueve, lo que motiva a actuar. Por lo tanto, se propone que, en las prácticas mortuorias, esas emociones motivaron las actitudes y las acciones que los dolientes hicieron por los muertos para expresar lo que sintieron hacia ellos durante el rito funerario.

Conclusión

El protocolo arqueotanatológico implementado en tres enterramientos del Cercado proporcionó un análisis pormenorizado del tratamiento que los vivos dieron a los cuerpos de los muertos durante las prácticas mortuorias. A partir de los criterios utilizados, fue posible identificar patrones funerarios de las sociedades muiscas del sitio, como la exclusividad de entierros primarios y la presencia de bienes de tumba en los entierros. Estos hallazgos fueron interpretados a la luz de los postulados de la arqueología de las emociones, con el fin de problematizar el rol de las emociones en las acciones que los vivos realizaron por los muertos durante los ritos funerarios.

Teniendo en consideración lo anterior, este artículo busca hacer un aporte a la comprensión de la dimensión emocional de las prácticas mortuorias al estudiar los entierros del CGS desde la arqueología de las emociones, un marco teórico poco conocido en Colombia que se ha utilizado en investigaciones realizadas en otros países, con el fin de ampliar el panorama de interpretación de los derivados materiales de la muerte (Hill, 2013; Nilsson-Stutz, 2003; Tarlow, 2023). A partir de esta aproximación preliminar al estudio de la experiencia emocional de las sociedades muiscas, se quiere mostrar que los estudios de prácticas mortuorias en el altiplano pueden adherirse a perspectivas contemporáneas para analizar o revisitar enterramientos a la luz de las nuevas propuestas teóricas que han surgido en la arqueología funeraria.

Agradecimientos

Muchas gracias a Juan Pablo Ospina por enseñarme todo lo que sé de arqueología de la muerte, teoría ritual y arqueotanatología. Gracias por guiarme en el desarrollo de este proyecto y por mostrarme todo lo que podemos hacer por medio del estudio de los ritos de la muerte. Muchas gracias a Pedro Argüello por toda su confianza, apoyo y disponibilidad. Gracias por abrirme las puertas de la UPTC y por haberme dado la oportunidad de estudiar los contextos funerarios del Cercado. Muchas gracias a Juliana Campuzano por haber sido la primera persona que me habló del Cercado y por darme la posibilidad de realizar mi tesis en este sitio. Gracias a Rafael Robles por

BY-NC-SA

todo el apoyo, las conversaciones sobre los ritos y sus comentarios sobre esta investigación. También, muchas gracias a Diana Vélez por dibujar las reconstrucciones de las tumbas. Gracias a Sebastián Rivas por haberme leído y por su acompañamiento en la revisión final de mi trabajo. Gracias a Tatiana Santa y a todo su equipo de trabajo de Inerco por las labores de excavación que realizaron y por darme acceso a los informes, el registro fotográfico, la base de datos y los materiales que necesité para realizar esta investigación. Muchas gracias a Carlos Serrano por su ayuda y por siempre estar dispuesto a acompañarme en mi proceso de escritura. Y, por último, muchísimas gracias a Carla González, Jacob Cubillos y Juan David Sarmiento por su apoyo y por haberme escuchado todas las veces que les hablé acerca de la arqueología de las emociones.

Declaración sobre conflictos de interés

La autora de este texto declara que la investigación no fue influenciada en ninguna de sus fases de desarrollo por agentes externos o intereses personales que hayan hecho perder la rigurosidad o la objetividad en la obtención de los resultados.

Contribuciones de la autora

Melissa Pratt Estrada: planteamiento de la investigación, análisis e interpretación de los datos.

Referencias

Acuerdo de Vermilión sobre restos óseos humanos. (1989). World Archaeological Congress I. Disponible en https://worldarchaeologicalcongress.com/code-of-ethics/

Argüello, P. (2020). Cambios en las prácticas funerarias prehispánicas en el altiplano cundiboyacense (centro de Colombia) desde el periodo Precerámico al Muisca Tardío. Un análisis exploratorio. *Boletín de Antropología, 35*(60), 40-71. https://www.redalyc.org/journal/557/55766683004/html/

Ashmore, W. (2008). Visions of the Cosmos: Ceremonial Landscapes and Civic Plans. En B. David, & J. Thomas (Eds.), *Handbook of Landscape Archaeology* (pp. 167-175). Routledge.

Ashmore, W., & Knapp, B. (Eds.) (1999). *Archaeologies of Landscape: Contemporary perspectives.* Blackwell Publishers Inc.

Bernal, M. (2011). *Proyecto para la prospección y diagnóstico arqueológico para la construcción y remodelación de 4 sectores en terrenos de la UPTC: informe final*. Fundación Güe Quyne, Grupo de Investigación y protección del Patrimonio Cultural.

Bernal, M., Aristizábal, L., & Rojas, C. A. (2020). *Proyecto para la ejecución del Plan de Manejo Arqueológico del Área de ampliación de laboratorios de la Facultad de Ingeniería, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja*. Fundación Güe Quyne, Grupo de Investigación y protección del Patrimonio Cultural.

Binford, L. (1962). Archaeology as Anthropology. *American Antiquity, 28*(2), 217-225. http://ereserve.library.utah.edu/Annual/ANTHR/6342/Paine/arch.pdf

Binford, L. (1971). Mortuary Practices: Their Study and Their Potential. *Memoirs of the Society for American Archaeology, 25*, 6-29. 10.1017/S0081130000002525

Blaizot, F. (2022). Methodological Guidelines for Archaeothanatological Practice. En C. Knüsel, & E. Schotsmans (Eds.), *The Routledge Handbook of Archaeothanatology: Bioarchaeology of Mortuary Behaviours* (pp. 1-23). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781351030625

Boulestin, B. (2022). A Tale of Two Worlds: Terminologies in archaeothanatology. En C. Knüsel, & E. Schotsmans (Eds.), *The Routledge Handbook of Archaeothanatology: Bioarchaeology of Mortuary Behaviours* (pp. 42-55). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781351030625

Brown, J. A. (Ed.) (1971). Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices. *Memoirs of the Society for American Archaeology,* (25). https://www.jstor.org/stable/i25146706

Carr, C. (1995). Mortuary Practices: Their Social, Philosophical-Religious, Circumstantial, and Physical Determinants. *Journal of Archaeological Method and Theory, 2*(2), 105-200. https://www.jstor.org/stable/20177326

Castillo, N. (1984). *Arqueología de Tunja*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales; Banco de la República.

Chapman, R. (2003). Death, society and archaeology: the social dimensions of mortuary practices. *Mortality, 8*(3), 305-312. 10.1080/13576270310001599849

BY-NC-SA

Childe, G. (1956). *Piecing together the Past.* Routledge; Kegan Paul.

Davidson, J., Bondi, L., & Smith, M. (2005). *Emotional Geographies.* Ashgate.

Díaz, A. (2023). «Transitar por la vida es una experiencia de soledad que no acaba así uno encuentre muchas compañías». *BBC News Mundo*. https://www.bbc.com/mundo/noticias-64327165#:~:text=Transitar%20por%20la%20vida%20es%20transitar%20una%20experiencia%20de%20soledad,lo%20abismal%20que%20hay%20ahí.

Duday, H. (1990). Observations osteólogiques et décomposition du cadaver: sépulture colmatée ou en space vide. *Revue Archéologique Du Centre de la France, 29*(2), 193-196. https://www.persee.fr/doc/racf_0220-6617_1990_num_29_2_2634

Duday, H. (2009). *The Archaeology of the Dead. Lectures in Archaeothanatology.* Oxbow.

Duday, H., & Guillon, M. (2006). Understanding the circumstances of decomposition when the body is skeletonized. En A. Schmitt, E. Cunha, & P. Pinheiro (Eds.), *Forensic anthropology and medicine: complementary sciences from recovery to cause of death* (pp. 117-157). Humana Press.

Félag fornleifafræðinga. (2022, 15 de septiembre). *Sarah Tarlow – The Archaeology of Emotion: what is the point?* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=mOUJNJkkzHM&t=1798s

Félix, D. (2017). *El poder y el espacio: Distribución espacial de las tumbas y su relación con el poder en el Cercado Grande de los Santuarios* [Tesis de grado no publicada, UPTC].

Fowler, C. (2013). Identities in transformation: Identities, funerary rites and the Mortuary Process. En L. Tarlow, & L. Nilsson-Stutz (Eds.). *The Oxford Handbook of Archaeology of Death and Burial* (pp. 511-527). Oxford University Press.

Foxhall, L. (2012). Material values: emotion and materiality in ancient Greece. En A. Chaniotis, & P. Ducrey, *The Role of Emotions in Classical Antiquity* (pp. 1-16). Steiner Verlag.

Goodenough, W. (2004). Rethinking Status and Role. Toward a General Model of the Cultural Organization of Social relationships. En M. Banton (Ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology* (pp. 1-24). Routledge.

Harris, O. (2009). Making places matter in early Neolithic Dorset. *Oxford Journal of Archaeology, 28*(2), 111-123. https://doi.org/10.1111/j.1468-0092.2009.00321.x

Harris, O. (2010). Emotional and Mnemonic Geographies at Hambledon Hill: Texturing Neolithic Places with Bodies and Bones. *Cambridge Archaeological Journal, 20*(3), 357-371. https://doi.org/10.1017/S0959774310000466

Hawkes C. (1954). Archaeology Theory and Method: Some Suggestions from the Old World. *American Anthropologist, 56*(2), 155-168. https://www.jstor.org/stable/664357

Hernández, G. (1937). El Templo de Goranchacha. *Revista de las Indias* (7), 10-18.

Hertz, R. (1960). A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death. En R. Reedham, & C. Needham (Trads.), *Death and the Right Hand* (pp. 27-86). The Free Press.

Hill, E. (2013). Death, Emotion, and the Household among the Late Moche. En L. Nilsson-Stutz, & S. Tarlow (Eds.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial* (pp. 597-616). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199569069.013.0033

Hodder, I. (1980). Social Structure and Cemeteries: A Critical Appraisal. En P. Rahtz, T. Dickinson, & L. Watts (Eds.). *Anglo-Saxon Cemeteries* (pp. 161-169). British Archaeological Reports.

Hodder, I. (1994). *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*. Editorial Crítica.

Inerco-UPTC. (2022). Informe ejecución Plan de Manejo Arqueológico para la "Construcción del edificio de laboratorios de la facultad de ingeniería de la UPTC, sede Tunja". [Manuscrito no publicado]. Inerco y Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Izard, C. E. (1971). *The Face of Emotion.* Appleton-Century-Crofts.

Izard, C. E. (1977.) *Human Emotions.* Plenum.

Izard, C. E. (1991). *The Psychology of Emotions.* Plenum.

Izard, C. E. (1992). Basic emotions, relations among emotions and emotion-cognition relations. *Psychol. Rev, 99*(3), 561-565. https://doi.org/10.1037/0033-295x.99.3.561

Kuijt, I. (2008). The Regeneration of Life: Neolithic Structures of Symbolic Remembering and Forgetting. *Current Anthropology, 49*(2), 171-197. http://dx.doi.org/10.1086/526097

Le Breton, D. (1999). *Antropología del dolor*. Seix Barral.

Le Breton, D. (2013). Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre*

BY-NC-SA

Cuerpos, Emociones y Sociedad, 4(10), 67-77. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273224904006

Lemus, L. (2018). *El surgimiento de la desigualdad social en una comunidad del Herrera en el Cercado Grande de los Santuarios-Tunja* [Tesis de maestría, Universidad de los Andes]. Repositorio Institucional Séneca. http://hdl.handle.net/1992/34436

Lutz, C., & White, G. (1986). The Anthropology of Emotions. *Annu. Rev. Anthropol., 15*, 405-436. https://www.researchgate.net/profile/Catherine-Lutz-3/publication/234147581_The_Anthropology_of_Emotion/links/0046353c674bad468c000000/The-Anthropology-of-Emotion.pdf

Matt, S. J. (2011). Current Emotion Research in History: Or, Doing History from the Inside Out. *Emotion Review, 3*(1), 17-24. https://doi.org/10.1177/1754073910384416

Meskell, L. (1994). Dying young: The experience of death at Deir el Medina. *Archaeological Review from Cambridge, 13*, 35-45.

Mitchell, P. & Brickley M. (2017). Updated Guidelines to the Standards for Recording Human Remains. Chartered Institute for Archaeologists / BABAO. https://babao.org.uk/resources/guidelines-codes/

Nilsson-Stutz, L. (2003). Embodied Rituals and Ritualized Bodies: Tracing Ritual Practices in Late Mesolithic Burials. *Acta Archaeologica Lundensia,* (46).

Nilsson-Stutz, L. (2016). The Importance of «Getting It Right»: Tracing Anxiety in Mesolithic Burial Rituals. En J. Fleisher, & N. Norman (Eds.), *The Archaeology of Anxiety: The Materiality of Anxiousness, Worry, and Fear* (pp. 21-40). Springer.

Nilsson-Stutz, L. (2021). Materializing what matters: Ritualized bodies from a time before text. En N. Laneru (Ed.), *The Sacred Body: Materializing the Divine through Human Remains in Antiquity* (Vol. 1, pp. 11-28). Oxbow Books.

Nilsson-Stutz, L. (2022). What can archaeothanatology add? A case study of new knowledge and theoretical implications in the re-study of Mesolithic burials in Sweden and Denmark. En C. Knüsel, & E. Schotsmans (Eds.), *The Routledge Handbook of Archaeothanatology: Bioarchaeology of Mortuary Behaviours* (pp. 104-207). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781351030625

Nilsson-Stutz, L., & Stutz, A. J. (2022). Deeply Human. En J. Gordon-Lennox (Ed.), *Coping Rituals in Fearful Times: An Unexplored Resource for Healing Trauma* (pp. 23-42). Springer. http://dx.doi.org/10.1007/978-3-030-81534-9

Ospina, J. P. (2019). *Prácticas mortuorias y creación de paisajes en el habitar de las sociedades de cazadores recolectores del Valle del Río Checua, Nemocón, Colombia. 7580-5052 Cal AP* [Trabajo de grado para optar al título de doctor en Antropología, Universidad de los Andes]. Repositorio Institucional Séneca. http://hdl.handle.net/1992/41224

Otero, M. J. (2023). *Al interior de una cerámica muisca: Protocolo de micro-excavación en la intervención cerámica prehispánica del Museo Arqueológico de Tunja, UPTC*. Universidad Externado de Colombia.

Parker, M. (1982). Mortuary Practices, Society and Ideology: An Ethnoarchaeological Study. En I. Hodder (Ed.), *Symbolic and Structural Archaeology* (pp. 99-113). Cambridge University Press.

Parker, M. (1999). *The Archaeology of Death and Burial.* Texas A&M University Press.

Pinch, A. (1995). Review: Emotion and history. A review article. *Comparative Studies in Society and History, 37*(1), 100-109. https://www.jstor.org/stable/179379

Pradilla, H. (2001). Descripción y variabilidad en las prácticas funerarias del Cercado Grande de los Santuarios, Tunja, Boyacá. En J. Rodríguez (Ed.), *Los chibchas: adaptación y diversidad en los Andes orientales de Colombia* (pp. 165-206). Colciencias, Departamento de Antropología.

Pradilla, H., Villate, G., & Ortiz, F. (1993). Arqueología del Cercado Grande de los Santuarios. *Boletín Museo Del Oro,* (32-33), 21-147. https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/7011/7257

Quintana, L., & Cortés, C. (2022). *Esos afectos voraces: una correspondencia*. Editorial Planeta Colombiana S. A.

Rakita, G., Buikstra, J. E., Beck, L. A., & Williams, S. R. (2005). *Interacting with the Dead: Perspectives on Mortuary Archaeology for the New Millennium.* University Press of Florida.

Ramos, M. D. (2018). *Estudio sobre la especialización prehispánica en el Cercado Grande de los Santuarios – Tunja* [Tesis de grado no publicada, UPTC].

Rosenwein B. (2006). Worrying about Emotions in History. *The American Historical Review, 107*(3), 821-845. https://doi.org/10.1086/ahr/107.3.821

Rosenwein B. (2010). Problems and Methods in the History of Emotions. *Passions Context*, *1*, 1-32. https://www.researchgate.net/publication/265099133

BY-NC-SA

_Problems_and_Methods_in_the_History_of_Emotions

Sánchez, M., Argüello, P., & Rojas-Sepúlveda, C. M. (2023). Diferenciación social y condiciones de vida en el Cercado Grande de los Santuarios (2350-450 aP), un centro político y ritual en el Altiplano Cundiboyacense, Colombia. *Latin American Antiquity, 34*(2), 404-422. https://doi.org/10.1017/laq.2022.41

Santa, T. (2022). *Informe preliminar ejecución Plan de Manejo Arqueológico para la «Construcción del edificio de laboratorios de la Facultad de Ingeniería de la UPTC, Sede Tunja»*. Área de Arqueología de Inerco.

Santos, J. (2024). Archaeology of loneliness. *Journal of Social Archaeology*, *25*(1), 90-109. https://doi.org/10.1177/14696053241305300 (Original work published 2025).

Saxe, A. (1970). *Social dimensions of mortuary practices* [Disertación doctoral no publicada]. University of Michigan.

Scarre, G. (2013). 'Sapient Trouble-Tombs'? Archaeologists' Moral Obligations to the Dead. En S. Tarlow, & L. Nilsson-Stutz (Eds.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial* (pp. 978-994). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199569069.013.0037

Sofaer, J., & Sørensen, M. (2013). Death and gender. En S. Tarlow, & L. Nilsson-Stutz (Eds.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial* (pp. 527-541). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199569069.013.0029

Sørensen, T. F., & Lumsden, S. (2016). Hid in Death's Dateless Night: The Lure of an Uncanny Landscape in Bronze Age Anatolia. En J. Fleisher, & N. Norman (Eds.), *The Archaeology of Anxiety* (pp. 67-93). Springer.

Stearns, P., & Stearns, C. (1985). Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. *The American Historical Review, 90*(4), 813-836. https://doi.org/10.2307/1858841

Stets, J. E., & Turner, J. H. (Eds.) (2007). *Handbook of the Sociology of Emotions.* Springer.

Tarlow, S. (1997). An Archaeology of Remembering: Death, Bereavement, and the First World War. *Cambridge Archaeological Journal, 7*(1), 105-121. 10.1017/S0959774300001499

Tarlow, S. (1998). Romancing the stones: the gravestone boom of the later eighteenth century. En M. Cox (Ed.), *Grave Concerns: Life and Death in Post-Medieval England 1700-1850* (pp. 33-43). CBA Publ.

Tarlow, S. (1999). *Bereavement and Commemoration: An Archaeology of Mortality.* Blackwell.

Tarlow, S. (2000). Emotion in archaeology. *Current Anthropology*, *41*(5), 713-714. https://doi.org/10.1086/317404

Tarlow, S. (2012). The Archaeology of Emotion and Affect. *Annual Review of Anthropology, 41*(1), 169-185. http://dx.doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145944

Tarlow, S. (2023). *The Archaeology of Loss: Life, love and the art of dying*. Picador Books.

Tarlow, S., & Nilsson-Stutz, L. (2013). *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial.* Oxford University Press.

Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press.

Vallejo, I. (2019). *El infinito en un junco*. Ediciones Siruela.

Valverde, A. (2007). Prácticas funerarias desde la arqueología: el caso de las momias de la Sierra Nevada del Cocuy. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, 1*(5), 275-291. https://doi.org/10.7440/antipoda5.2007.12

Van Dyke, R., & Alcock, S. (2003). *Archaeologies of Memory.* Blackwell Publishing.

Villate, G. (2001). *Tunja Prehispánica: Estudio documental del asentamiento indígena de Tunja.* UPTC.

Wierzbicka, A. (2010). The «History of Emotions» and the Future of Emotion Research. *Emotion Review, 2*(3), 269-273. https://doi.org/10.1177/1754073910361983