

# Las prácticas funerarias: su estudio y su potencial<sup>1</sup>

LEWIS R. BINFORD (†)

Anthropology Department. Southern Methodist University  
3225 Daniel Avenue, Heroy Bldg. 408  
Dallas TX 75275-EE.UU.

Se analizan ampliamente las explicaciones sobre las costumbres funerarias dadas anteriormente por antropólogos, a la vez que las hipótesis y las interpretaciones que de ellas se derivan. Unas y otras se ha demostrado que son inadecuadas tanto desde el punto de vista de la teoría de los sistemas como desde el examen detallado del registro empírico. Un estudio multicultural elaborado según los datos de la *Human Relations Area Files*<sup>2</sup> (HRAF) muestra que existen relaciones entre las evaluaciones de la variedad de rituales funerarios y la complejidad estructural. Se descubrió que tanto el número como las formas específicas de la dimensión de la persona social, comúnmente reconocidas en el ritual funerario, varían significativamente según la complejidad organizativa de la sociedad, tomando como baremo las diferentes formas de las prácticas de subsistencia. Además, las formas que adoptan las diferencias en el ritual funerario varían significativamente en función de la dimensión del sujeto social al que representan. Así pues, muchas de las conjeturas de la arqueología contemporánea y de la interpretación relacionada con los procesos de cambio cultural, diferenciación cultural y la presencia de costumbres funerarias específicas son inadecuadas, al igual que lo son las hipótesis y supuestos conceptuales que subyacen en tales nociones. Las inferencias acerca de las presupuestas «relaciones», comparadas directamente con las listas de rasgos obtenidas de entre las manifestaciones arqueológicas, son inútiles sin el conocimiento de las propiedades organizativas de los sistemas culturales pertinentes.

## **PALABRAS CLAVE**

PRÁCTICAS FUNERARIAS, ANTROPOLOGÍA, TEORÍA ARQUEOLÓGICA, ARQUEOLOGÍA FUNERARIA, SEPULTURA

1. Nota del editor. El texto original está fechado en enero de 1970 en el Departamento de Antropología de la Universidad de Nuevo México (Albuquerque, Nuevo México, EE.UU.). En el original no figuraban palabras clave, aquí se han añadido, y no se ha redactado un texto abreviado al final, como es costumbre en *Pyrenae*, porque no constaba en el original.
2. Nota del traductor. HRAF = *Human Relations Area Files, Inc.* (New Haven, Connecticut, EE.UU.) es una agencia internacional de investigación y financiación autónoma con base en la Universidad de Yale desde 1949, cuyo objetivo es alentar y facilitar los estudios comparados a escala mundial sobre comportamiento humano, sociedad y cultura (<<http://www.yale.edu/hrf/>>).

The explanations of burial customs provided by previous anthropologists are examined at length together with the assumptions and data orientations that lay behind them. Both the assumptions and explanations are shown to be inadequate from the point of view of systems theory and from a detailed examination of the empirical record. A cross-cultural survey drawn from the Human Relations Area Files shows that associations do exist between measures of mortuary ritual variety and structural complexity. It was found that both the number and specific forms of the dimensions of the social persona commonly recognized in mortuary ritual vary significantly with the organizational complexity of the society as measured by different forms of subsistence practice. Moreover, the forms that differentiations in mortuary ritual take vary significantly with the dimensions of the social persona symbolized. Hence, much of contemporary archaeological conjecture and interpretation regarding processes of cultural change, cultural differentiation, and the presence of specific burial customs is inadequate as well as the ideational propositions and assumptions underlying these notions. Inferences about the presumed «relationships» compared directly from trait lists obtaining among archaeological manifestations are useless without knowledge of the organizational properties of the pertinent cultural systems.

#### KEY WORDS

MORTUARY PRACTICES, ANTHROPOLOGY, ARCHAEOLOGICAL THEORY, FUNERARY ARCHAEOLOGY, BURIAL

El enterramiento del ser humano es uno de los rasgos culturales que con mayor frecuencia ha sido documentado y observado por los arqueólogos. Si esta alta representatividad ha servido para desarrollar una mayor elaboración conceptual, tal como se postulaba en *Eskimo and snow principle* (Whorf, 1956: 216), deberíamos presuponer entonces que los arqueólogos han desarrollado un complejo paradigma para describir y analizar la sepultura humana. Sin embargo, mientras existe un léxico descriptivo especializado (enterramientos en decúbito, en posición fetal o flexionados; cuerpo amortajado o desnudo; cremaciones o inhumaciones, etc.) que revela una preocupación por la descripción de similitudes y diferencias observadas, existe una sorprendente carencia de bibliografía que se preocupe por tratar los enterramientos como una clase diferenciada de fenómenos variables. La mayoría de esfuerzos, tanto comparativos como teóricos, han sido realizados por etnólogos que han trabajado con datos procedentes de comunidades vivas. Sin embargo, raramente ha habido intentos para explicar datos funerarios variables tal y como se observan en un determinado emplazamiento, entre varios de ellos, o cómo están documentados en la obra científica en general.

Cuando nos aproximamos a la literatura dedicada a las prácticas funerarias, nos encontramos con tres tipos de información general:

1. Documentación proporcionada por investigadores anteriores, que abordan el problema desde una perspectiva filosófica ofreciendo una explicación a las múltiples facetas del ritual funerario.
2. Un inventario tanto de los argumentos específicos como de las generalizaciones empíricas, para explicar las variables de la práctica funeraria.

3. Respecto a estos dos puntos, mi intención ha sido la de documentar los argumentos necesarios para establecer esas variaciones en la forma de la configuración espacial de las sepulturas, así como observar las tendencias o secuencias temporales relativas a los cambios formales de la práctica funeraria.

## Perspectivas filosóficas de los investigadores anteriores

La relevancia de las prácticas funerarias para el estudio general de la religión sirvió para centrar los primeros intereses de la antropología en esta área. La discusión de las costumbres funerarias se presentó normalmente en el contexto de las consideraciones sobre la «religión primitiva».

Tylor (1871) desarrolló el argumento de que el animismo o la creencia en los seres espirituales surgía en el contexto de la experiencia onírica y de la muerte. La dicotomía cuerpo-alma se percibía en el sueño y se proyectaba en el momento de la muerte, admitiendo la supervivencia del espíritu-alma después de la destrucción del cuerpo. Frazer (1886) reflexionó sobre estas ideas y argumentó que todo ritual funerario venía motivado por el miedo al espíritu-alma del fallecido y que era un intento, por parte de los vivos, de controlar las acciones de los espíritus de los muertos. Así, afirma que:

[...] grandes piedras se apilaron sobre su tumba para mantenerlo encerrado, bajo el principio de *sit tibi terra gravis*. Este es el origen de los *cairn* y las estelas funerarias (Tylor, 1886: 65).

La práctica casi universal de dejar comida sobre la tumba o de colocarla directamente en su interior a través de una abertura o una canalización es tan conocida que no necesita ser ilustrada. Al igual que el hábito de vestir al difunto con su mejor indumentaria, cuyo origen se encuentra probablemente en el deseo egoísta, aunque no cruel, de inducir al espíritu a que permanezca en la tumba y de que no acose a los vivos por comida y ropa (Tylor, 1886: 74-75).

En la tradición de Tylor-Frazer, podemos documentar el argumento idealista-racionalista de que las ideas o creencias eran las variables relevantes a utilizar para entender las similitudes y diferencias culturales o de comportamiento. El mismo año de los textos citados de Frazer, se publicó en los Estados Unidos el primer estudio comparativo de las prácticas funerarias (Yarrow, 1880 y 1881). La justificación del estudio se formuló del siguiente modo: «Las costumbres funerarias de los pueblos salvajes o bárbaros tienen un profundo significado, dado que revelan mucho de la filosofía del pueblo que las practica» (Yarrow, 1880: 3). El francés Viollier fue quien llevó a cabo un primer estudio arqueológico comparativo de las prácticas funerarias. «Estudiamos el mundo funerario para obtener información sobre la religión y las creencias» (Viollier, 1911: 123). Posteriormente,

encontramos la misma tradición de la investigación antropológica en John M. Tyler: «Los cambios en el modo en cómo se dispone a los muertos son el resultado evidente de los cambios en la concepción de la vida futura» (Tyler, 1921: 123).

Aquellos que se han aproximado a este tema de estudio desde la perspectiva del racionalismo-idealismo han generado normalmente propuestas que correlacionaban ciertas prácticas con determinadas formas de creencia postuladas u observadas. A veces, estas correlaciones se citan como respuestas «racionales» o «naturales» del intelecto a ciertos tipos de experiencia.

En su defensa, debe apuntarse que autores como Tylor y Frazer estaban interesados principalmente en las similitudes culturales. Buscaban revelar las bases comunes de la diversidad de las prácticas y documentar semejanzas entre una amplia variedad de pueblos. Rara vez se prestó una atención analítica a las diferencias culturales, salvo cuando se pensó que reflejaban sociedades organizadas en diversos niveles de una secuencia preconcebida de desarrollo progresivo.

El argumento contra esta posición idealista consiste, lógicamente, en señalar que por una derivación de las disparidades observadas en el seno de un tipo de fenómeno (comportamiento) hacia las distinciones postuladas dentro de otra clase (ideas), nos vemos forzados a buscar las explicaciones de las diferencias en ideas y en las condiciones que favorecen su cambio. Robertson Smith fue uno de los primeros en desafiar la filosofía de los idealistas representada por Tylor y Frazer: «Nuestro hábito moderno es mirar a la religión desde la creencia, no desde su práctica... mientras los mitos permitan explicaciones del ritual, su valor es totalmente secundario... la conclusión es que en el estudio de las religiones antiguas debemos empezar, no con el mito, sino con el ritual y la costumbre tradicional» (Smith, 1894: 16-18). Esta crítica fue elaborada y desarrollada por miembros de la escuela de Durkheim de *L'Année Sociologique*, los cuales incidían en que los ritos estaban relacionados con otras instituciones del sistema social y que se podía esperar que cambiaran en forma y estructura en función de las variables sociales. Hertz fue uno de los primeros pensadores durkheimianos en tratar el ritual funerario de forma efectiva. Argumentó que las «explicaciones» simplistas de los rituales funerarios, entendidas como respuesta humana natural al horror hacia el cuerpo en descomposición, son indefendibles, dado que este «horror natural» está mitigado por la importancia social del fallecido. «Dentro de la misma sociedad, la emoción provocada por la muerte varía ampliamente en intensidad de acuerdo con la importancia social del fallecido» (Hertz, 1960: 82). Hertz afirma que los niños y las personas mayores (1960: 92), así como las personas que sufren una muerte violenta, muerte por accidente, suicidio, muerte en el parto, etc. reciben frecuentemente un tratamiento funerario distinto (1960: 95). A ello se suman las diferenciaciones mencionadas anteriormente que se relacionan con la posición social del difunto. Hertz desarrolla el argumento de que la muerte provoca un rito iniciático en el otro mundo (1960: 86) y es tratado por los miembros de la sociedad como lo son otros cambios de estatus, como la iniciación a la pubertad, ritos de nacimiento, etc. Postula que las diferencias en el ritual funerario variarán directamente en función (a) del estatus de la persona dentro de su

comunidad y (b) de la relación percibida de ese estatus con el estatus de plena participación en la «sociedad de las almas». A las personas que, en el momento de su muerte, son miembros plenos de la sociedad física o corpórea se les deben permitir rituales que cercenen su relación con esa sociedad.

Una práctica común es un segundo ritual que marca la incorporación del fallecido a la «sociedad invisible». Para aquellos que no son miembros plenos de la sociedad en el momento de la muerte, hay ritos mínimos para su incorporación a la «sociedad invisible». Tal es el caso de los individuos muy viejos, que ya no tienen una participación activa en la sociedad, o de los niños, que todavía no han pasado a formar parte de la «sociedad visible».

Cuatro años después de la publicación del trabajo de Hertz, Van Gennep publicó su conocido trabajo *Les rites de passage* (1932), en el que se amplía la tesis de que los ritos sirven para marcar cambios de estatus o posición. Sin embargo, no ofrece un desarrollo específico argumental acerca de las prácticas mortuorias más allá de las ya planteadas por Hertz.

Durkheim, cuando escribe acerca de los ritos funerarios (1954: 403), los trata en el sentido genérico utilizado por Van Gennep; no plantea un desarrollo o argumento que ofrezca explicaciones relativas a las diferencias observadas en tales ritos.

Siguiendo con los trabajos de la escuela francesa, se encuentra la publicación monográfica de Radcliffe-Brown *The Andaman Islanders*, donde discute el problema de la base para la práctica de los ritos funerarios, afirmando que:

Las costumbres funerarias de los andamanos han de explicarse, creo yo, como una reacción común frente al ataque hacia el sentimiento colectivo de solidaridad, constituido por la muerte de un miembro del grupo social (1922: 28).

Definiendo la «personalidad social» de un individuo como la suma de características por la que éste ejerce un efecto sobre la vida social y, por lo tanto, sobre los sentimientos sociales de otros, podemos decir que la personalidad social no resulta aniquilada por la muerte, sino que sufre un profundo cambio, de modo que pasa de ser un objeto de condiciones favorables de los sentimientos sociales a un ente de condiciones desfavorables (1922: 285).

Poco después, Malinowski (1925) presentó su bien conocida tesis en la que la magia se practica en presencia del sufrimiento o de la preocupación resultante de un control inadecuado de las fuerzas de la naturaleza.

La muerte en la sociedad primitiva es, por consiguiente, mucho más que la pérdida de un miembro. Al poner en movimiento una parte de las fuerzas profundas del instinto de conservación, amenaza la misma cohesión y solidaridad del grupo y de ello depende la organización de esa sociedad... el ceremonial de la muerte... contrarresta las fuerzas centrífugas del miedo, la consternación, la desmoralización y proporciona el medio más poderoso para la reintegración de la conmocionada integridad social (1925: 53).

En 1939 Radcliffe-Brown discutió enérgicamente las ideas de Malinowski exponiendo la consideración contraria de que «si no fuese por la existencia del rito y de las creencias aso-

ciadas a él, los individuos no sentirían ansiedad alguna, y que el efecto psicológico del rito es crear en el individuo un sentido de inseguridad o peligro» (Radcliffe-Brown, 1952: 142).

En ese mismo artículo, queda bastante claro que Radcliffe-Brown no estaba particularmente interesado en ofrecer explicaciones respecto a las diferencias observadas. Como sus predecesores racionalistas-idealistas, le atraía principalmente abstraer características análogas de las situaciones examinadas. Éstas le sirvieron como base para enunciar generalizaciones acerca de los tipos específicos de fenómenos y fueron referidas entonces como «explicaciones» para el comportamiento estudiado (Homans, 1941).

Los valores del ritual existen en toda sociedad conocida y muestran una inmensa diversidad conforme miramos a una u otra. El problema de una ciencia natural de la sociedad es descubrir las profundas, y no inmediatamente perceptibles, uniformidades existentes por debajo de las diferencias superficiales [...] La cuestión básica es qué suponen la relación del ritual y los valores de éste para la constitución esencial de la sociedad humana (Radcliffe-Brown, 1952: 142).

Aunque Radcliffe-Brown parece que compartía una metodología básica con sus predecesores, ésta se diferencia en lo que él consideraba los rasgos apropiados para la generalización. No mencionaba las generalizaciones en relación con las creencias (como explicación), sino más bien en correspondencia con los sentimientos: «Las creencias por las que los ritos en sí mismos se justifican y otorgan algún tipo de consistencia, son las racionalizaciones de las acciones simbólicas y de los sentimientos asociados a ellas» (Radcliffe-Brown, 1952: 152).

Estos trabajos proporcionan el contexto general intelectual en el que los antropólogos se han aproximado al estudio de la tradición funeraria. Es común en estos autores el desarrollo argumental en relación con el contexto motivador o de respuesta, en el que se espera de los individuos un comportamiento diferencial, aunque esta actitud distinta es siempre proporcional al alcance de la variabilidad de la conducta conocida etnográficamente.

Al estudio de las distribuciones de variabilidad en la forma en cómo se documenta dentro o entre diferentes unidades socioculturales, se le ha dedicado escasa atención. El interés en estos trabajos se ha centrado en la tradición funeraria en su concepto o se ha enfocado hacia categorías concretas de las prácticas funerarias: la sepultura doble (Hertz, 1960), los montículos de piedras funerarios (Frazer, 1886) o las prácticas funerarias de una sociedad en particular (Radcliffe-Brown, 1922). Aunque ha habido algunas discusiones interesantes acerca del contexto en el que percibir las diferencias de la tradición en la práctica funeraria, las divergencias en los sistemas de creencias, las disimilitudes en las formas de organización social o las singularidades en los sistemas de valores sociales, la teoría ha fallado hasta el punto de no poder proporcionar un contexto explicativo de las diferencias o similitudes observadas.

Los antropólogos, y particularmente los arqueólogos, que trabajan para lograr la reconstrucción de la historia cultural, han tratado la tradición funeraria de manera muy diferente. Es en este tipo de estudios en los que centraré mi atención.

## Enfoque histórico-distributivo

El historiador de la cultura empezaría por trazar la distribución de una forma dada para posteriormente tratar de «explicarla» en términos históricos, o quizá presente una «reconstrucción» histórica en la que se avanza una predicción distributiva. Sin importar la estrategia seguida, algunos supuestos o propuestas tienen que ser aceptadas teniendo en cuenta los factores que operarían para generar la alteración formal en la tradición funeraria y para condicionar diferentes configuraciones espaciotemporales.

Más aun, algunas hipótesis deben ser elaboradas teniendo en cuenta el significado histórico de las diferencias o similitudes observadas y el grado en el que las analogías formales tendrían que ser aceptadas, dado que parten de secuencias de acontecimientos históricos idénticas o relacionables. Aunque no estoy particularmente interesado en los detalles de los principios interpretativos empleados para «leer la historia» a partir de meras distribuciones de datos, sí lo estoy vivamente en los métodos que han sido empleados y en los supuestos que han sido extraídos en cuanto al contexto determinante en el que la variabilidad se espera que surja.

El propósito de esta discusión es determinar si hay o no suficiente material empírico en la bibliografía para evaluar la precisión de las hipótesis concebidas por los historiadores culturales, cuando elaboran una reconstrucción histórica basada en datos funerarios.

Las hipótesis que se utilizan comúnmente para la reconstrucción histórica se pueden perfilar como sigue:

1. *La cultura es un cuerpo de tradiciones que surge en el contexto de la vida conceptual-intelectual de los pueblos; se transforma por ser la fuerza motriz de los patrones de transmisión y comunicación entre dichos pueblos y con las capacidades y oportunidades diferenciales de la experiencia intelectual.* Esta es, por supuesto, mi generalización del supuesto idealista que ha dominado la antropología y es todavía la conceptualización más aceptada de la cultura (véase Kroeber y Kluckhohn, 1952: 180-190).
2. *Las costumbres de una determinada tradición sociocultural fueron originalmente uniformes y formalmente distintas.* Este supuesto permanece normalmente implícito en la mayoría de los estudios, porque es fácilmente inferido desde uno de los corolarios indicados más abajo. Hay una interesante analogía entre este supuesto y el actualmente desacreditado de las «razas puras», que malogró los estudios raciales durante muchos años. La hipótesis modal o normativa todavía se acepta en arqueología (véase Aberle, 1960, y Binford, 1965, para su crítica). *Múltiples prácticas observadas entre las unidades socioculturales son el resultado de la mezcla o la hibridación cultural en el pasado* (Perry, 1914; Rivers, 1913; Thomas, 1908; Toulouse, 1944; Davidson, 1948; James, 1928; Stanislawski, 1963; Myers, 1942).
3. *En la práctica, el grado de similitud formal observado entre diferentes unidades socioculturales es la medida directa del grado de relación cultural —de afiliación o genética— existente entre ellas.* Se ha argumentado frecuentemente que esto es particularmente cierto en relación con

las prácticas funerarias que han sido frecuentemente dotadas, por los observadores, de una estabilidad inusual (véase Rivers, 1913; Perry, 1914; Stanislawski, 1963).

Se ha reconocido que las diversas escuelas de interpretación histórica diferían acerca de muchas de las calificaciones asentadas sobre estas hipótesis. De igual modo, se ha modificado el peso atribuido a determinados rasgos culturales y a su especificidad en cuanto a la significación histórica. Sin embargo, estos supuestos han sido básicos para la reconstrucción histórica.

Muchos estudios de distribución regional y continental fueron dirigidos en el contexto de las diferentes escuelas de la antropología «histórica». Tanto Graebner (1905) como Schmidt (1913) estudiaron las prácticas funerarias como instrumentos para la reconstrucción histórica, al igual que hicieron sus discípulos (Küsters, 1919-1920). También los líderes (Perry, 1914), así como los seguidores de los argumentos «panegípicos», mostraron un interés particular en estas prácticas, en especial la momificación (Dawson, 1928) y las referencias celestiales en las costumbres mortuorias (Rose, 1922). La reconstrucción histórica basada en el estudio comparativo de los ritos funerarios ha sido utilizada igualmente por los difusionistas estadounidenses y por sus homólogos británicos menos extremistas (James, 1928; Thomas, 1908; Toulouse, 1944; Davidson, 1948; Stanislawski, 1963).

En 1927, A.L. Kroeber publicó un breve artículo titulado *Disposal of the Dead* en el que cuestionaba el grado en el que las prácticas funerarias, estudiadas según su distribución, fueran tan útiles para las cuestiones históricas como se consideraban para otros rasgos de la cultura. Observó que las reparticiones de las características funerarias no conformaban los límites de las áreas o subáreas culturales como son definidas por otros rasgos. Argumentó que «si las distribuciones estaban para ser interpretadas como tradicionales, era evidente que los métodos del tratamiento y disposición del cadáver han tenido una historia menos simple y regular, y más fluctuante que la mayoría de los elementos de la cultura nativa californiana» (Kroeber, 1927: 308). Kroeber pasó entonces a argumentar que habría menos estabilidad en las «tradiciones asimiladas» que en aquellas que tienen una «emotividad de baja intensidad». Mediante la mención de estudios empíricos que documentan una gran variabilidad en las distribuciones de las características funerarias, argumenta además que:

Estas variaciones entre pueblos vecinos y los numerosos ejemplos de coexistencia de diversas prácticas en el seno de una sociedad constituyen un fuerte argumento en pro de la inestabilidad.

A partir de este enunciado surge la generalización de que la intensidad emocional existente con respecto a una institución cualquiera es probablemente un criterio débil, si es que lo es siquiera, para explicar su estabilidad. Adicionalmente, es evidente que el sentimiento tiene, para el comportamiento social, tanta importancia como el intelecto. Ni la integridad ni la verosimilitud de una racionalización constituyen un índice que mida la veracidad de su origen o la continuidad de tal práctica (Kroeber, 1927: 313).



Hasta ese momento, generalmente Kroeber parece dirigir su argumentación contra W.H.R. Rivers, que sostenía que, dada la conmoción asociada con los ritos fúnebres, las costumbres funerarias se mantendrían fieles con una especial firmeza. Cuando Kroeber presenta su posición contra este argumento, afirma:

Más fructífera, quizá, sea una consideración acerca del tipo de motivación o causalidad histórica que influye en los modos en que se trata a los muertos. Un rasgo que es capaz de caracterizar las prácticas funerarias es la disociación de ciertos grandes bloques de la actividad cultural, especialmente aquellos que se relacionan con la vida económica y material, su subsistencia y aspectos mecánicos. Esto es, el tratamiento dispensado a los muertos tiene poco que ver con esa parte del comportamiento que está relacionada con las necesidades biológicas o sociales de carácter primario, con aquellas actividades que son una parte frecuente o constante de la vida y, por lo tanto, tienden a convertirse en interadaptadas y dependientes una de otra. Por otro lado, este procedimiento tampoco se presta en sí mismo a un elevado grado de integración con los campos del comportamiento susceptibles de formalización y codificación, como las leyes, gran parte de la religión y la organización social. Se mantiene aparte, por tanto, de los tipos básicos de actividades que en su mayoría inconscientemente se regulan a sí mismas, y de aquellas que, en gran medida, implican relaciones interpersonales, y se convierten, por tanto, en socialmente conscientes y sistematizadas; el tratamiento mortuario queda, por un lado, dentro de una clase de actividad que tiene que ver más con las modas que con las costumbres o tradiciones o, por otro lado, dentro de la esfera de las instituciones. Esta afirmación no se involucra intrínsecamente en la integraciones inevitables de las bases de la existencia ni tampoco con intentos hacia sistemas más amplios (Kroeber, 1927: 314).

La hipótesis de Kroeber considera el grado en que la «emoción» desempeña un papel en el momento de condicionar el entorno para la innovación intelectual y la transmisión de información. Su argumento está esencialmente de acuerdo con la propuesta de Radcliffe-Brown (1952: 48-149) en que la intensidad diferenciada de las respuestas emocionales frente a diversas experiencias de la vida no condicionaría directamente la forma y la dirección de la innovación cultural. Esta posición, como hemos señalado, era rechazada por Malinowski (1925).

Sin embargo, el argumento de Kroeber dirige el énfasis hacia una consideración de las prácticas funerarias *per se* y sugiere que la aparente «inestabilidad» y el amplio abanico documentado de variabilidad formal en ellas es una prueba de la independencia emocional esencial de éstas con respecto a las características «fundamentales» de la cultura. Se trata de una propuesta que, de ser acertada, podría ser compatible con el aparente fracaso de los rasgos funerarios asociados a las configuraciones distributivas demostradas por esas características culturales fundamentales de las sociedades aborígenes de California.

Kroeber desafía el supuesto implícito que afirma que todos los rasgos culturales, incluyendo las prácticas funerarias, son de igual utilidad para ser manejados bajo las hipótesis empleadas habitualmente en la reconstrucción histórica. Este desafío fue una de las primeras consideraciones serias concedidas a la eventualidad de que todos los rasgos cultu-

rales no tuviesen que responder mecánicamente a los mismos conjuntos de variables históricas. Los siguientes materiales han sido organizados para evaluar, a partir de los datos empíricos recogidos por otros investigadores, las hipótesis anteriormente mencionadas de Kroeber. Además, espero utilizar tales observaciones como base para juzgar la validez de supuestos fundamentales que han guiado las investigaciones históricas en antropología.

Las dos hipótesis a evaluar son: (1) las costumbres funerarias muestran historias «ines- tables», (2) las costumbres funerarias varían independientemente del comportamiento «que las relaciona con las necesidades biológicas o primarias de carácter social».

Para probar estos dos presupuestos, se presentarán dos balance. El primero está relacionado directamente con la propuesta inicial de Kroeber. El segundo sintetiza aquellas observaciones que han quedado reflejadas en los conjuntos de factores que se aplican al estudio para entender la variación en la práctica funeraria. La información sintetizada en este punto será utilizada entonces para probar la validez de la segunda propuesta de Kroeber y evaluar si los supuestos usados en la reconstrucción histórica son válidos o no.

Erminie Wheeler Voegelin dirigió un análisis de la información etnohistórica disponible sobre las prácticas funerarias de los shawnee a lo largo de un periodo de 144 años; concluyó que:

La comparación del material histórico relacionado con las costumbres funerarias y los registros de campo de los investigadores actuales ha mostrado la destacada estabilidad del complejo funerario shawnee. Durante el periodo entre 1824 y 1938 dicho complejo mantuvo, casi sin cambios, sus rasgos principales; así, por ejemplo, el tratamiento del cadáver, el procedimiento funerario y la construcción de las tumbas (Voegelin, 1944: 666).

Kroeber señaló en su argumento original:

Ciertamente, hay ejemplos de costumbres funerarias que han continuado durante largo tiempo con sólo leves modificaciones: en el Egipto dinástico, por ejemplo; en la mayor parte de Europa durante la casi totalidad del Neolítico, en donde fuese, salvo en los lindes de la Cultura Pueblo (Kroeber, 1927: 314).

Estos casos empíricos, sin embargo, proporcionan material para criticar la generalización de Kroeber que afirmaba que las costumbres funerarias tienen algunas cualidades intrínsecas o «esenciales» que tienden a justificar la historia en la forma inestable en la que es mostrada. Por el contrario, parece que hay un amplio abanico de diversidad en la relativa estabilidad de las prácticas funerarias. Algunas secuencias históricas exhiben una más que destacada estabilidad, mientras otras cambian de forma radical y rápidamente. Algunas áreas están caracterizadas por una vasta heterogeneidad en las prácticas, tanto regionalmente como con relación a sistemas socioculturales singulares. Las explicaciones de las diferencias y las similitudes que se buscan mediante la postulación de un contexto psicológico constante para la ejecución de las tradiciones funerarias nunca conducirán a una explicación de la variabilidad observada.

La generalización empírica de que las costumbres funerarias tienden a ser intrínsecamente menos estables y más variables es rebatida por el resultado, totalmente opuesto a aquél, que ofrecen numerosos casos empíricos. El intento de vincular esta inestabilidad preconcebida con el contexto psicológico de las tradiciones asimiladas, en las que quedan propuestas determinadas expectativas de comportamiento, se desmorona, dada la demostrada inexactitud de la generalización empírica de la que parte.

Pasemos a considerar la segunda propuesta de Kroeber: el grado en que las tradiciones funerarias varían independientemente del comportamiento «que se relaciona con las necesidades biológicas o sociales primarias». Tal hipótesis pudiera ser confirmada mediante la demostración de que existe una ausencia de correlación entre la tradición funeraria y las variables sociales de organización y tecnología. Entonces ¿qué sucede con las observaciones que se han llevado a cabo en relación con las correspondencias de la variabilidad funeraria dentro de y entre las unidades socioculturales?

## Argumentos ofrecidos para contabilizar la variabilidad en los ritos funerarios practicados por distintas unidades socioculturales

En los trabajos de los investigadores precedentes, se ofrecen generalmente tres argumentos básicos para contabilizar las diferencias de las prácticas funerarias, según fueran ejercidas por los individuos de una sociedad u otra.

1. Los efectos limitadores del entorno que se establecen en el momento de la muerte, en el libre ejercicio de todas las formas de la disposición del cuerpo.
2. Los efectos mutuos del contacto intersocial en la mezcla o sustitución de las formas rituales.
3. Las características reconocidas como relevantes para las relaciones, interrumpidas o establecidas en el momento de la muerte, entre el fallecido y los restantes miembros de una sociedad.

El primer argumento es el que reconoce una relación entre la forma de los ritos funerarios, particularmente la colocación del cuerpo, y los rasgos limitadores del entorno local. Por ejemplo, Schoolcraft (1855) propuso que las prácticas de inhumación y el enterramiento sobre plataforma, como señala para los winnebago, eran opciones para ser ejercidas alternativamente, dependiendo de si la muerte ocurría durante el invierno, cuando el terreno estaba congelado, o durante los meses cálidos, cuando la inhumación era una alternativa practicable.

Aunque esta hipótesis en particular ha sido cuestionada bajo parámetros empíricos (Radin, 1921: 140), la idea de que las diferentes formas de disponer el cadáver puedan relacionarse con las condiciones medioambientales existentes en el momento del fallecimiento resulta razonable, aunque raramente investigada.

Dentro del segundo argumento se encuentran las interpretaciones difusionistas, tan comunes en la literatura (véase Thomas, 1908: 388; Perry, 1914: 289-90; James, 1928: 229; Griffin, 1930: 43; Toulouse, 1944: 70; Stanislavski, 1963: 308 y 315). Perry (1914), cuando considera los resultados de los contactos culturales, argumenta que la variedad demostrada en las prácticas funerarias documentadas en las comunidades australianas constituye la evidencia de un contacto constante entre diversos sistemas culturales. En un artículo posterior arguye que la presencia de diferentes formas en la orientación de las tumbas, practicada por los miembros de una misma sociedad, resulta razonable y es tomada como evidencia de la mezcla de dos culturas anteriormente distintas (Perry, 1914: 289-290). Frecuentemente, en los estudios regionales, la mención de prácticas mixtas se muestra como evidencia de los contactos entre culturas. Se presupone que la mezcla es el resultado esperado de los contactos entre los sistemas socioculturales, cada uno con su propia «norma» de ritual funerario. Las interpretaciones difusionistas, como las citadas con anterioridad, se dan generalmente en el contexto de argumentos idealistas en los que se asume que las creencias son las variables primarias de control en el momento de determinar la naturaleza de los ritos funerarios. Se afirma que los contactos fomentan el intercambio de «ideas» y que pueden concluir con la alteración de la costumbre, siendo el ritual funerario un ejemplo de ese cambio.

A continuación sigue una lista de las hipótesis más comunes relativas a la relación entre las formas de tradición funeraria y las creencias.

1. *Conjunto de hipótesis elaboradas como «explicación» de las variaciones formales producidas en la manera de asistir a los difuntos antes del sepelio.*
  - a) *Hipótesis relacionadas con la práctica de la cremación.*
    - 1) La cremación se asocia con la creencia en un mundo de ultratumba celestial; la incineración de los restos físicos libera el alma que es transportada al mundo celestial a través del humo que se eleva (James, 1928: 232-233).
    - 2) La cremación se asocia con un miedo extremo al cadáver y, por lo tanto, con el deseo de «deshacerse» de él (Malinowski, 1925: 49).
  - b) *Hipótesis relacionadas con la práctica de la momificación.*
    - 1) «El objetivo de la momificación, tanto en Egipto como en cualquier otro lugar, era doble; primero, preservar el cuerpo de la descomposición, y segundo, asegurar la supervivencia personal del individuo» (Dawson, 1928: 136; Malinowski, 1925: 49).
2. *Hipótesis elaboradas como «explicación» para las variaciones formales en la manera de colocar el cuerpo en la tumba.*
  - a) *Hipótesis relacionadas con la práctica de la flexión del cuerpo.*

- 1) La flexión del cuerpo era una imitación de la posición del feto en el útero, que fue adoptada como símbolo de resurrección (Tyler, 1921: 124; Wilder y Whipple, 1917: 376; Grottanelli, 1947: 83; Küsters, 1919-20: 684).
  - 2) La flexión del cuerpo era el resultado de atar las piernas al cuerpo para evitar que el espíritu caminase y, por tanto, retornase a los vivos (véase Tyler, 1921: 124; Wilder y Whipple, 1917: 376; Grottanelli, 1947: 83).
- b) *Hipótesis relacionadas con la orientación del cuerpo en la tumba con determinados puntos de referencia.*
- 1) La orientación del cuerpo con respecto a los puntos cardinales «parece ser una analogía con el movimiento del sol; por un lado, la muerte es el atardecer... la nueva vida, el amanecer» (Tylor, 1871: 508).
  - 2) La orientación del cuerpo con respecto a los puntos cardinales (orientación celeste) está relacionada con la creencia en la continuación de la vida del finado en una tierra celestial de los muertos, siendo la orientación la dirección en la que el fallecido debe ir en su viaje a la tierra de los muertos (Rose, 1922: 132-133).
  - 3) La orientación del cuerpo con respecto a los puntos de referencia terrestres está relacionada con la creencia en la reencarnación, dado que el cuerpo se alinea hacia el lugar donde el alma debe residir antes de resucitar (Rose, 1922: 129-132).
  - 4) La dirección de la orientación del cuerpo del muerto se dirige hacia el hogar original de los ancestros (Spencer, 1893, vol. I: 201; Perry, 1914: 285; Steele, 1931: 81; Grottanelli, 1947: 83).
3. *Hipótesis elaboradas como «explicación» para las variaciones formales en la elección de la localización de la tumba.*
- 1) «Los muertos son enterrados cerca o dentro de sus propias casas, puesto que son reclamados en forma de niños nacidos de las mujeres de su propio clan, tribu o familia» (Rose, 1922: 129).
  - 2) Tyler, citando el entierro de niños bajo los suelos de las casas, escribe: «No parece imposible que sea esta una de las formas en las que el temor a los muertos fuese disipado gradualmente. ¿No podemos imaginar que uno de los primeros pasos fuese el rechazo de la madre a permitir que sus niños muertos fueran desterrados?» (Tyler, 1921: 125-126).
  - 3) En contraste, está la siguiente sugerencia como origen de la sepultura en el hogar de la vivienda: «La gente no sabía todavía qué era el muerto y, por lo tanto, intentaban calentar el cuerpo» (Küsters, 1919-1920: 956).
  - 4) Citaré un argumento final análogo al dado para la orientación; concretamente, que la gente seleccionó los lugares de enterramiento por el hecho de que los seres humanos vivieron originariamente en los árboles (Küsters, 1919-1920: 211).

El cambio o variabilidad de la práctica funeraria, como se ha demostrado, es comúnmente atribuido a la variación en las creencias. Aunque muy raras veces se vislumbran las

causas de estas modificaciones, parece que, a partir de este estudio, el cambio procede de la experiencia acumulativa del hombre en su relación con su entorno. Un incremento en el conocimiento y lo nuevo asociado a las conceptualizaciones de la experiencia son fuerzas vitales que mueven el cambio cultural y parece que también están implícitos. Esta presunción está emparejada normalmente con el argumento del conservadurismo cultural, que afirma que los nuevos conocimientos raramente se obtienen y que, por lo tanto, la aparición de elementos culturales similares en múltiples sociedades es producto de la transmisión del conocimiento adquirido desde una unidad a otra.

El conjunto final de consideraciones, que han sido citadas como relevantes para la comprensión de la variabilidad observada en las prácticas de una sociedad, son características de los fallecidos que pueden ser reconocidas por un ceremonial funerario diferenciado. He encontrado sólo tres estudios que intentaran recopilar datos específicos sobre este tema (Küstners, 1919-1920; Bendam, 1930; Wedgwood, 1927). Sin embargo, muchos otros autores han revisado los datos y ofrecido generalizaciones empíricas relevantes para esta cuestión. Las siguientes citas son muestra de ello.

1. James Yarrow, en cuanto al estudio de los indios americanos de 1880, afirma: «Un registro completo de estas costumbres (funerarias) en cualquier tribu haría necesario el estudio de muchos ritos funerarios, dado que las costumbres diferirán en el momento de la muerte de las diferentes personas, dependiendo de la edad y del estatus social» (Yarrow, 1880: 5).
2. W. Crooke, refiriéndose a las prácticas funerarias de la India, en 1899: «Aquellas tribus que habitualmente incineran al adulto fallecido entierran a aquellos que perecen por muerte violenta o inesperada» (Crooke, 1899: 279).
3. Robert Hertz, en una reflexión general acerca de las prácticas funerarias en 1907, afirma: «Dentro de una misma sociedad, la emoción producida por la muerte varía ampliamente en intensidad de acuerdo con el carácter social del fallecido» (Hertz, 1960: 82).
4. Van Gennep, considerando los ritos de paso en 1908: «Todo el mundo sabe que nada varía tanto según sea el pueblo, edad, sexo y posición social del individuo como los ritos funerarios» (Van Gennep, 1960: 146).
5. W.D. Wallis, acerca de las similitudes en la cultura, en 1917: «La personalidad social del fallecido no muere con el cuerpo, sino que va más allá del umbral de la muerte. El cuerpo es tratado con el mismo grado de respeto que cuando el individuo vivía. El cuerpo de la mujer rara vez se trata como el de los hombres, ni el de los niños como el de los adultos. Los cuerpos de los jefes y los guerreros se entierran de forma diferente de la gente común» (Wallis, 1917: 46).
6. A.R. Radcliffe-Brown, observando la cultura andamanesa, en 1922: «Las costumbres funerarias no responden únicamente al miedo instintivo a los cuerpos de los muertos... sino que varían de acuerdo con la posición social del fallecido... Existe, por tanto, una estrecha correspondencia entre la forma de sepultura y el valor social de la persona enterrada» (Radcliffe-Brown, 1922: 148).

7. Camilla H. Wedgwood, en un estudio comparativo de las prácticas funerarias melanesias, en 1927: «Encontramos que en Melanesia las distinciones existentes en vida se reflejan en la muerte. Entre ellas, la más simple es la que se observa entre niños y adultos, y entre hombres y mujeres. Pero más marcadas son las que diferencian a los individuos que, en virtud de su riqueza, valor o posición secular o mágica, son importantes para la comunidad, de aquellos otros que carecen de cualquier estima pública; si bien aquellos que se han alienado a sí mismos de la sociedad o la ponen en peligro por fallecer debido a causas anormales son frecuentemente eliminados de la comunión general de los muertos» (Wedgwood, 1927: 395).
8. Effie Bendann, en un estudio comparativo general de las prácticas funerarias de Melanesia, Australia, la India y el noreste de Siberia, en 1930: «La investigación muestra que el contenido de ciertos rasgos depende del rango, sexo, edad, organización social, estatus» (Bendann, 1930: 280).
9. James B. Griffin, comparando las prácticas de los indios del noreste de Norteamérica en 1930, indica que: «Nos gustaría conocer cómo eran explicados por los indios los diversos métodos... aquellos que explican las razones de las diferentes prácticas... observamos que en algunas tribus, tales como los potawatome y los ottawa, la división se establecía entre los linajes de los clanes. Por supuesto, dentro del clan se acordaban sepulturas especiales para los que se hubiesen ahogado o muerto en combate, pero en general la sepultura que recibía un individuo estaba en función de su pertenencia a un clan... En otros escritos se argumenta que las diferentes maneras de enterrar y el cambio de las costumbres tradicionales vienen propiciados o bien por las circunstancias propias de la muerte, por la época del año en que sucedía el fallecimiento, o bien por la cuestión de la ausencia del individuo fallecido al ocupar un lugar específico en la tribu... Otra razón de los diferentes modos de enterramiento se encuentra, en ocasiones, en la correspondiente posición relativa, nivel social y ocupación del finado; y también, en algunos casos, la edad del difunto desempeñaba una parte importante» (Griffin, 1930: 44-45).

Entre otros investigadores que ofrecen generalizaciones similares, podemos citar a Voegelin (1944: 376), Miles (1965) y Davidson (1948: 75); todos ellos reconocieron una relación directa entre el tratamiento diferencial de la muerte del individuo y su identidad social.

Muchos investigadores consideran como componentes básicos de la personalidad social, simbolizada en un tratamiento funerario diferenciado, los siguientes factores: (1) edad, (2) sexo, (3) estatus social relativo, dentro de una determinada unidad social y (4) afiliación social en términos de unidades múltiples de pertenencia dentro de la sociedad y/o pertenencia a la sociedad misma. Además, se señala frecuentemente que el hecho de circunstancias peculiares entorno al fallecimiento de un individuo podía ser percibido por el resto de miembros vivos de una sociedad como modificadores, de una manera sustancial, de las obligaciones de los vivos en el reconocimiento de la personalidad social del muerto. Estas personas se consideraban como «miembros» de una unidad social post mórtem y recibían el ritual funerario acorde a los miembros de dicho grupo.

Otra contingencia que ha sido señalada como relevante respecto a las cuestiones relativas al tratamiento diferenciado de los miembros de una misma sociedad es la disposición de los difuntos en el espacio y en el tiempo. Sólo necesito mencionar las muertes ocurridas lejos de los asentamientos, donde un tratamiento especial, tal como la cremación, el desmembramiento, etc., facilitará un transporte más sencillo. Las muertes acontecidas simultáneamente como resultado de epidemias o masacres serían tratadas de manera conjunta, con tumbas colectivas, en virtud de su «inusual» coincidencia.

Estos hallazgos y argumentos proporcionan información para evaluar la segunda propuesta de Kroeber, que afirma que las prácticas funerarias eran en gran medida independientes de otros componentes centrales de un sistema cultural. Las generalizaciones empíricas que han sido propuestas vinculan la distinción formal en los ritos funerarios con las diferencias de estatus y de afiliación grupal de los fallecidos. Esta vinculación demuestra un conjunto de dependencias mutuas entre las formas de ritos funerarios y los rasgos organizativos de la sociedad. Podríamos esperar que, a pesar de las similitudes, la heterogeneidad en la práctica funeraria característica de una unidad sociocultural concreta variase en proporción directa respecto a la complejidad del estatus jerárquico, del mismo modo en que la complejidad de la organización total de la sociedad varía con relación a la pertenencia a las unidades y otras formas de solidaridad. Esta expectativa es diametralmente opuesta al postulado de Kroeber en cuanto a la disociación de las prácticas funerarias del «núcleo» de los rasgos culturales.

## Resumen de los hallazgos relacionados con los argumentos de Kroeber

La investigación histórica se ha caracterizado tradicionalmente por basarse en tres supuestos esenciales. El primero, suponer que las variaciones culturales eran el resultado de la creatividad intelectual diferenciada, de una transmisión lineal también diferenciada y/o de la comunicación de ideas entre grupos.

A partir de este presupuesto, los idealistas argumentaron que los determinantes responsables de la variabilidad espacial o temporal de un elemento cultural serían los mismos que aquellos responsables de la variación de *todos* los elementos culturales; cada uno de ellos fue, de acuerdo con este razonamiento, un producto cultural que respondía a idénticos grupos de variables, variables que controlan la creatividad y la transmisión de ideas.

Kroeber fue el primer investigador que trabajó en los ritos funerarios utilizando los materiales empíricos como base para cuestionar la aplicabilidad de algunas de las hipótesis fundamentales manejadas en la interpretación histórica. Observó que muchas comunidades de California practicaron múltiples formas de ritos funerarios; dados los presu-



puestos de la investigación histórica, esto se debería haber contemplado como una prueba de la mezcla cultural en el pasado. Las observaciones de Kroeber sobre otras distribuciones de los elementos culturales no apoyaron tal interpretación. Más que cuestionar la validez general del supuesto normativo, Kroeber se cuestionó si las costumbres funerarias entendidas como elementos culturales «genuinos» eran apropiadas como categorías, así como el grado en que los supuestos interpretativos usados en la reconstrucción histórica podían ser aplicados a los datos funerarios.

Kroeber propuso que había un *continuum*, una constante, en la que la cultura se podía establecer de acuerdo con el grado en que los ritos funerarios eran «integrados» en los otros rasgos culturales. En un extremo del *continuum* estaban los elementos «nucleares», que eran fuertemente interdependientes, y de los que podía esperarse como resultado que mostraran firmes distribuciones complementarias. Estas distribuciones eran apropiadas para la interpretación histórica, según los supuestos tradicionales.

En el otro extremo del *continuum* estaban los rasgos que no «entraban fácilmente en las inevitables integraciones de las bases de la vida» (Kroeber, 1927: 314). Dichos rasgos se decía que se caracterizaban por: (1) la imparcialidad con el resto de la cultura; (2) un alto grado de penetración en la conciencia, y (3) la tendencia a un fuerte tono emocional. Los ritos funerarios y las modas —particularmente en indumentaria, lujo y etiqueta— quedaron incluidos en este tipo.

Con este argumento, Kroeber cuestionó la validez de las reconstrucciones históricas basadas en el análisis de los ritos funerarios y cuestionó indirectamente el supuesto de que todos los rasgos culturales se regieran esencialmente por los mismos grupos de variables determinantes. Los ritos funerarios evidenciarían un patrón de inestabilidad histórica y variación libre, mientras otros elementos culturales, más «básicos» o directamente ligados a la subsistencia «nuclear» y a las prácticas integrativas, mostrarían una mayor estabilidad y un patrón de variabilidad determinada.

Del relativamente amplio cuerpo de material descriptivo disponible en la literatura etnográfica y en los numerosos estudios comparativos y de distribución, he obtenido datos para probar las teorías que propuso Kroeber y las que normalmente sirvieron como supuestos en las interpretaciones históricas.

La primera teoría de Kroeber, de que las propiedades intrínsecas a las prácticas funerarias son el resultado de su inestabilidad general histórica y de una libre variación, fue rechazada, dada la falta de estas tendencias. Se conocen numerosos casos de «estabilidad», así como casos de «inestabilidad», demostrando que tales estructuras varían en función de determinantes no intrínsecos a las propias prácticas funerarias.

La segunda teoría de Kroeber, de que las formas de enterramiento no están integradas en los rasgos culturales más básicos tales como las actividades de subsistencia y los rasgos organizativos de la sociedad, es claramente refutada por las numerosas observaciones en que las formas de enterramiento varían directamente con las siguientes características del fallecido: (1) edad, (2) sexo, (3) estatus social relativo dentro de la unidad social y (4) afiliación social a las unidades de pertenencia de la sociedad o a la sociedad misma. Estas

características ciertamente son, sin duda, fundamentales para establecer la diferenciación interna y sirven de base a los atributos organizativos de una sociedad.

Con la refutación de las teorías de Kroeber, nos enfrentamos con el problema planteado en origen: la capacidad de poder aplicar los supuestos de la interpretación histórica tradicional de los ritos funerarios. Con esto se infiere que dichos supuestos son generalmente inválidos y, por tanto, las interpretaciones históricas que los antropólogos han planteado para «explicar» las diferencias y similitudes observadas en las costumbres son, por regla general, sospechosas y, con toda probabilidad, inexactas. La demostración argumental se basa en el desarrollo de un marco de referencia para el estudio comparativo de los ritos funerarios y en proporcionar un cuerpo de datos etnográficos como prueba de su utilidad.

## El estudio de los ritos funerarios: su potencial

En el ritual funerario observamos una clase de fenómenos consistentes tanto en actividades de tipo técnico, como de tipo ritual (véase Radcliffe-Brown, 1952: 143, para esta distinción). Desde el punto de vista técnico, las tradiciones funerarias se centran en la eliminación de lo que es potencialmente desagradable del cuerpo del fallecido. Desde el punto de vista ritual, los ritos funerarios consisten en la ejecución de un número de actos simbólicos que pueden variar de dos maneras: en la de los símbolos utilizados y en la del número y tipos de referentes con significado simbólico.

Recordemos que la acción de crear símbolos consiste en la asignación arbitraria de un significado a una forma. Por lo tanto, no hay nada intrínseco en la forma de un símbolo que lo vincule a un referente en particular. A su vez, tampoco hay nada intrínseco en un referente que determine necesariamente la forma del símbolo que sea utilizado en su designación o conceptualización. Las formas de los símbolos pueden variar, independientemente de sus referentes y viceversa. De hecho, esto ha sido frecuentemente observado en las prácticas de enterramiento. Por ejemplo, Kroeber afirma:

El enterramiento fluvial se reserva en ocasiones a los jefes; otras veces, a los ahogados, y en otras, es la práctica normal de un grupo. El enterramiento en árboles y en plataformas está restringido —en ciertas poblaciones— a los músicos, magos y hechizados, a los que han sido alcanzados por un rayo, criminales y reyes. La cremación está reservada generalmente a los criminales, pero a la vez es una práctica habitual. La exposición del cadáver varía dependiendo de la tribu: para los cadáveres de criminales, esclavos, niños, la gente común o para toda la población (Kroeber, 1927: 313).

Así pues, al considerar en qué medida las formas simbólicas son conservadas en común por un número de unidades socioculturales independientes, ello pasa a ser una cuestión

a investigar a través de la evaluación del grado en que los sistemas de comunicación se distribuyen isomórficamente entre los sistemas socioculturales, y/o el grado en que hay una identidad entre los sistemas de símbolos y las unidades de referencia simbolizadas. Por ejemplo, los grupos pueden compartir el mismo conjunto de símbolos funerarios, pero emplearlos antagónicamente. Así, un grupo incinera a sus jefes y el otro incinera a sus criminales (este patrón no es desconocido en África [Küsters, 1919-1920]; el uso antagónico de los símbolos probablemente surgió en los Grandes Lagos de Norteamérica; véanse los depósitos funerarios documentados por Binford [1963] y Ritchie [1949]).

Que la forma de los símbolos cambie independientemente de sus referentes y que dichas formas puedan ser compartidas, incluso en una situación de contrastes contextuales, son factores de variabilidad cultural que se obvian en la trama de referencia habitual de los difusionistas. Éstos ven las formas compartidas en un número de unidades sociales como la evidencia de la «difusión» de este rasgo en las sociedades y, por tanto, como un documento de mutua «influencia». Así mismo, la presencia de símbolos exclusivos para cada unidad sociocultural puede ser vista como evidencia de una falta de influencias culturales mutuas entre los grupos comparados.

Es fácil imaginar el hecho de que sociedades independientes dentro de una misma región utilicen una serie de símbolos de identidad grupal. Algunos grupos emplearían formas simbólicas pertenecientes únicamente al propio grupo, mientras que otros utilizarían esas mismas formas, pero de manera antagónica. Teniendo en cuenta el contexto regional, cada uno de los símbolos de identidad es igualmente adecuado como distintivo de los diferentes grupos y proporciona un entorno simbólico dominante, a la vez que conserva las diferencias.

Sin embargo, los difusionistas dividirían en dos los grupos que emplean símbolos: los que usan símbolos exclusivos y los que comparten formas similares; de este modo, reafirman una mayor y mutua influencia cultural entre los que comparten formas simbólicas idénticas. El argumento de los difusionistas entronca con el supuesto de los idealistas de que el conocimiento y el compartir las ideas son los agentes responsables de las similitudes en las formas.

Para que los símbolos funcionen, está claro que el conocimiento común por parte de todos los grupos es una condición previa, y para que funcionen como identificadores del grupo, todos los miembros deberán conocer cada forma y su significado. Por otra parte, ese conocimiento común se aplicará a los grupos que empleen símbolos distintos, tanto como a los que utilizan símbolos formalmente idénticos. ¿Qué conocimiento diferencial o «ideas» compartidas se advierten mediante la presencia de formas simbólicas similares entre algunos grupos? Ninguno. Los argumentos de los difusionistas aplicados a los restos materiales, estén relacionados con las prácticas funerarias o no, son universalmente sospechosos desde el momento en que conciernen a los símbolos.

Centrémonos ahora en el problema de la variabilidad estructural. Cuando elegimos estudiar comparativamente algunas categorías formales identificadas a partir de elementos culturales, tenemos que determinar el grado de isomorfismo que existe entre los miembros de la clase formal analizada y los roles particulares desempeñados por cada uno de ellos en los sistemas socioculturales comparados.

Ante la falta de una respuesta, es posible considerar que diversos factores condicionen la circunstancia y distribución de las formas, bajo el criterio de que el elemento desempeñe un cometido u otro en un determinado sistema.

Es evidente que estamos ante uno de los supuestos básicos de las ciencias; a saber, que las leyes que gobiernan la incidencia y distribución de un elemento en cualquier sistema diferirán cuando se integre en un sistema organizado de forma distinta. Este punto requiere, en relación con las prácticas funerarias, un análisis más detallado.

Cuando un sistema cultural ve alterada su organización interna, se generan, por parte de los individuos que intervienen, nuevas unidades de relevancia organizativa. El reconocimiento por parte de los participantes en el sistema de tales unidades de referencia puede provocar el acto de simbolizar y, por tanto, generar una proliferación de símbolos dentro del sistema sociocultural. Aunque no todas las unidades de relevancia organizativa pueden ser reconocidas o consideradas suficientemente importantes para la interacción social, como para recibir un reconocimiento simbólico, podríamos esperar que, según las clasificaciones de los estatus establecidos según los roles de esos mismos pueblos, existiese un mayor grado de isomorfismo entre las unidades de estatus diferenciadas según su función y las posiciones sociales simbólicas. Por consiguiente, esperaríamos descubrir una identidad próxima entre el número de posiciones sociales dentro de una organización social y el número de símbolos que designan tales unidades (véase Service, 1962).

El número y tipo de atributos simbólicos son cruciales en el momento de tratar los ritos funerarios. Para comprender qué simbolismo tiene un fenómeno social en relación con un determinado hecho funerario, es necesario evaluar dos componentes generales de la propia situación social. El primero es lo que podríamos llamar, de acuerdo con Goodenough (1965: 7), el fallecido como persona social. Es decir, la amalgama de identidades sociales mantenidas en vida y reconocidas como dignas de ser consideradas al morir el individuo. El segundo, es la composición y tamaño de la unidad social que reconoce los cometidos del estatus al fallecido. Cabe esperar una correlación directa entre el rango relativo de la posición social del fallecido y el número de personas que tenían una relación personal de obligatoriedad con respecto al estatus del finado. Este punto fue enunciado por Gluckman hace unos años, quien afirmó con rotundidad:

Un rito, en su forma definitiva, es la suma de comportamientos de un gran número de personas, articulados de diferentes formas con el fallecido... este análisis puede aplicarse a la variedad de ceremonias funerarias con relación al estatus social. Sin embargo, es necesario apuntar que no existe un significado concreto para los ritos funerarios y su variación; la muerte crea una situación social distinta de acuerdo con el estatus, la forma de morir, el propio individuo, y cada funeral implica la participación de diferentes personas con comportamientos preestablecidos (Gluckman, 1937: 124).

Cabría esperar también que las facetas de la persona social reconocida simbólicamente en el ritual funerario cambiasen según los niveles de participación colectiva en el ritual, y

de ahí variar directamente en función del rango relativo de la posición social que ocupaba en vida el fallecido.

Muchos investigadores aceptan que la magnitud primaria de la persona social reconocida a través de un tratamiento funerario diferenciado viene determinada por: (1) la edad, (2) el sexo, (3) el rango relativo y la distinción de la posición social que ocupa el difunto dentro de la unidad social, y (4) la filiación del fallecido respecto a los segmentos de pertenencia de la unidad social más amplia, o en el caso de simbolismo intersocial, la forma apropiada a la sociedad en sí misma.

Asimismo, se señaló que las circunstancias peculiares que rodean la muerte de una persona pueden ser percibidas por los otros miembros de la sociedad como una alteración sustancial de las obligaciones de los vivos para reconocer en el difunto la persona social definida en vida. En cambio, las personas son tratadas como «miembros» de un grupo social post mórtem (los muertos en la guerra, los muertos por un rayo, etc.) y reciben un ritual funerario apropiado a tal grupo de pertenencia a expensas del reconocimiento de otros componentes de la identidad social.

La utilidad de cualquier conjunto de propuestas se puede evaluar a partir del grado en que sirven o generan un marco de hipótesis comprobables y la frecuencia con que éstas se confirman. Como prueba preliminar de la utilidad de estas propuestas, he deducido diversas hipótesis bastantes obvias y las he probado en un cuerpo de datos confirmado por una muestra de 40 sociedades organizadas, pero sin estados. La muestra fue definida a partir de los *Human Relations Area Files* (HRAF).

Las dos primeras hipótesis que se discuten están relacionadas con lo que ha sido denominado como variabilidad estructural en los ritos funerarios. Se ha propuesto que debería haber un alto grado de isomorfismo entre (a) la complejidad de la estructura del estatus en un sistema sociocultural, y (b) la complejidad del ceremonial funerario como reflejo de un trato diferenciado según el estatus de las personas. Pero dichas hipótesis no pueden ser comprobadas, dado que en ningún caso la descripción etnográfica era la adecuada, ni para la determinación de todas las formas que el ritual funerario tendría en una sociedad ni para definir las correlaciones entre esas formas.

Sin embargo, sí había generalizaciones disponibles en la bibliografía respecto a las características de la persona social diferenciada ritualmente en el enterramiento. El número de descripciones de episodios funerarios específicos es abundante, de lo que se puede determinar que las características del fallecido sirvieron de criterio para un tratamiento diferenciado. Por esta razón, cada sociedad fue objeto de compilación, no por el número de patrones distintos de tratamiento funerario practicado, sino por el número de distinciones dimensionales (edad, sexo, posición social, afiliación subgrupal, causa de la muerte y localización de la muerte) reconocidas en la ejecución de las prácticas funerarias diferenciadas formalmente.

Por ejemplo, sabemos que miembros de diversos clanes fueron enterrados en cementerios separados; ello nos permitiría establecer que la afiliación a grupos menores era una dimensión en cuyos términos se hizo una diferenciación funeraria. Podríamos, sin embar-

go, no saber cuántos clanes había o cuántos patrones formalmente distintos de ritual funerario fueron practicados. A pesar de esta deficiencia, se dedujo que debería haber una correlación general entre el número de distinciones dimensionales empleadas y la complejidad de la estructura de estatus dentro de la sociedad, ya que las combinaciones y permutaciones de las distinciones multidimensionales son mayores que para las distinciones dimensionales únicas o dicotómicas.

Respecto a la otra variable propuesta, la complejidad de la estructura del estatus, la literatura etnográfica era completamente inadecuada. No fui capaz de obtener información apta acerca del número de posiciones de estatus, ni tampoco información sistemática para ningún otro indicador de complejidad sociocultural. Por ello, en lugar de dedicar más tiempo al desarrollo de dicha escala de medición para intentar justificar su aplicación a un grupo diverso de unidades sociales, llegué a la conclusión de que las formas de subsistencia constituyen un índice muy rudimentario para medir la complejidad; desde ese momento, vi una correlación generalmente aceptada entre las formas de producción de subsistencia y la complejidad social. La muestra de las sociedades se agrupó en cuatro categorías: cazadores-recolectores, agricultores itinerantes, agricultores sedentarios y pastores. Estas categorías se establecieron teniendo en cuenta las clasificaciones del *World Ethnographic Sample* (Murdock, 1957) para los grupos étnicos presentes en la muestra.

La tabla 1 expone los datos obtenidos de las mediciones efectuadas en las sociedades humanas del muestreo.

Las tablas 2 y 3 muestran los resultados de los recuentos cruzados para las categorías de subsistencia con la cantidad de distinciones dimensionales observadas.

Estadísticamente, no se observaron diferencias entre los resultados obtenidos para cazadores-recolectores, agricultores itinerantes y pastores. Existía una distinción significativa entre estos tres grupos y el valor medio obtenido en los grupos de agricultores sedentarios. La mayor parte de las distinciones dimensionales empleadas por los agricultores sedentarios son tenidas como evidencia, confirmando la hipótesis general de que debe existir una correlación directa entre la complejidad estructural del ritual funerario y los sistemas de estatus dentro de los sistemas socioculturales.

La segunda hipótesis que he intentado comprobar también se relaciona con la estructura del ritual funerario. Se ha argumentado que, entre las sociedades de complejidad mínima, los factores más importantes que sirven para la diferenciación del estatus se basan en las cualidades personales de los individuos involucrados: edad, sexo y aquellas aptitudes que les capacitan para la realización de tareas culturales (Service, 1962: 54). Por otro lado, entre los estatus de sistemas socioculturales más complejos, las posiciones pueden ser definidas sobre la base de características más abstractas, relacionadas con los medios empleados culturalmente y designados simbólicamente para compartimentar el conjunto humano organizado socialmente (véase Service, 1962: 155). Dada la hipótesis de que las distinciones hechas en el ritual funerario se realizan según el conjunto de identidades sociales que la persona social tiene en vida, debería existir una rotunda correspondencia entre la naturaleza de las características dimensionales que sirven como base para el tratamien-

**Tabla 1.** Distribución de los factores distintivos del estatus simbolizado en las prácticas funerarias, según un muestreo de varias culturas.

Nombre	Causa de la muerte	Lugar de la muerte	Edad del fallecido	Sexo del fallecido	Posición social	Afilación social	Autores
Abipones						X	Dobritzhofer, 1822: 223, 268, 2/1, 1/3
Aleutianos			X	X	X		Sartschew, 1806: 77-78; Jochelson, 1925: 21-25
Alor			X	X			Dubois, 1944: 19, 116, 160, 511
Andamán		X	X	X	X		Radcliffe Brown, 1929: 106 113; Man, 1932: 141 146
Ashanti		X	X	X	X		Rattray, 1927: 48, 70, 104, 144 145, 159 162
Bapedi		X		X			Longmore, 1952: 36 39
Barama (Caribes)			X				Gillen, 1936: 164
Beriba				X	X		Richards, 1948: 240-241
Bosquimanos Kau			X				Roos, 1931: 81-83
Copper Inuit			X	X			Jenness, 1922: 92, 174-176; Hasnussen, 1932: 45
Formosanos			X		X		Wiedefeldt, 1919: 24, 37 (referencia del H.R.A.F.)
Ilotentotos	X		X				Schapora, 1933: 358 363; Schultz, 1907: 115
Iban			X	X			Roth, 1892: 120 122; Howell, 1908: 102
Iroquesos			X		X		Morgan, 1901: 116, 168
Jíbaros					X		Karsten, 1935: 156-166
Klamath			X	X			Spier, 1930: 1-2
Mossi	X	X	X	X	X		Delobson, 1932: 91-95, 134-135; Mangin, 1921: 82-84
Mundurucu		X		X			Lucanilina, 1877: 37; Horton, 1948: 279
Murgin		X					Warner, 1937: 33, 71, 237, 415, 432-433, 468-469
Nahanc		X	X				Honigsmann, 1954: 138 139; 1949: 204 245
Nupe	X	X	X	X	X		Forde, 1955: 39 44
Nyakyusa	X		X	X	X		G. Wilson, 1939: 1-32; M. Wilson, 1954: 228-241
Olldea			X				Berndt & Johnston, 1942
Ostyak			X		X		(referencia del H.R.A.F.)
Pomo				X			Stewart, 1943: 36; Loeb, 1926: 288; Gifford & Kroeber 1937: 3/6
Powhatan	X	X	X	X			Binford, 1964
Samoanos	X	X		X			Mead, 1930: 98-99
Samoyedos		X	X				Islavin, 1847: 72 73; Rac, 1881: 151
Siriono			X				Holmberg, 1950: 21, 66, 85 87
Tallonsi			X		X		Rattray, 1927: 352, 371, 390-394
Tanala	X	X		X	X		Linton, 1933: 126, 170-178
Tarahumara		X	X				Bennet & Zigg, 1935: 236-239, 363
Taureg	X		X				Lhote, 1944: 85, 157-158; 1947
Iikopia			X	X	X		Hirth, 1936: 180; Rivers 1914: 513
Tiv				X	X		Bohannan & Bohannan, 1953: 79, 456-461, 464
Tlingit			X	X	X		Krausk, 1956: 156 159; Jones, 1914: 151 152
Trobriandads				X	X		Malinowski, 1929: 153 154; Silas, 1926: 116 118
Wichita			X	X			Schmitt, 1952
Yahgan			X				Guisinde, 1937: 349, 1047-1054
Yurok			X		X		Hozer & Mills, 1952: 34, 41, 118, 152, 175

**Tabla 2.** Número de distinciones dimensionales simbolizadas en las prácticas funerarias, resumidas por categorías de subsistencia.

<b>Distinciones dimensionales</b>	<b>Cazadores-recolectores</b>	<b>Agricultores itinerantes</b>	<b>Agricultores sedentarios</b>	<b>Ganaderos</b>
Condiciones del fallecimiento	1	0	6	1
Ubicación del fallecimiento	1	1	0	0
Edad	2	1	7	1
Sexo	12	4	10	3
Posición social	6	5	11	0
Afiliación social	4	3	10	1
<b>Total de casos</b>	<b>15</b>	<b>8</b>	<b>14</b>	<b>3</b>

**Tabla 3.** Cantidad media de las distinciones dimensionales obtenidas en cada categoría de subsistencia.

<b>Categoría de subsistencia</b>	<b>Media de las distinciones dimensionales por categoría</b>
(1) Cazadores-recolectores	1,73
(2) Agricultores itinerantes	1,75
(3) Agricultores sedentarios	3,14
(4) Ganaderos	1,66

to funerario diferencial y los supuestos criterios utilizados para la diferenciación de estatus entre las sociedades dispuestas en una escala de simple a complejo.

Según los criterios en los que se basa el estudio, los cazadores-recolectores deberían mostrar estatus sociales más igualitarios, mientras que para los agricultores sedentarios se presuponen escalas sociales no igualitarias, más jerarquizadas o estratificadas. Por lo tanto, podemos afirmar que la edad y el sexo servirían como bases más comunes para la distinción funeraria entre los cazadores-recolectores; mientras que, entre los agricultores, la posición social, que varía sin importar la edad, el sexo o la pertenencia a subgrupos, sería la base más común para la distinción en el tratamiento funerario.

Para probar esta hipótesis, la información dada en la tabla 1 fue contabilizada según la frecuencia de la incidencia de diversas distinciones dimensionales entre las cuatro categorías de formas de subsistencia. Los resultados de este registro se muestran en la tabla 2 y de él se desprenden algunos datos sugerentes. En primer lugar, hay grandes diferencias en los rasgos de la persona social comúnmente reconocidos en las sociedades (que se encuentran dentro de las cuatro categorías de subsistencia). En cuanto a los cazadores-recolectores, 12 de los 15 casos proporcionaron algún tipo de concatenación con diferencias de sexo o edad, mientras que solo seis mostraron distinciones relativas a la posición social. Esta observación confirma nuestras expectativas respecto a la correlación existente entre la base de la diferenciación por estatus de los cazadores-recolectores y la característica de la persona social que se reconoce en un tratamiento funerario diferente.

Sin embargo, entre los agricultores itinerantes la posición social era la característica más reconocida comúnmente, siendo, con el sexo y la pertenencia a algún subgrupo, casi tan frecuentes como ésta.



Con los agricultores sedentarios se repite un patrón similar, aunque con más frecuencia se concede mayor importancia a las condiciones que rodean el fallecimiento.

Las sorprendentes diferencias percibidas entre agricultores y cazadores-recolectores se interpretan como la evidencia que confirma la hipótesis propuesta. Ciertamente, entre los agricultores hay más sociedades que puedan ser clasificadas como tribus o jefaturas, mientras que entre los cazadores-recolectores son más comunes las bandas y tribus de una complejidad mínima.

Los «ensayos», aún usando mediciones muy rudimentarias y siendo aplicados a una muestra que no puede ser considerada representativa de las categorías especificadas, resultan sugerentes e indicativos de la existencia de las relaciones positivas presupuestas entre la estructura del ceremonial funerario y la estructura del estatus típica de cualquier sistema sociocultural dado.

Estas confirmaciones superficiales se interpretan como la señal esperanzadora de que existen condicionantes de tipo funcional que restringen la complejidad de las prácticas funerarias y, por lo tanto, también acotan la «libertad» con la que las múltiples formas de práctica funeraria pueden ser utilizadas de modo significativo por participantes en cualquier sistema social dado. Las correlaciones que se reflejan en estos registros preliminares eliminaron la base de aquellas hipótesis pueriles enunciadas a menudo por la interpretación histórica; por ejemplo, que el conocimiento o la transmisión de ideas acerca de las diversas formas de práctica funeraria son causa suficiente para su implementación y para que provoquen cambios en sus patrones de distribución.

Pasando ahora al estudio de las formas de variabilidad funeraria, cabe recordar que se sostuvo que, como mínimo, existen dos componentes de la situación social a ser tenidos en cuenta cuando se trata de entender los tipos de fenómenos sociales simbolizados o registrados en un contexto funerario. El primero de ellos es la persona social del fallecido y el segundo es la composición y las dimensiones del conjunto de la sociedad que reconoce las responsabilidades de estatus al fallecido. Respecto a este segundo punto, se argumenta que tendrá efectos determinantes en la forma en que los ritos funerarios sean realizados. Se defiende que tanto la ubicación como el grado de realización del ritual funerario, y su interferencia con las actividades habituales de la comunidad, variarán directamente en función de la cantidad de conexiones existentes entre el estatus del fallecido y el de otros miembros de la comunidad (alcance de la identidad). En cambio, la escala social del fallecido se alterará en proporción al rango relativo de la posición social que posea. Dada esta hipótesis, se argumenta que en las sociedades igualitarias los individuos muy jóvenes tendrán un rango muy bajo y, de esta manera, compartirán vínculos relacionados con el rango según el estatus con un número muy limitado de personas. De los ancianos se espera que ocupen posiciones de mayor rango y que compartan vínculos de este tipo con un mayor número de individuos. En consecuencia, es posible suponer que las diferencias de edad sean discernibles a partir del ritual funerario, basándonos en la diversa ubicación de los lugares de enterramiento, dentro de los confines del espacio vital de la comunidad. La elección del lugar dependerá del estatus social hasta el punto de que la realización de

los ritos funerarios puede llegar a involucrar a la totalidad de los miembros de la comunidad y, de este modo, interferir en sus actividades cotidianas.

Para evaluar esta hipótesis y examinar la posibilidad de que existan otras correlaciones entre las características de la identidad de la persona social, a la que se da reconocimiento a través de un tratamiento funerario diferenciado, y la forma de discriminación ritual, se preparó otra tabla, usando las mismas sociedades consignadas en la tabla 1. Para lograrlo, se crearon categorías de análisis para tres variables de estudio. Las tres variables seleccionadas fueron: (1) el desigual tratamiento del cuerpo del fallecido, (2) la diversidad en las instalaciones en las que se deposita el cuerpo y (3) las diferencias en los depósitos funerarios (tabla 4).

Para cada una de estas variables se hicieron tres distinciones básicas. Para la primera —el tratamiento del cuerpo— se consignaron tres categorías de distinciones:

1. Preparación del cuerpo: diferencias basadas en el lavado y/o la exposición del cuerpo antes del ritual en la tumba.
2. Tratamiento del cuerpo: singularidades establecidas según la momificación, mutilación o cremación del cuerpo.
3. Disposición del cuerpo: distinciones realizadas a partir de la disposición: colocación en la tumba, sobre una plataforma, en un curso fluvial, etc.

La segunda variable —preparación diferenciada de la ubicación en la que el cuerpo es depositado— también se dividió en tres categorías:

1. Forma de la ubicación: si en el caso de un único tipo de instalación, como por ejemplo una tumba subterránea, existen rasgos formales diferenciales reservados a individuos de diverso estatus, expresados en el tamaño de la instalación, los detalles arquitectónicos, la utilización de unos u otros materiales de construcción, etc.

**Tabla 4.** Características de la persona social reconocidas en el tratamiento del cuerpo.

	<b>Condiciones de la muerte</b>	<b>Ubicación de la muerte</b>	<b>Edad</b>	<b>Sexo</b>	<b>Posición social</b>	<b>Afiliación social</b>
<b>El cuerpo</b>						
(1) Preparación	0	0	0	0	2	0
(2) Tratamiento	2	1	0	0	2	2
(3) Disposición	2	1	3	0	2	1
<b>La tumba</b>						
(4) Forma	1	0	1	0	3	1
(5) Orientación	0	0	0	3	0	9
(6) Localización	3	0	7	0	8	15
<b>Ajuar/Cultura material</b>						
(7) Sólo forma	0	0	0	16	5	0
(8) Sólo cantidad	0	0	0	0	9	0
(9) Forma y cantidad	0	0	0	0	7	0

2. Orientación de la ubicación: si la sepultura fue orientada de modo diferente con respecto a algún punto de referencia establecido, como puntos cardinales, ángulos de solsticio, etc.
3. Localización de la ubicación: si el enterramiento fue ubicado de forma diferenciada en el espacio vital de la comunidad o en otras localizaciones espaciales funerarias diferentes.

Para la tercera variable —el ajuar o depósito funerario—, se establecieron dos categorías independientes, más una tercera que incluyó la presencia de elementos en las otras dos:

1. Morfología del ajuar: qué distinciones fueron hechas al incluir diferentes conjuntos de objetos funerarios.
2. Cantidad de objetos funerarios: qué distinciones se observan solamente por la aportación de una cantidad diferenciada de objetos en el depósito funerario.
3. Forma y cantidad: qué distinciones fueron hechas por la diferenciación simultánea en tipos de objetos y en qué cantidad.

Los resultados de esta investigación se presentan en la tabla 4.

Los registros de la tabla 4 sugieren varias asociaciones interesantes y, yo añadiría, insospechadas. El primer punto es el grado en que nuestras predicciones se corroboran por lo que respecta a los tipos previstos de coincidencia entre el nivel de implicación colectiva, característico de diferentes funerales, y la localización seleccionada para la disposición del cuerpo con respecto al espacio vital de la comunidad. En siete de los dos casos en los que la edad era la característica más destacada de la persona social, la distinción se llevó a cabo mediante la ubicación de las tumbas de bebés y niños de forma opuesta a aquellas pertenecientes a los individuos adultos. En el estudio, se establecieron dos patrones generales: (1) la inhumación de niños bajo el suelo de la casa, mientras que los adultos son enterrados en un cementerio o en un lugar público, o (2) el enterramiento de niños en la periferia del asentamiento, mientras que los adultos lo son en lugares concretos dentro del asentamiento. Ambas distribuciones, la celular y la centrífuga, surgen, en ciertos tipos de sociedad, como ubicaciones alternativas en función de los diferentes niveles de implicación colectiva originados por el fallecimiento de un individuo adulto, en oposición a los individuos inmaduros. En una sociedad en la que la posición social no se hereda, cuando un niño fallece muy pocos vínculos relacionados con el rango según el estatus quedan rotos fuera del círculo familiar. El nivel de participación colectiva en los ritos funerarios se observa en su mayor parte, a escala familiar; los ritos son llevados a cabo o bien dentro de los límites del «espacio vital» de la familia o fuera del espacio vital de la sociedad, que, por tanto, permanece desvinculada de estos ritos funerarios. Acerca del fallecimiento de adultos, cabe señalar que su mayor participación en la vida social del grupo se reconoce mediante ritos realizados de una manera más prominente en una ubicación acorde con la escala de la relación colectiva del fallecido. Frecuentemente, tales exequias se acompañan de procesiones a lo largo del espacio vital de la comunidad en toda su extensión.

En el último caso, el enterramiento se sitúa en lugares o instalaciones pertenecientes al colectivo o en áreas del asentamiento que, por virtud de su emplazamiento, necesariamente involucran a toda la comunidad en los ritos. Este tipo de acomodo espacial destaca cuando los dirigentes son trasladados para su sepultura a los lugares en dónde reside el poder gubernamental o también en los casos en que existen panteones para depositar los restos de los líderes regionales, una situación observada con frecuencia en el muestreo estudiado y en especial en los casos de sociedades estratificadas internamente.

Una concentración similar de estas distinciones ocasionales se observa en aquellas relacionadas con congregaciones u otros subgrupos de afiliación. El examen de los casos reveló que en las sociedades en las que existen varios grupos de afiliación (clanes, familias, linajes, etc.), cada uno de ellos mantiene un enclave funerario distinto, un cementerio u osario, en el que sus miembros son enterrados o se depositan sus restos de forma exclusiva. Otra forma común de diferenciación observada para los grupos de afiliación es la orientación de la tumba. En muchos casos en los que las agrupaciones mantenían diferentes cementerios, las tumbas recibieron también distintas orientaciones con respecto a los elementos topográficos de referencia solar que poseen un significado común en la mitología que origina el grupo.

Las distinciones relacionadas con el sexo operaban de una manera totalmente diversa. Las más comunes se observaron en los tipos de objetos depositados con el cuerpo. Estas diferencias estaban relacionadas con la indumentaria y la identidad sexual, así como con las herramientas que simbolizan la división del trabajo según el género. Con frecuencia, tales discriminaciones se entrecruzaban con otras adicionales, efectuadas en relación con otras dimensiones de la persona social, tales como la pertenencia a un grupo de afiliación, la posición social, etc.

La forma del tratamiento funerario en relación con la posición social o el estatus del fallecido es la que arroja mayor grado de variabilidad. A su vez, eran las más complejas; es decir, se observó un mayor abanico de formas en la distinción. Las personas de un estatus muy elevado eran enterradas en lugares determinados, tras una elaborada e inusual preparación del cuerpo y acompañadas con símbolos materiales específicos de su rango social y gran cantidad de ofrendas. En contraste, las personas de la misma sociedad, pero de estatus inferior, recibían consideración únicamente por su pertenencia a un grupo de afiliación y por el sexo, sin un trato particular vinculado con el estatus social. En algunos casos, el estatus en el simbolismo funerario puede prevalecer sobre la afiliación religiosa, en proporción directa al grado en el que los roles desempeñados por el fallecido estuvieran específicamente relacionados con las actividades de la comunidad en sentido amplio, en contraposición a los que pertenecen a un subgrupo.

Sin importar esta complejidad obvia, la tendencia modal se encaminaba hacia una diferenciación por la forma y la cantidad de depósitos funerarios, así como por la especificidad del lugar de sepultura. Más comúnmente, el estatus fue simbolizado tanto mediante la concesión de «insignias» específicas pertenecientes al estatus de función o rango público, como con la cantidad de bienes depositados en la tumba.

Aunque el número de casos era reducido, la diferenciación en función del lugar del fallecimiento (dentro de la aldea, en un lugar lejano) y de las condiciones de la muerte (alcanzado por un rayo, ahogado, muerto en combate, etc.) fue resaltado habitualmente a través del tratamiento recibido por el cuerpo y por el emplazamiento de la tumba o depósito funerario.

Esta investigación de la variabilidad en las prácticas funerarias, que se sabe limitada, realizada entre una muestra escasamente estructurada de sociedades, se considera —no obstante— suficiente para argumentar una serie de puntos.

1. Las dimensiones específicas de la persona social a las que se les da un reconocimiento común mediante un ritual funerario diferenciado varían significativamente en función de la complejidad de la sociedad, tal y como ha demostrado el examen de las formas de las prácticas de subsistencia.
2. El número de dimensiones de la persona social que son reconocidas de manera comunitaria en el ritual funerario cambia de modo relevante dependiendo de la complejidad de la organización social, a tenor de lo reflejado por las distintas formas de las prácticas de la subsistencia.
3. Las formas que adoptan las distinciones en el ritual funerario mutan en función de las dimensiones de la persona social a la que simbolizan.

Estas constataciones permiten enunciar la siguiente generalización: la forma y la estructura de las prácticas funerarias de cualquier sociedad están condicionadas por la forma y la complejidad de las características organizativas de esa misma sociedad. El cambio o la variabilidad, tanto en la forma como en la estructura, deben tener en cuenta los efectos limitantes o determinantes que ejercen en estas prácticas la naturaleza de las propiedades organizativas de la sociedad. En ningún caso, las innovaciones en las ideas, en el conocimiento o en los ritos que son transmitidos en esa sociedad pueden ser apuntadas como una causa suficiente para que se opere el cambio, la variabilidad o la estabilidad. En primer lugar, debemos entender el conjunto de las fuerzas que actúan en un sistema socio-cultural y, a partir de ahí, podremos comprender la naturaleza causal de los cambios que se observan dentro de cada una de las partes que lo componen.

A tenor de estos descubrimientos, es posible evaluar las hipótesis sobre la variabilidad cultural como base de las interpretaciones históricas tradicionales.

Se sugirió previamente que había tres hipótesis fundamentales para una interpretación histórica tradicional. La primera fue enunciada como sigue:

1. *La cultura es un cuerpo de tradiciones que surge en el contexto de la vida conceptual-intelectual de los pueblos y que se transforma por ser la fuerza motriz de los patrones de transmisión y comunicación entre dichos pueblos y con las capacidades y oportunidades diferenciales de la experiencia intelectual.*

En contraste, yo sostengo que la cultura es un medio extrasomático de adaptación. Como tal, la cultura está compartimentada en numerosos sistemas compuestos de energía, materia e información. Los sistemas culturales tienen tanto contenido y propiedades orga-

nizativas, como forma y estructura; la estructura de un sistema condiciona la naturaleza y variedad de su contenido formal. La información y el conocimiento de formas alternativas a la propia nunca son causa suficiente para la alteración formal de un sistema cultural. Para que ello suceda, deben operar otras variables que generen cambios en lo estructural-organizativo. Un grupo de personas puede ser plenamente consciente de las numerosas formas alternativas que existen para disponer de un difunto, pero hasta que las propiedades organizativas de su sistema cultural no se vean alteradas no será posible utilizar nuevos medios de comportamiento que simbolizen las diferencias sociales para incrementar el número de categorías sociales relevantes.

Las comunidades humanas son capaces de percibir muchos elementos de su entorno y de discernir amplios rangos de comportamiento humano y, a la vez, delimitar las condiciones necesarias para operar un cambio potencial; sin embargo, este conocimiento y esta perspicacia perceptiva no son de ninguna manera causas suficientes para el cambio cultural. Efectivamente, otros factores deben operar en el sistema cultural en su totalidad para poder alterar sus propiedades organizativas, como fase previa para que este depósito de conocimiento pueda ser usado como base para desarrollar un conjunto de creaciones, complementos y cambios en el sistema cultural. El estudio comparativo de las formas de contenido cultural, como medida de la variabilidad en la corriente de la información, dentro y a lo largo de los sistemas culturales, es engañoso; la mera variabilidad estructural entre los sistemas culturales condiciona fuertemente el grado en que la información y el conocimiento se traducirán en un comportamiento organizado culturalmente. La interpretación histórica tradicional ignora este carácter sistémico de la cultura.

La segunda hipótesis fundamental de la interpretación histórica tradicional afirma que:

2. *Las costumbres de una determinada tradición sociocultural fueron originalmente uniformes y formalmente distintas.*

Esta es una hipótesis académica que resulta refutada en todo momento, cuando estudiamos la naturaleza de la variabilidad que se percibe dentro de un sistema cultural. Los sistemas culturales están diferenciados, compartimentados y segmentados internamente mediante partes que se articulan de manera organizada en un sistema funcional. El grado en que las costumbres pueden mostrarse uniformes dentro de un sistema cultural es la medida directa en que no están relacionadas con las características organizativas diferenciadas entre los componentes del sistema. La mayor parte del comportamiento humano, en el contexto de un sistema cultural, está diferenciado internamente y queda distribuido de modo desigual entre todos sus miembros, en relación directa con la complejidad organizativa del sistema. Asumir que debería haber un único modo para la disposición de los muertos, característico de cualquier sistema sociocultural, es asumir que los individuos del sistema no se distinguirían por sus roles y que la diferenciación por el trabajo sería inexistente.

El corolario de esta hipótesis es: *Las prácticas diversas que se observan entre cualquier conjunto de unidades socioculturales dadas son resultado de la mezcla o hibridación cultural en el pasado.* Se ha defendido que tales prácticas múltiples se dan por supuestas, dado que la complejidad observada en los sistemas socioculturales muestra un alto grado de variabilidad. La presencia de tales prácticas múltiples ha de ser vista como el resultado de los procesos evolutivos que operan a un nivel sistémico, promoviendo grados variables de diferenciación estructural y especialización funcional dentro del sistema cultural en sí mismo.

Los procesos evolutivos que afectan la estructura interna de un sistema sociocultural pueden producir diferenciaciones internas más dispares, que son acomodadas por los miembros del sistema mediante el comportamiento: las formas que, derivadas de estos ajustes de la conducta, podrían estar condicionadas, por un lado, por el universo de conocimiento poseído por los miembros del sistema, adoptando los distintos tipos de adaptaciones utilizada por otros pueblos, y por otro lado, por su compatibilidad con otros grupos humanos. Sin embargo, el hecho de compartir formas similares de conducta entre sistemas socioculturales independientes puede ser el producto de experimentar procesos evolutivos análogos, aunque independientes, en un entorno común de relaciones intersociales, a la vez que el sistema comparte un depósito común de conocimiento.

Este mismo depósito de conocimiento puede ser compartido con sociedades que no estén experimentando un cambio evolutivo estructural. Participar de formas similares no puede ser visto como el resultado de la «mezcla» o «hibridación» cultural, ya que el grado de «influencia cultural» mutua pudiera no ser mayor dentro de las sociedades que estén sufriendo un cambio que en aquellas que permanecen estables. La sincronización mutua de los procesos de evolución de varios sistemas socioculturales que interactúen entre sí puede resultar en su participación de formas comunes de contenido cultural, en la medida en que ello se interprete como producto de sus grados de interacción.

Como antropólogos, nuestro trabajo es explicar las similitudes observadas en el funcionamiento de los procesos culturales-evolutivos; no se trata de crear hipótesis acerca del significado de las semejanzas o construir «historias conjeturadas» (Radcliffe-Brown, 1985: 5) mediante la imposición en nuestras observaciones, de principios o «leyes» sin verificar. Las interpretaciones históricas tradicionales están basadas en supuestos ingenuos acerca de los procesos que operan para promover cambio y variabilidad, tanto en la forma como en la estructura entre los sistemas culturales.

La hipótesis final queda resumida como sigue:

3. *En la práctica, el grado de similitud formal observado entre diferentes unidades socioculturales es la medida directa del grado de relación cultural —de afiliación o genética— existente entre ellas.*

Una vez más, la hipótesis se basa en la visión idealista de la cultura; es decir, la cultura es una corriente ramificada en redes de transmisión de ideas y de conocimiento cuya cristalización varía en diferentes puntos del espacio y del tiempo. Tal asunción ignora la posibilidad de que existan procesos que actúen de manera selectiva sobre un conjunto de ideas o conocimientos. Estas fuerzas selectivas pueden favorecer o limitar la implementa-

ción y la incorporación del conocimiento como principio para la actuación sobre los sistemas culturales que experimenten diferentes evoluciones sistémicas.

No obstante, este supuesto reconoce a posteriori que el conocimiento y las ideas son causa suficiente para el cambio y la variabilidad cultural. Esta última se interpreta como el fruto de las interrupciones en el flujo de información que discurre entre las sociedades humanas, mientras que el cambio puede ser visto como el resultado de adiciones al conocimiento acumulado, bien originadas a través de innovaciones propias o bien surgidas de cambios en los esquemas del mencionado flujo de información. Hemos defendido que el conocimiento y las ideas no son causa suficiente de cambio cultural o de variabilidad. Los procesos evolutivos, que operan selectivamente en diferentes segmentos de las poblaciones humanas, se plasman en modelos de variación y cambio que mutan con independencia de los orígenes genéticos de las poblaciones mismas, así como de los patrones actuales de comunicación y transmisión de conocimientos e ideas. Un intento de contemplar toda la variabilidad cultural como una medida de patrones de innovación y comunicación de ideas ignora que nosotros, como antropólogos, deberíamos buscar una explicación de los procesos que resultan en la organización diferenciada del conocimiento y de las ideas, entendiéndolos como implementados en sistemas socioculturales independientes.

## La implicación de nuestras constataciones en la investigación arqueológica actual

Este estudio del tratamiento de los datos funerarios por parte de los antropólogos se ha realizado para hacer una evaluación científica de aquellas hipótesis y supuestos en los que se fundamentan muchas de las conjeturas, interpretaciones y especulaciones de la arqueología contemporánea. Tengo la esperanza de haber tenido éxito en señalar que los supuestos del idealismo, acerca de los procesos de cambio y diferenciación cultural, eran inadecuados. Las diferencias en las ideas y el conocimiento, aunque posiblemente relevantes como requisitos previos para el cambio y la diferenciación, no son nunca causas suficientes para que éstos se produzcan.

Más aún, la variabilidad en la conducta o práctica cultural no es aplicable exclusivamente cuando se refiere a contactos o influencias operados en el pasado entre las sociedades; la variabilidad tiene que ser entendida en términos de las propiedades organizativas de los propios sistemas culturales.

Tan solo tras comprender las propiedades organizativas de los sistemas culturales nos será posible compararlos con sentido en términos de contenido cultural. La práctica arqueológica contemporánea de establecer comparaciones entre unidades culturales a través de inventarios de contenido cultural, sin que con ello se intente aislar y entender las varia-



bles que afectan la frecuencia o distribución del contenido en las unidades culturales estudiadas, es un pasatiempo inútil, y me temo que carente de sentido. La compilación de la frecuencia con que observamos diferencias en la incidencia de los diferentes tipos de enterramiento (en decúbito, frente a enterramiento perinatal; cremación, frente a inhumación; enterramiento en túmulo, frente a cementerial, etc.) no puede ser interpretada como medida de la «popularidad» o del grado de «influencia» intersocial del fallecido. Las variaciones existentes en la frecuencia de diversas formas de tratamiento funerario, en diferentes unidades culturales, se producen como respuesta, por un lado, (a) a la reiteración de un rasgo cultural, simbolizado mediante una determinada práctica funeraria utilizada para la mayor parte de su población, y por otro, (b) al número y la distribución de las diferentes características simbolizadas en el tratamiento funerario, expresadas como una función de la complejidad y el grado de diferenciación característicos del grueso de la sociedad.

Todo ello significa que nosotros, como arqueólogos, tenemos que esforzarnos en desarrollar métodos efectivos que nos permitan explicar las observaciones que hacemos sobre el registro arqueológico, en términos de las variables causales operativas en el pasado. Los arqueólogos tradicionales han aceptado que saben lo que son estas variables y han continuado interpretando el registro arqueológico en términos de leyes asumidas de cambio y variabilidad cultural. Yo propongo que, como científicos, debemos esforzarnos en lograr una comprensión suficiente que nos permita formular las leyes de cambio y evolución cultural.

[Traducción: J. Ruiz; revisión: G. Ripoll]

## Bibliografía

ABERLE, D.R., 1960, The influence of linguistics on early culture and personality theory, en G. DOLE y R. CARNEIRO (ed.), *Essays in the science of culture: in honour of Leslie A. White*, Thomas Y. Crowell, Nueva York, 1-49.

BENDANN, E., 1930, *Death customs: an analytical study of burial rites*, Kegan Paul, Trench, Trubner, Londres.

BENNETT, W.C. y ZINGG, R.M., 1935, *The Tarahumara an Indian tribe of northern Mexico*, University of Chicago Press, Chicago.

BERNDT, R.M. y JOHNSTON, T.H., 1942, Death, burial, and associated ritual at Olldea, South Australia, *Oceania* 12, 189-201.

BINFORD, L.R., 1963, An analysis of cremation from three Michigan sites, *Wisconsin Archeologist* 44, 98-110.

BINFORD, L.R., 1964, *Archaeological and Ethnohistorical investigations of cultural diversity*, Tesis Doctoral Inédita, Departamento de Antropología, Universidad de Michigan.

- BINFORD, L.R., 1965, Archaeological systematics and the study of culture process, *American Antiquity* 31, 203-210.
- BOHANNAN, P. y BOHANNAN, L., 1953, The Tiv of central Nigeria, *Ethnographic survey of Africa* Pt. 8, International African Institute, Londres.
- CROOKE, W., 1899, Primitive rites of disposal of the dead, with special reference to India, *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Journal* 29, 271-294.
- DAVIDSON, D.S., 1948, Disposal of the dead in Western Australia, *American Philosophical Society, Proceedings* 92, 71-97.
- DAWSON, W.R., 1928, Mummification in Australia and in America, *Royal Anthropological Society of Great Britain and Ireland, Journal* 58, 115-138.
- DELEBSON, A.A.D., 1932, The empire of the Mogho Naba, customs of the Mossi of upper Volta, *Institut de Droit Comparé, Études de Sociologie et d'Ethnologie Juridiques* 2, Les Éditions Domat-Montchrestien, Paris.
- DOBRIZHOFFER, M., 1822, *An account of the Abipons, an equestrian people of Paraguay*, vol. 2, John Murray, Londres.
- DUBOIS, C., 1944, *The people of Alor: a social-psychological study of an East Indian island*, The University of Minnesota Press, Mineápolis.
- DURKHEIM, É., 1954, *The elementary forms of religious life* (trad. J.W. SWAIN), George Allen and Unwin, Londres.
- FIRTH, R., 1936, *We, the Tikopia: a sociological study of kinship in primitive Polynesia*, George Allen and Unwin, Londres.
- FORDE, D., 1955, The Nupe, en Daryll FORDE (ed.), *Peoples of the Niger-Benue confluence*, International African Institute, Ethnographic Survey of Africa, Western African, Pt. 10, 17-52.
- FRAZER, J.G., 1886, On certain burial customs as illustrate of the primitive theory of the soul, *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Journal* 15, 64-104.
- GIFFORD, E.W. y KROEBER, A.L., 1937, *Culture element distributions, IV Pomo*, University of California Press, Berkeley.
- GILLEN, J.P., 1936, *The Barama River Caribs of British Guiana*, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard Papers 14 (2).
- GLUCKMANN, M., 1937, Mortuary customs and the belief in survival after death among the southeastern Bantu, *Bantu Studies* 11, 117-136.
- GOODENOUGH, W.H., 1965, Rethinking 'status' and 'role': toward a general model of the cultural organization of social relationships, en Michael BANTON (ed.), *The relevance of models for social anthropology*, A.S.A., Monographs 1, Travistock, 1-24.
- GRAEBNER, F., 1905, Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien, *Zeitschrift für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 37, 28-53, 84-90.
- GRIFFIN, J.B., 1930, *Aboriginal mortuary customs in the western half of the northeast woodlands area*, Departamento de Antropología, Universidad de Chicago (tesis M.A., inédita).
- GROTTANELLI, V.L., 1947, Burial among the Koma of Western Abyssinia, *Primitive Man* 20, 71-84.
- GUSINDE, M., 1937, *Die Feuerland-Indianer*, vol. 2, *Die Yamana. Vom Leben und Denken der Wassernomaden am Kap Horn*, Verlag der Internationalen Zeitschrift Anthropos, Mödling bei Wien.
- HEIZER, R.F. y MILLS, J.E., 1952, *The four ages of Tsurai*, University of California Press, Berkeley.
- HERTZ, R., 1960, *Death and the right hand* (trad. R. y C. Needham), Free Press of Glencoe, Illinois.
- HOLMBERG, A.R., 1950, *Nomads of the longbow, the Siriono of eastern Bolivia*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publications 10.
- HOMANS, G.C., 1941, Anxiety and ritual: the theories of Malinowski and Radcliffe-Brown, *American Anthropologist* 43, 164-172.

- HONIGMANN, J.J., 1954, *The Kaska Indians: an ethnographic reconstruction*, Yale University Publications in Anthropology 51.
- HORTON, D., 1948, The Mundurucu, en J.H. STEWART (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3, *Bureau of American Ethnology Bulletin* 143, 271-282
- HOWELL, W., 1908, The Sea Dyak, *The Sarawak Gazette (1908-1910)*, 38-40.
- ISLAVIN, V., 1847, *Samoiedy v domashnem i obshchestuennom bytu*, Ministerstva Gosudarstvennykh Imushchesti.
- JAMES, E.O., 1928, Cremation and the preservation of the dead in North America, *American Anthropologist* 30, 214-242.
- JENNESS, D., 1922, *The life of the Copper Eskimos*, Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-1918, vol. 12.
- JOCHELSON, W., 1925, *Archaeological investigations in the Aleutian Islands*, Carnegie Institute of Washington, Publication 367, Washington.
- JONES, L.F., 1914, *A study of the Thlingets of Alaska*, Fleming H. Kimball, Chicago.
- KARSTEN, R., 1935, *The head-hunters of western Amazonas*, Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum vol. 7.1.
- KRAUSE, A., 1956, *The Tlingit Indians: results of a trip to the northwest coast of America and the Bering Straits* (trad. E. Gunter), University of Washington Press, Seattle.
- KROEBER, A.L., 1927, Disposal of the dead, *American Anthropologist* 29, 308-315.
- KROEBER, A.L. y KLUCKHOHN, C., 1952, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Papers 47, Harvard.
- KÜSTERS, P.M., 1919-20, Das Grab der Afrikaner, *Anthropos* 14/15, 639-728, y 16/17, 183-229 y 913-959.
- LHOTE, H., 1944, *Les Touareg du Hoggar*, Payot, París.
- LHOTE, H., 1947, *Dans les campements Touaregs*, Les Oeuvres Françaises, París.
- LINTON, R., 1933, The Tonalá, a hill tribe of Madagascar, *Field Museum of Natural History, Anthropology Series* 22, 1-334.
- LOEB, E.M., 1926, *Pomo folkways*, University of California Press, Berkeley.
- LONGMORE, L., 1952, Death and burial customs of the Bapedi of Sekukuniland, Johannesburg, *African Studies* 11, 36-59.
- MALINOWSKI, B., 1955, Magic, science and religion, en ID., *Magic, science and religion and other essays*, Doubleday, Garden City, Nueva York, 10-87.
- MAN, E.H., 1932, On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands, Pt. II, *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Journal* 12, 117-175.
- MANGIN, E., 1921, *Les Mossi: Essai sur les usages et coutumes du peuple mossi au Soudan occidental*, Augustin Challamel, París (reimpresión de *Anthropos*, 1914-1916).
- MEAD, M., 1930, *Social organization of Manu'a*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 76.
- MILES, D., 1965, Socio-economic aspects of secondary burial, *Oceania* 35, 161-174.
- MORGAN, L.H., 1901, *League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois*, vol. 1, editado y anotado por Herbert M. Lloyd, Dodd, Mead, Nueva York.
- MURDOCK, G.P., 1957, World ethnographic sample, *American Anthropologist* 59, 664-687.
- MYERS, J.N.L., 1942, Cremation and inhumation in the Anglo-Saxon cemeteries, *Antiquity* 16, 330-341.
- PERRY, W.J., 1914, The orientation of the dead in Indonesia, *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Journal* 44, 281-294.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R., 1922, *The Andaman Islanders*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R., 1952, *Structure and function in primitive society*, Free Press of Glencoe, Illinois.

- RADCLIFFE-BROWN, A.R., 1958, *Method in social anthropology*, edición a cargo de M.N. Srinivas, University of Chicago Press, Chicago.
- RADIN, P., 1923, The Winnebago Tribe, *Bureau of American Ethnology Annual Report* 37, 35-560.
- RAE, E., 1881, *The White Sea Peninsula: a journey in Russian Lapland and Karelia*, John Murray, Londres.
- RASMUSSEN, K., 1932, *Intellectual culture of the Copper Eskimos*, a Fifth Thule Expedition, 1921-24, Report 9.
- RATTRAY, R., 1927, *Religion and art in Ashanti*, Clarendon Press, Oxford.
- RICHARDS, A.I., 1948, *Hunger and work in a savage tribe*, Free Press of Glencoe, Illinois.
- RITCHIE, W.A., 1949, *An archaeological survey of the Trent Waterway in Ontario, Canada*, Researches and Transactions of the New York Archaeological Association 12 (1).
- RIVERS, W.H.R., 1913, The contact of peoples, en *Essays and studies presented to William Ridgeway on his sixtieth birthday, 6 August, 1913*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RIVERS, W.H.R., 1914, *The history of Melanesian society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ROOS, T., 1931, Burial customs of the !Kau Bushmen, *Bantu Studies* 5, 81-83.
- ROSE, H.J., 1922, Celestial and terrestrial orientation of the dead, *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Journal* 52, 127-140.
- ROTH, H.L., 1892, The natives of Borneo. Edited from the papers of the late Brooke Law, Esq., *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Journal* 21, 110-133.
- SARTSCHEW, G., 1806, *Account of a voyage of discovery to the northeast of Siberia, the frozen ocean, and the Northeast Sea*, vol. 2, Richard Phillips, Londres.
- SCHAPEREA, I., 1933, *The early Cape Hottentots*, Van Riebeeck Society Publication 14.
- SCHMIDT, W., 1913, Kulturkreise and Kulturschichten in Sudamerika, *Zeitschrift für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 45, 1014-1124.
- SCHMITT, K., 1952, Wichita death customs, *The Chronicles of Oklahoma* 30, 200-206.
- SCHOOLCRAFT, H., 1855, *Information respecting the history, condition, and prospects of the Indian tribes of the United States*, vol. 4, Lippincott, Grambo, Filadelfia.
- SCHULTZE, L., 1907, *Aus Namaland und Kalahari*, Gustav Fischer, Jena.
- SERVICE, E., 1962, *Primitive social organization*, Random House, Nueva York.
- SILAS, E., 1926, *A primitive Arcadia*, T. Fisher Unwin, Londres.
- SMITH, R., 1894, *The religion of the Semites*, Meridan Library edition (1956), Nueva York.
- SPIER, L., 1930, Klamath ethnography, *University of California Publications in Archaeology and Ethnology* 30, 1-338.
- STANISLAWSKI, M.B., 1963, Extended burials in the prehistoric southwest, *American Antiquity* 28, 308-319.
- STEELE, R.H., 1931, Orientation of the Maori Dead, *The Polynesian Society Journal* 40, 81-85.
- STEWART, O.C., 1943, Notes on Pomo ethnogeography, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 40, 29-62.
- THOMAS, N.W., 1908, The disposal of the dead in Australia, *Folklore* 19, 388-408.
- TOCANTINS, A.M., 1877, *Studies on the Mundurucu Tribe*, Quarterly Review of the Historical, Geographical, and Ethnographical Institute of Brazil, R.L. Gamier, Río de Janeiro.
- TOULOUSE, J.H., 1944, Cremation among the Indians of New Mexico, *American Antiquity* 10, 65-74.
- TYLER, J.M., 1921, *The new stone age of northern Europe*, Charles Scribner's Sons, Nueva York.
- TYLOR, E.B., 1871, *Primitive culture*, John Murray, Londres.

VAN GENNEP, A., 1960, *The rites of passage*, Phoenix Books, University of Chicago Press, Chicago.

VIOLLIER, D., 1911, *Essai sur les rites funéraires en Suisse des origines à la conquête romaine*, Leroux, París.

VOEGELIN, E.W., 1944, Mortuary customs of the Shawnee and other eastern tribes, *Indiana Historical Society, Prehistoric Research Series 2*, 225-444.

WALLIS, W.D., 1917, Similarities in culture, *American Anthropologist* 19, 41-54.

WARNER, L.W., 1937, *A black civilization*, Harper and Brothers, Nueva York.

WEDGWOOD, C.H., 1927, Death and social status in Melanesia, *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Journal* 57, 377-397.

WHORF, B.L., 1956, Science and linguistics, a *Language, thought and reality*, edited by John B. Carr II, John Wiley & Sons, Nueva York, 207-219.

WILDER, H.H. y WHIPPLE, R.W., 1917, The position of the body in aboriginal interments in western Massachusetts, *American Anthropologist* 19, 372-387.

WILSON, G., 1939, Nyakyusa conventions of burial, *Bantu Studies* 13, 1-32.

WILSON, M., 1954, Nyakyusa ritual and symbolism, *American Anthropologist* 56, 228-241.

YARROW, H.C., 1880, *Introduction to the study of mortuary customs among the North American Indians*, Contributions to North American Ethnology, vol. 1.

YARROW, H.C., 1881, A further contribution to the study of the mortuary customs of the North American Indians, *First Annual Report of the Bureau of Ethnology*, 91-203.