

Sembrando difuntos, cosechando espíritus: Rituales de muerte y vida en los Nasa Wesx del centro de Colombia

OSPINA ENCISO ANDRÉS FELIPE
Universidad de los Andes, Colombia
Correo electrónico: andesosama@gmail.com

Resumen

Los jardines, las sementeras y las tumbas tienen algo en común en el mundo campesino y Nasa de la cordillera central de Los Andes en Colombia, todos son lugares de siembra. En estos se entierran semillas, injertos o difuntos que luego de un proceso cultural se trocan en espíritus que germinan y luego son cosechados. Para aquellos la relación entre la tierra, la vida y la muerte es base de su condición histórica. En ocasiones, los hombres se alimentan y se completan con esos espíritus; a veces, son los espíritus quienes comparten con los hombres. En esta mutua consumición, que se da a la manera de un complemento, a veces también de una lucha, aparecen y se reafirman elementos rituales y cosmológicos de la tradición indígena prehispánica y de la religiosidad cristiana. Este trabajo busca dar cuenta de las maneras en que se encuentran espiritualidad y muerte en un marco ritual e ideológico.

Palabras clave: Relaciones entre vivos y muertos, espiritualidad, ritual, Andes de Colombia.

The sowing of the dead and the reaping of spirits: rituals of death and life in the Nasa Wesx tribes of central Colombia

Abstract

Indigenous and peasants in the Andes of Colombia consider that gardens, crops and tombs have a common framework: there are sowing places. All those places contain seed, grafts, or deceased buried into the land that turn into spirits through a cultural process. For these spirits, who germinate and then are harvested, the relation between land, life and death constitutes the basis of their own historical condition. In some occasions humans are feed and completed by these spirits; sometimes, it is the spirits who share with people. In this mutual consumption, which is given like a complement, sometimes also as a fight, appear and are reaffirmed ritual and cosmological elements of both indigenous pre-Hispanic tradition and Christian religiousness. The aim of this paper is to ask for the meaning of spirituality and death, in the framework of ideology and rituality in the Nasa community.

Keywords: Relationship between living and dead, spirituality, ritual, Andes of Colombia.

Fecha de recepción: 02-01-2016 / Fecha de aceptación: 27/05/2016

I. Encumbrando la vida

Los Nasa son un pueblo de la cordillera de Los Andes, al sur occidente de Colombia. Desde su territorio de origen, en la región de Tierradentro en el departamento del Cauca, esta comunidad ha marcado a través del tiempo éxodos hacia otras zonas de cordillera, ya fuere en búsqueda de nuevas tierras de cultivo para la subsistencia o escapando a las crudas guerras civiles que han azotado al país en los dos últimos siglos. La Guerra de los Mil Días, a comienzos del siglo XX, hizo que desde el Norte del Cauca, los Nasa remontaran la cordillera, ascendieran el Nevado del Huila, cumbre tutelar de su zona, y cruzaran a su otro flanco, ya en zona del departamento del Tolima. Allí deslizaron el páramo, sitio de naturaleza sagrada, del mismo cruzaron a regiones de bosque tupido y virgen adonde llegaron a resguardarse y a colonizar.

Cuando los primeros Nasa llegaron a la zona que actualmente ocupan, encontraron selvas espesas que fueron “descumbrando”¹ mientras abrieron espacio para los campos de cultivo y las casas. Para indígenas y campesinos en Colombia, la tierra que se abre a la frontera agrícola es tomada como propia cuando se hacen “mejoras” sobre esta, siembras de cultivos que mediante el trabajo legitiman la ocupación y tenencia de la nueva tierra que anteriormente era deshabitada, sin dueño y baldía. Los indígenas, en sus primeras ordenaciones espaciales, acordaron repartir la tierra según la necesidad que tuvieran en explotarla. Así, cuando llegaron nuevos comuneros estos buscaron las zonas que no habían sido labradas cubriendo con trabajo un nuevo espacio y extendiendo los marcos de tenencia de la comunidad. Allí se hicieron casas y sementeras, tomaron forma los caminos y se organizaron las comunidades en Veredas, micro-esferas del ordenamiento social, espacial e histórico.

Al interior del espacio físico demarcado, aparece un espacio social y simbólico que es el universo cosmológico Nasa, en este el espacio se ordena de acuerdo al *Tul*, que es la franja de tierra que se usa como huerta, como habitación de espíritus y como espacio de fertilidad. El *Tul* tiene dos dimensiones opuestas y a la vez complementarias: una es femenina, se conoce como *Tul Lexcqe* y corresponde a lo doméstico, al espacio en rededor de la casa, es la forma del universo íntimo. Otra dimensión es el *Tul Wala*, de mayor tamaño, de carácter masculino y de donde sale el alimento de la comunidad, es el mundo hacia fuera. De dentro hacia fuera se va articulando

el espacio, no puede haber territorio si no hay complementariedad, por eso no hay un *Tul* sin el otro, así como tampoco puede pensarse la vida de la gente sin alguno de los géneros, sin su complemento opuesto.

Los cultivos diferencian la labor y dan forma al orden socio-espacial; lo que se encuentra de los cultivos hacia dentro corresponde al mundo cultivado, a lo que en una perspectiva clásica es reconocido como el mundo de la cultura. Lo que se haya por fuera es el mundo de las imágenes contrapuestas, de esos claroscuros en que son depositados los imponderables de la vida social: es afuera, en el monte, donde se debe andar con cuidado, porque es tierra no domesticada, donde viven seres salvajes, propios de la naturaleza virginal u hostil que si no se les trata con cuidado pueden rivalizar y hasta destruir lo que pertenece a los hombres. En esta mediación, quienes mejor condensan y estructuran tal diferenciación son los espíritus, seres que son gente, como los Nasa, pero que a la vez son entidades que habitan y contienen la naturaleza. Los espíritus entonces son quienes conocen lo que hay a uno y otro lado de la frontera establecida entre la cultura y la naturaleza, son aquellos, imágenes modeladas con atributos de una y otra orilla, arquetipos que condensan cualidades históricas y espaciales reflejadas en una entidad diferenciada pero que contiene vínculos estrechos con el mundo social que la produce. Para los Nasa hay dos tipos de espíritu: unos son los mayores, de los que vienen el mundo y los hombres, son los primeros seres que habitaron y viene directamente de la creación, a estos se les conoce como los *sxaus*, son los más conocedores, los creadores, aquellos que hacen posible la historia, el territorio, y de paso la vida. Están por todos los tiempos y cuando dejen de estar ellos ya no existirá el Nasa. Otros espíritus, pero con menos poder son los *xhifis*, estos son los espíritus de quienes han muerto pero continúan haciendo presencia en la comunidad. Los *xhifis* corresponden a personas con nombre y voluntad, con un pasado entre los hombres, los *sxaus* en cambio son seres más universales sin una entidad fija, pero reconocidos por todos los que son hijos de agua y dueños de tierra, que es como se identifican los Nasa. Con los *xhifis* la relación es mucho más estrecha, son familiares que vuelven al portal de la vida en la forma de un silbido, un sueño que revela recuerdos o peticiones, un ruido familiar en la noche, una presencia que retorna. ¿Qué nos queda de los muertos, sus restos, sus recuerdos? A ellos nos atrae y nos vinculan sus jardines, compartidos con los nuestros. También nos liga la tierra, el agua, el cultivo y la casa que para la tradición

de los pueblos andinos son espacios compartidos, entre los de ahora y los de antes, entre los mayores y los que vienen, entre los vivos y los muertos.

II. La presencia del finado

El día en que me hablaron de Miguel, el joven de la casa de los Ley que se había muerto, don Marco (su padre) contó acerca de un *cacharro*, un accidente. El Arco, quien es el espíritu del agua, el mismo que llamamos Arcoiris, había puesto una de sus puntas sobre el jardín que queda en frente de la casa de la familia Ley. Días después de ese puesta, a la que los Nasa suelen temer, le avisaron a don Marco que debía ir por el cuerpo de un hijo suyo que había muerto. Lo encontraron a los días, abatido por el Ejército Nacional en un camino veredal. El cuerpo fue llevado al pueblo de Gaitania donde le hicieron funerales. El día del entierro, cuenta don Ovidio Paya, discutieron el lugar que debería tener el muerto, y si sus apagados ojos desde la tumba alcanzarían o no a ver el nevado de Huila, cumbre tutelar de la zona.

Para los pueblos de las altas cordilleras y los valles interandinos las montañas nevadas son referentes espaciales y sagrados que otorgan carácter y forma a lo contenido en el territorio. El espíritu de este joven asesinado en el conflicto se encumbraría a las nieves, haría ruta por los caminos del agua, también andaría por entre la tierra, y de vez en cuando haría visitas a su casa, a los que en ella quedaron. Para los Nasa, los muertos recorren el camino del cosmos; anda su espíritu reconociendo el territorio propio, trazando una ida y vuelta permanente que produce unos marcos de asociación entre los muertos y los vivos que conforman los territorios pensados, imaginados, también materializados. Comprender la manera en que funcionan los cementerios, los jardines y los lugares de siembra apuntala una lanza conceptual que ahonda en estas relaciones límites entre espíritu y sociedad.

La señora Concha, madre del joven que murió, cuenta que del departamento del Cauca ha mandado a traer varias flores. Le han llevado hortensias, dalios, lirios, rosas y astromelias. De estos “brotes” ha prendido en su casa y ha hecho un jardín que cubre toda la entrada de la vivienda. Ese jardín, lo ha ido llevando de a poco, con *piecitos*² hasta la entrada de la tumba de su hijo. Sobre la tumba de este han prendido los claveles, también las rosas, pero estas no duran mucho porque la gente del cementerio se las lleva. Cuando va de visita al pueblo, doña Concha lleva las flores que separa con cuidado, que desprende de su jardín para llevarlas al jardín de su hijo,

para mantenerle una tumba hermosa, para hacerle también la visita y ofrecerle un presente, como se hace cuando se visita la casa de algún familiar. El muerto se regocija con lo que le dejan; en momentos especiales, además de flores, también recibe la chicha, el mote, la gallina, todo lo que solía comer en casa. Y como fuere en la vida, el muerto aprende a dar de lo que tiene, pero también exige. El trato con los muertos se da a la manera de un intercambio agonístico de dones (ver Mauss, 2010; Suárez, 2009) que implica ciertas obligaciones morales.

Dice don Arquímedes Taimbó, indígena Pasto del sur de Colombia, que los difuntos pueden provocar el mal si no se les cumple lo que con estos se ha convenido. En el cementerio de Aldana, el pueblo de don Arquímedes, solo se puede llevar una flor del cementerio y sembrarla en un jardín si se le pide permiso al difunto que la tiene. Si no se le pide permiso el *piecito* de la flor nunca va a prender, se pudrirá y antes puede llevar el mal a quien la tenga. Para que crezca, se le pide primero a su dueño –al difunto–, y cuando a este se le pide, si conviene, va a dar de lo que tiene: para el caso flores, tierra y recuerdo. Los deudos dejan flores a los muertos por el cariño que le tienen, pero también porque están en deuda con estos, porque los muertos son mayores, consagrados, familia que desde antes ya ha hecho el camino en el cosmos, en el territorio, en la vereda donde siguen estando los vivos. La gente de ahora vive tras la senda que le han marcado los muertos. Dicen los Nasa que el futuro de los pueblos indígenas se hace devolviéndose, andando tras las huellas de los mayores, pues son estos los que han armado la senda que hay para andar desde ahora, desde siempre, por eso el tránsito hacia el futuro se hace tendiendo puesta la vista en el pasado, colocando al ancestro por delante.

III. Entre jardines, sementeras y cementerios: bordeando límites y espíritus

Por la geografía de cordillera y valle en el centro y sur de Colombia hay una palma de jardín que llega hasta los tres metros de altura. Su color es rojo sangrado, o más bien vino tinto. Esta palma se le ve en los cementerios como una suerte de “adorno” que enaltece el lugar donde está una tumba. Hay cementerios en las partes altas de cordillera que parecen casi un bosque de Palma Roja, que es así como la llaman, aunque también por zonas la conozcan como Palma de la Pasión de Cristo o Palma del Desierto.

Los Nasa tienen como único estandarte de tumba a estas palmas, o alguna otra planta que tenga aspecto rojizo sangrón o violeta. En las tumbas de la comunidad Nasa Wesx de Gaitania, no hay lápidas, ni cruces, ni nombres con fechas, solo las palmas que cada familiar reconoce sin mayor dificultad. Gildardo Barón, ex gobernador del Cabildo Indígena³, dice que estas palmas se siembran para que la tierra de la tumba se afirme. Las mismas palmas o plantas rojas que están en los cementerios también son utilizadas como linderos de las fincas, como marcas en los portales donde hacen las veces de límite o puntos de referencia. Igual papel cumplen las palmas y las flores en los jardines de las casas, estas trazan los límites entre la zona íntima, fértil y femenina del *Tul Lexcqe* y el universo en extenso, público y masculino del *Tul Wala*. Aquella similitud entre las formas y los límites del espacio doméstico y el espacio consagrado a los muertos no implica una separación insalvable entre la vida y la muerte, por el contrario, manifiestan una continuidad visible en el intercambio de flores y jardines, de dones y favores. Los muertos comparten con los vivos la composición de un territorio común sembrado de espíritus y hombres que habitan y transitan entre las casas, los cultivos, los caminos, los cementerios, todos estos espacios de la vida en comunidad.

En las dos clases de *Tul* se encuentran los remedios, que son yerbas medicinales que contrarrestan los excesos o defectos, de temperaturas y sustancias. Sobre las plantas obran los médicos tradicionales, pero quienes otorgan poder a estas son los espíritus. La gente pide permiso a los espíritus, si estos lo otorgan, entonces la medicina que se aplica al enfermo, al *trabajado*⁴, sí va a hacer efecto, pero, si el espíritu no concede, no servirá el tratamiento. Las plantas más poderosas son las de los páramos, zonas que por su altura, limpieza, frío, soledad y riqueza son la habitación de muchos espíritus. Cuando se va de visita al páramo, se pide a los espíritus por estas yerbas, se llevan a la comunidad para guardarlas con celo, porque son de los remedios más valiosos. Los espíritus también pueden conceder de otros modos. Algunos hechiceros de la comunidad piden a los *xhifis* para que caiga la sal, o la desgracia sobre alguien a quien se le tenga envidia. Para ello, los hechiceros recurren a los huesos de un finado, a la tierra de su tumba en el cementerio, y la llevan para imponer males, para hacer crecer plagas en la casa o en el cuerpo de la persona que se busca dañar, hasta ocasionarle la muerte. En este caso el difunto es quien se siembra en otro que, de no evitar la impostura del muerto sobre sí, terminará también muriendo. A cambio

de este trabajo el espíritu puede tomarse la voluntad del hechicero, y el hechicero estará obligado a obedecer todo lo que el espíritu imponga. Esto es producto de extendidas cadenas de fidelidades y filiaciones sostenidas en el poder y la gracia que los espíritus ejercen sobre los hombres.

Otras siembras en la tumba se hacen para trazar el destino y afirmar los recuerdos. Un dicho de la cultura popular colombiana reza que: “No hay entierros con trasteo”, esto a propósito de afirmar el carácter pasajero de la vida y lo baladí que es la acumulación material. Sin embargo, para los Nasa, los entierros sí implican una mudanza, un tránsito. Acostumbran echar en el espacio que queda entre la mortaja y la tierra, las ropas y herramientas del difunto, cuando el cuerpo ya es solo huesos la gente reconoce quién era el muerto por los restos de sus pertenencias. Con ello da la impresión de que su casa va a ser ese lugar donde queda luego de fallecido. Este lugar entonces, siguiendo la creencia de la tradición indígena, queda a merced de su morador, y la revelación de la presencia se hace por medio del espíritu, pero también de la identidad, del carácter de la persona reflejada en sus objetos. No está lejos de esta escena la basta representación que hace la arqueología de las sociedades prehispánicas de las tumbas, o guacas, donde son depositadas junto a los cuerpos las piezas materiales con un alto significado simbólico, religioso o de prestigio social que caracterizan el ser de quien o quienes allí fueron enterrados.

Esos entierros se traslapan con el tiempo y la vida de las nuevas gentes quienes entran a repoblar los territorios otrora habitados por los mayores, quienes luego de fallecer, tomaron la forma de entidades espirituales con las que se debe negociar la posesión de estos nuevos lugares. Un deber de quien quiere construir una nueva casa es *refrescar* el lugar y pedir permiso a los espíritus que ya lo habitan. Un refrescamiento es una limpieza que se hace, con la cual se le da la vuelta a la impureza, a la enfermedad y al desorden, procurando un efecto inverso de equilibrio y armonía. El refrescamiento se usa para domeñar a los espíritus, con la intención de que estos no perturben o enfermen a quienes llegan a vivir. Cuando a un espíritu se refresca no se le expulsa, se le tranquiliza para que deje vivir a los nuevos moradores. Dicen los Nasa que si el espíritu se exaspera, produce ruidos, y hace aparecer su estandarte (su osamenta) a la vista de los que por allí habiten.

En este territorio son muchos los espíritus contenidos. Dice don Carlos Paya, médico tradicional, que si viéramos todos los espíritus que

hay, no habría espacio dónde andar, y tendríamos que apartarlos con las manos, como si de caminar por entre un bosque fuera. Los espíritus están allí, muchos desde la llegada de los españoles, cuando los mayores, ya concientes del saqueo, decidieron enterrarse junto a sus riquezas y así evitar la invasión. Vivieron mientras morían bajo la tierra; de ellos quedaron las ollas, los metales y los espíritus que están en el territorio, debajo de la tierra. Se les puede sentir en las casas, junto a los fogones donde están los ombligos.

Una práctica que de algún modo se conserva entre la comunidad Nasa Wesx, es el entierro del ombligo en la *tulpa* o fogón de cocina; luego de nacido un niño se deposita parte de su placenta y el ombligo bajo la tierra de la cocina, para que el espíritu no olvide cuál es su casa y pueda retornar a ella en vida, o en el tiempo posterior a su muerte. Es esta una forma de apropiación territorial que se define mediante un acto de siembra, muy parecido a la forma en que se toma posesión de un lugar *virgen* entre el monte en el momento en que se levantan el hogar y el cultivo. Cuando alguien fallece se entierra, y en el mismo acto se siembra. De esa siembra germina un adorno o estandarte que perdura durante el tiempo en que se hagan los intercambios entre vivos y muertos y circulen el recuerdo y la presencia.

Doña Romelia Medina, habitante del Resguardo indígena Nasa de Mercedes, en el sur del Tolima, va con frecuencia al cementerio de la comunidad, ella va a visitar a sus padres cada vez que ellos se acuerdan de ella. Doña Romelia sabe que de ellos viene el recuerdo cuando llega el momento en que los sueña. Sueña que le hablan, los ve cerquita, iguales a como eran cuando estaban vivos. Entonces del jardín frontal de su casa toma unos brotes que va llevando a la tumba de los suyos, el jardín de sus padres es tupido y abundante como el de su casa, allá las que mejor prenden son las astromelias y los dalios. Cuando llega a hacer la visita también se pone a limpiar, a quitar la maleza, a descumbrar las otras plantas que quieren llevarse el jardín y de paso a la tumba, porque las tumbas, así como los lugares del cultivo, deben estar limpios para que haga provecho la siembra. Cuando Romelia hace la visita y deja limpio, los muertos no vuelven a aparecer en los sueños, ya saben ellos que también están siendo recordados.

Tienen un agüero en este territorio, cada vez que hay una limpieza colectiva del cementerio alguien de la comunidad al poco tiempo se muere. Algunos dicen que es broma, que los indígenas lo dicen para evitar la fatiga de este trabajo colectivo. Sin embargo, llama la atención que la limpia del

cementerio traiga consigo la muerte, una situación límite. En los campos de cultivo se acostumbra a hacer la limpieza de la *maleza*, que es como se llama a las plantas que brotan al rededor del cultivo. A esas plantas se les corta para que no surjan e impidan el crecimiento de lo que ha sido sembrado intencionalmente por el hombre. También se limpia la maleza para que las mejoras, las áreas cultivadas, no sean comidas por el monte, lugar inculto que asoma en donde terminan las tierras de cultivo. En ese mantenimiento de la frontera de lo cultivado también se conserva el área de las relaciones culturales, las zonas que están descumbradas o desmontadas son las que el hombre puede reclamar como propias, por lo que, si el monte las vuelve a cubrir no habrá siembra, germinación y menos cosecha. Con la limpieza de un cultivo, de un cementerio (que valga decir, es el lugar las simientes), la vida social se reproduce, bien sea con la apertura de nuevas siembras o con la llegada de nuevos muertos a un cementerio recién limpiado.

Los espíritus que anuncian muerte aparecen también en los momentos de cosecha. Cuenta Elvira Paya que cuando alguien va a morir en la comunidad, días antes de un fallecimiento, aparecen en los surcos de cultivos de maíz o frijol huellas de alguien que en la noche viene a sacar algunos granos. Dice Elvira que este no es un ladrón, pues no extrae grandes cantidades de grano. Además, el poco que saca lo deja caer al suelo, al lado de las plantas. Cuando esto ocurre, quien va a morir es alguien que ha trabajado en esos campos de cultivo, y su ánima o espíritu viene a la noche para recorrer, antes que fallezca la persona, el lugar en que ha trabajado y recoger algo de lo que ha sembrado.

Las descripciones que nos ofrecen los teóricos clásicos del ritual advierten la vastísima cantidad de operaciones y precauciones que tienen los deudos con sus muertos, en las que se asienta la funcionalidad de lo social representada en los rituales de vida y muerte; así, la regeneración de la vida en el proceso ritual en torno a la muerte (Bloch & Parry, 1982); las implicaciones de separación y reagrupación que tienen los actos funerarios y la posición que se le da a los muertos en el mundo de los vivos así como en el mundo de los espíritus (Hertz, 1990); la forma en que el sacrificio y la producción de un cuerpo-ofrenda regula las relaciones de poder entre agentes sagrados y profanos (Hubert & Mauss, 1984); e incluso, la producción de un drama social que genera un contraorden que afirma la estructura con la muerte y el renacimiento de un iniciado (Turner, 1989), dan pie a un

sistema reflexivo en el que otro contrahecho, a saber, el muerto, dinamiza el sistema de relaciones espaciales, jerárquicas e históricas de pueblos, que como la comunidad Nasa Wesx en Los Andes de Colombia, busca consolidar su base de relaciones en la experiencia y significado que le provee el tipo de relaciones que hace con sus muertos.

En situaciones límite y de contacto, como son las precauciones de tratamiento y cuidado para que la muerte no arrastre o contamine a los vivos, se concreta un marco de reconocimiento, que no es una negación del objeto a tratar; antes bien, los cuidados para con el difunto y la propia noción de muerte implica un marcado reconocimiento de las formas y condiciones del morir, y en ello se extiende un reconocimiento de sí mismo y sus condiciones sociales, ya que, afirmando una verdad de Perogrullo, lo único que se sabe con certeza es que todos hemos de morir. Partiendo de esta certeza, la manera más concreta de reconocer quién es el vivo comienza por indagar las formas en que se da la certeza de su muerte. Un muerto se consagra, se trata como alguien con notada vigencia, por momentos tan o más especial que la de cualquiera de los vivos. Los espacios del sueño advenedizo, la presencia del espíritu en los espacios domésticos, y el intercambio entre los vivos y los difuntos refuerza el entrelazamiento y manifiesta un hecho innegable: solo es posible hacer y pensar la vida con la presencia insoslayable de la muerte.

Notas

- ¹ Descumbrar es dismantelar las partes más espesas y elevadas de un monte para allí establecer cultivos. Se hace en dos momentos, primero se tumba la vegetación más pequeña, y mientras esta se seca, se tumba la vegetación más grande, luego se prende fuego y el resto seco de la primera aviva el fuego que calcina a la segunda. Otro nombre que recibe es el de socolar.
- ² Es el nombre que reciben los brotes de una planta, de una flor, que son resembrados en un lugar diferente al de su origen. Cuando se replanta un *piecico*, es como si la planta se extendiera por descendencia, a los *piecitos* también los llaman hijitos. Quienes hacen un jardín sabrán las más de las veces cuál es la madre de los hijitos que cuidan.
- ³ Autoridad tradicional que regula la vida al interior de las comunidades indígenas. Si bien esta figura es adoptada del cabildo español, es el órgano de derecho, ley y poder con el que los pueblos indígenas demandan y hacen efectiva su autonomía como población ancestral y diferenciada de los demás grupos étnicos de la sociedad colombiana.

- ⁴ Es aquel que por un mal postizo, o hechizo, ha caído enfermo. Un médico tradicional puede *voltear* o curar el mal por medio de otro *trabajo* de otra medicina que cura la enfermedad impuesta.

Referencias bibliográficas

- BLOCH, Maurice & PARRY, Jonathan (eds.). 1982. *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press. Cambridge.
- DÍAZ, Rodrigo. 1998. *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Anthropos & Universidad Autónoma Metropolitana. Barcelona.
- HERTZ, Robert. 1990. *La muerte y la mano derecha*. Traducido por Rogelio Rubio. Alianza Editorial. Madrid.
- HUBERT, Henry & MAUSS, Marcel. 1984. *Sacrifice: its nature and function*. University of Chicago Press. Chicago.
- MAUSS, Marcel. 2010 [1913]. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Traducido por Julia Bucci. Katz. Buenos Aires.
- SUÁREZ GUAVA, Luis, A. 2009. “Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la Tragedia de Armero”. En *Maguaré*, No 23, Bogotá: pp. 371-416.
- TURNER, Victor. 1988 [1969]. *El proceso ritual*. Traducido por Beatriz García. Taurus. Madrid.