



PRESENTACIÓN. ARQUEOLOGÍAS DEL RITO

Axel E. Nielsen¹

El ritual ha suscitado un gran interés en la arqueología anglófona de las últimas décadas, como lo demuestra la gran cantidad de trabajos publicados, incluyendo varios volúmenes dedicados enteramente a este tema (Augé 2022; Barrowclough & Malone 2007; Bradley 2005; Fogelin 2007; Insoll 2004; Kyriakidis 2007; Livarda *et al.* 2017; Rosenfeld & Bautista 2017; Rowan 2012; Stanish 2017, entre otros). Una tendencia similar se advierte en la arqueología latinoamericana, donde los estudios sobre objetos, contextos y prácticas considerados rituales se han vuelto comunes, especialmente entre quienes investigan sociedades sedentarias y complejas, aun cuando los trabajos teóricos o metodológicos generales sobre el tema sean menos frecuentes (aunque véase Vega Centeno 2006). La importancia que cobraron el pragmatismo y la materialidad en distintas ciencias sociales a partir de la década de 1990 (Berggren & Stutz 2010; Hicks 2010), incluyendo los estudios de las religiones (Hazard 2013), y las posibilidades que tal giro teórico abrió para la investigación arqueológica de temas que hasta entonces se consideraban fuera del alcance de la disciplina (p.ej., Hawkes 1954) son probablemente algunos de los factores que explican este auge.

Un aspecto llamativo de esta literatura es la falta de consenso entre los autores sobre lo que el ritual es, sus efectos o su relación con la religión, lo que obliga a la mayoría de los trabajos, hasta hoy, a definir categorías básicas y posicionarse en relación a distintas perspectivas teóricas. Puesto de forma simple, se reconocen dos formas principales de abordar el rito en la arqueología que guardan paralelismos con el tratamiento que ha recibido este concepto en otras ciencias sociales. Mientras que algunos autores tratan el rito como una práctica fundamentalmente vinculada a la religión o a concepciones del mundo igualmente amplias que la arqueología debe desentrañar (Fogelin 2007;

1. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. axelnielsen@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3462-6741>

Nielsen *et al.* 2017; Rappaport 1999), otros lo consideran un comportamiento con características distintivas y dinámicas propias, que excede el campo religioso y cuyo estudio es relevante más allá de la interpretación de su significado (p.ej., Bradley 2005; Kyriakidis 2007; Swenson 2015; Vega Centeno 2006; Walker 1995). Teniendo en cuenta las complejidades que conlleva la definición del concepto, muchos prefieren cambiar el foco de atención de lo que el ritual es a lo que hace, a sus consecuencias sociales (p.ej., Aldenderfer 2011).

En los próximos apartados se presentan sintéticamente estas posiciones, sus posibilidades y limitaciones. A partir de estas ideas, se discuten los artículos que integran el presente dossier, considerando el modo en que se posicionan en este campo de estudio y destacando algunos de sus aportes.

El ritual como expresión de creencias

Una de las formas más frecuentes de concebir el ritual en la arqueología es como expresión práctica de un sistema de creencias y disposiciones, generalmente equiparado a la religión, una categoría que ha dado origen a una literatura igualmente prolífica en la disciplina (Droogan 2013; Pauketat 2013; Raja & Rüpke 2015; Steadman 2023; Whitley & Hays-Gilpin 2008) y que también admite múltiples acepciones. Por lo general, estos trabajos adoptan una o más de tres formas de definir este concepto propuestas originalmente en el seno de la antropología (Bielo 2015). Una de ellas se remonta a Tylor (2010 [1871]), quien caracterizó la religión como la creencia en seres espirituales y el animismo como su expresión más primitiva dentro de su esquema evolutivo. La idea de que la religión tiene por objeto las relaciones con personas no humanas (dioses, ancestros, objetos, lugares animados, etc.) fue reformulada posteriormente por Horton (1960), para quien sería la “extensión del campo de las relaciones sociales más allá de los confines de la sociedad puramente humana” (211). Esta definición permite pensar genéricamente el ritual como cualquier práctica que involucre interacciones con las agencias no-humanas que rigen el destino de la gente (Nielsen *et al.* 2017).

Otros autores han preferido poner énfasis en lo sagrado, lo sobrenatural o lo numinoso (Durkheim 2021 [1912]; Eliade 1959; Otto 1950) como objeto central de la religión y el rito, porque consideran que estos conceptos refieren a fuerzas, fenómenos y experiencias extraordinarias, que exceden el dominio de lo humano, pero que no involucran necesariamente personas trascendentes o divinidades; de hecho, algunos sistemas filosóficos comúnmente considerados religiones –como el confucianismo o el budismo– no postulan la existencia de este tipo de seres.

Una tercera posibilidad es concebir la religión de forma aún más amplia, sin apelar a las deidades ni a lo sagrado, como un sistema simbólico capaz de dar cuenta de los interrogantes más generales sobre el mundo y la existencia humana, posición claramente formulada por Geertz (1973) en su clásica definición:

“Religion is a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic” (Geertz 1973: 90)².

La simbología religiosa no solo daría cuenta de la naturaleza del cosmos y del lugar que en él ocupan los seres humanos, sino que también inculcaría disposiciones, valores y principios morales que regirían las relaciones sociales en el seno de la comunidad.

Probablemente esta última posición sea la que predomina en la arqueología, donde es común calificar genéricamente como simbólicos los contextos y actividades de los que se sospecha que tuvieron un carácter religioso-ritual. El problema con este uso del concepto es que presupone una falsa dicotomía entre lo práctico (aquello que admite una explicación funcional o utilitaria) y lo simbólico (que recoge todo lo que parece ineficaz, inútil o irracional), que, a su vez, reproduce la contraposición colonial entre moderno (racional, conducente al progreso) y primitivo (irracional, supersticioso, atrasado). La dicotomía es falaz, además, porque todas las prácticas humanas y los materiales que participan de ellas son siempre significativos, hasta las acciones y artefactos más “utilitarios” asumen este carácter en relación a determinados marcos simbólicos que les dan sentido (la noción de causalidad, modelos más o menos fundados científicamente sobre el funcionamiento del mundo, etc.).

En este punto, es oportuno considerar el argumento planteado originalmente por Asad (1993) (ver también Bell 1997: 265; Fowles 2013; Latour 2007; Masuzawa 2012; Swenson 2015 y Villanueva en este volumen), según el cual la religión, entendida como un campo de acción discreto, distinto de la economía y la política, recién surge a comienzos de la modernidad como parte de la secularización del poder político, la generalización de una ontología naturalista (*sensu* Descola 2013) y el confinamiento de la divinidad (y el sistema simbólico del que formaba parte) al ámbito individual, como una cuestión de fe personal.

2. “La religión es un sistema de símbolos que actúa estableciendo en los hombres estados de ánimo y motivaciones poderosos, penetrantes y duraderos al formular concepciones de un orden general de existencia y disfrazar estas concepciones con un aura de facticidad tal que dichos estados de ánimo y motivaciones parecen ser especialmente reales” (traducción propia).

Desde este punto de vista, ni la religión ni el rito serían categorías universales, aplicables a pueblos no-modernos, que no reconocen lo secular, lo profano o la naturaleza como ámbitos diferenciados, sino que estructuran la mayor parte de sus actividades (incluyendo las que consideramos útiles en el marco del naturalismo) a partir de concepciones generales de la realidad que se considerarían religiosas en cualquiera de los sentidos reseñados anteriormente (Insoll 2004: 17-18).

El hábito arqueológico de clasificar como ritual (o simbólico) todo aquello que se percibe como superfluo o incomprensible, entonces, constituiría un procedimiento de purificación (*sensu* Latour 2007) que pretende separar lo que entiende como práctico porque obedece a la razón utilitaria de la modernidad, de lo que se le escapa porque responde a otras lógicas. La proliferación en la antropología y la arqueología de conceptos híbridos como tecnología ritual (Van Kessel 1998), economía ritual (Spielfmann 2002) o rituales políticos (Kertzer 1988) confirma esta conclusión, ya que pone en evidencia la incapacidad de la lógica secular para dar cuenta hasta de las actividades más mundanas (la caza, la agricultura, la alfarería, la guerra, etc.) sin recurrir a otras racionalidades y sistemas simbólicos³. Desde esta perspectiva, religión y ritual serían categorías exógenas, impuestas por la arqueología a los mundos pasados, para cuyos habitantes no designarían necesariamente ningún ámbito diferenciado de la realidad o la práctica. En lugar de continuar sosteniendo estos conceptos a través de nuevos ajustes en su definición o (peor aún) de la búsqueda de los correlatos materiales del ritual, la arqueología debería aprovechar estas disonancias para romper con el propio sentido común e indagar, a través de un análisis contextual, sobre las lógicas que les dieron sentido, sobre las “especificidades de la racionalidad humana en distintos contextos culturales” (Brück 1999: 322).

La arqueología de la religión se convertiría, entonces, en

“... a project of registering the dissonance between the modernist category of religion and the nonmodern world into which it has been inserted. It becomes a project of successively *moving away from ‘religion’ toward some other, historically specific category* that maps out the social relations between people and things in some other, overtly nonmodern and nonsecular fashion” (Fowles 2013: 10, énfasis agregado)⁴.

3. Lo mismo podría decirse del concepto de rituales seculares, que da cuenta de la irrupción de estas lógicas en nuestras propias vidas, de nuestra incapacidad de ser estrictamente modernos (Latour 2007).

4. “... un proyecto de registrar la disonancia entre la categoría moderna de religión y el mundo no-moderno en la que ha sido inserta. Se convierte en un proyecto de *apartarse sucesivamente de la ‘religión’ para acercarse a otra categoría históricamente específica* que dé cuenta de las relaciones sociales entre la gente y las cosas de alguna otra manera que sea manifiestamente no-moderna y no secular” (Fowles 2013: 10, énfasis agregado, traducción propia).

Durante los últimos años, la ontología se ha convertido en esa categoría en la medida en que no designa un ámbito discreto de la práctica social, sino los modos más generales de entender la realidad misma y, por lo tanto, la naturaleza y los límites de la economía y la política, o las relaciones entre la gente y las cosas. Desde esta perspectiva, la arqueología de la religión y la del rito darían paso a una arqueología de las ontologías, de otras formas de entender el mundo (Alberti & Bray 2009) o de otros mundos (Alberti *et al.* 2011), según el alcance que se le otorgue al concepto (Alberti 2016; Haber 2009).

Tres de las contribuciones al presente dossier, centradas en el mundo andino, ilustran claramente los diferentes modos de concebir el ritual en la arqueología actual y el modo en que se conjugan evidencias materiales con información histórica y etnográfica relevante para interpretar su significado. Espiñeira *et al.*, por ejemplo, aprovechan la etnografía como marco de referencia para indagar sobre los aspectos rituales de la producción agrícola prehispánica al sureste del salar de Atacama. En este contexto, entienden el rito como un lenguaje o código que permite la comunicación con y la movilización de los agentes no humanos que, en el marco de la ontología andina, regían los fenómenos atmosféricos y la fertilidad de la tierra. Los extensos sistemas agrícolas construidos durante los períodos Intermedio Tardío (PIT) y Tardío en Socaire muestran rastros arqueológicos de estas interacciones en forma de ofrendas de mineral de cobre, valvas de moluscos, figurinas o vasijas quebradas intencionalmente. Estos indicios se presentan tanto dispersos en los campos –testimonio de la ubicuidad de aquellas transacciones– como concentrados en un sector que combina estructuras especialmente dedicadas al rito (*chullpas*, *rumimoqos*) con atributos significativos del paisaje (*punku*, *pallqa*, vistas hacia las principales montañas del horizonte local). El análisis de este lugar, que presenta notables semejanzas con el escenario donde se realiza hasta hoy la ceremonia del *talatur*, les permite identificar los cerros, los ancestros y otras fuerzas del mundo interior como las principales *wak'as* invocadas por los antiguos agricultores.

El lugar de las montañas sagradas en las religiones andinas, antes y después de la invasión europea, es el tema que discute Cruz, quien combina el análisis de fuentes documentales de la conquista y la extirpación de idolatrías con el examen de las numerosas evidencias arqueológicas (sitios de ofrenda, adoratorios en cumbres, arte rupestre) registradas durante sus investigaciones en el altiplano central de Bolivia. Entre ellas cabe destacar más de un centenar de pukaras ceremoniales de los últimos siglos de la era prehispánica documentados por el autor en Carangas. Se trata de colinas y cerros de escasa altura, cercanos a antiguas superficies agrícolas, en cuyas cimas se constru-

yeron cantidades variables de muros o cercos de piedra dispuestos de forma concéntrica. Al interior de estas estructuras, a donde a veces se accede mediante escalinatas o sendas empedradas, se concentraron las ofrendas (fragmentos cerámicos de diversos estilos altiplánicos e incaicos, desechos líticos producto de la fabricación de palas), asociadas a pozos libatorios, fogones y acumulaciones de guijarros. Estos sitios se conectan visualmente entre sí y gozan de vistas privilegiadas hacia las principales montañas de la región, además de distribuirse de manera pautada, formando alineaciones y otras configuraciones simbólicamente connotadas. Contra lo propuesto por Gose (2016), su trabajo demuestra de forma contundente que el culto a los cerros-*wak'a*, concebidos como antepasados míticos, criadores de los seres humanos y protectores de sus cultivos, rebaños y territorios, ya estaba vigente entre las comunidades del PIT y fue extendido por los incas.

En su estudio sobre la iconografía de los *kerus* cerámicos Tiwanaku, Villanueva hace suyas las críticas a la concepción secular de la religión, a los dualismos asociados (sagrado-profano, simbólico-utilitario) y a la interpretación del ritual como instrumento de manipulación ideológica en manos de élites ambiciosas. Ubicándose en una posición ontológicamente crítica (*sensu* Alberti 2016), toma de la etnografía y la etnohistoria andinas conceptos teóricos que le permiten distanciarse de la lógica moderna para entender la original naturaleza de estas piezas que ocuparon un lugar fundamental en el ceremonialismo del antiguo estado altiplánico. Enfoca su análisis en dos diseños que se presentan consistentemente en algunos vasos –las líneas caminantes y los rostros contrapuestos– motivos que, según el autor, denotarían la capacidad de estas piezas para desplazarse, ver y alimentarse. Sobre esta base, interpreta a los *kerus* como sujetos, personas con disposiciones y un punto de vista propio, que mediaban en las relaciones de alimentación entre distintos tipos de seres animados, relaciones que eran fundamentales para la reproducción de la vida en el mundo andino.

El rito como práctica diferente y diferenciadora

Teniendo en cuenta las críticas reseñadas anteriormente y las dificultades que enfrenta la arqueología para reconstruir las lógicas que gobernaban las prácticas en el pasado –particularmente cuando no es factible emplear analogías históricas o etnográficas– algunos autores prefieren abordar el ritual como una conducta que se diferencia de otras por sus características formales y su materialidad, más allá de su relación con ciertos símbolos o creencias, religiosas o no (Bradley 2005; Kyriakidis 2007; Swenson 2015; Vega Cente-

no 2006; Walker 1995). Generalmente estos autores siguen a Catherine Bell (1997), quien a partir de un exhaustivo análisis de la literatura señala seis características que distinguen al ritual de otras actividades, a saber, formalismo, tradicionalismo, invariabilidad, sujeción a reglas, simbolismo sacro y performatividad (138-169). Como la autora aclara, no se trata de una lista de rasgos que permita identificar un tipo de comportamiento esencialmente distinto del resto, sino de formas en que ciertas acciones se diferencian de manera estratégica de otras consideradas ordinarias o menos importantes, lo que denomina “ritualización”: “a way of acting that is designed and orchestrated to distinguish and privilege what is being done in comparison to other, usually more quotidian, activities” (Bell 1992: 74)⁵. Estos atributos no se presentan siempre juntos o pueden hacerlo en diversa medida, lo que lleva a concluir que lo ritual y lo mundano no constituyen necesariamente una dicotomía, sino un continuo en el que es posible situar las actividades según sus grados de ritualización o valoración.

Pensar la ritualización como una estrategia de diferenciación relativa obliga a justificar la interpretación de determinados objetos y lugares como rituales a partir de un detallado análisis contextual:

“Semiologically speaking, just as a sign or a text derives its significance by virtue of its relationship to other signs and texts, basic to ritualization is the inherent significance it derives from its interplay and contrast with other practices... By virtue of this quality, what is ritual is always contingent, provisional, and defined by difference” (Bell 1992: 90-91)⁶.

En cuanto al modo en que la ritualización crea una distinción con lo cotidiano, Humphrey y Laidlaw (2007) sostienen que el formalismo, el tradicionalismo y la sujeción a reglas modifican la relación habitual entre intencionalidad y práctica, generando la impresión de que las personas (oficiantes, participantes) no son enteramente los autores de sus actos, sino que intervienen entidades preexistentes o arquetípicas que los oficiantes buscan de algún modo emular o encarnar (256). También es relevante, en este sentido, el carácter performativo de la ritualización y los recursos asociados, a saber, escenografías, arquitecturas especiales, vestuarios, música, danza, efectos visuales y auditivos, etc. A ellos se suman con frecuencia el consumo de sustancias psicoactivas,

5. “[U]na forma de actuar concebida y orquestada para distinguir y privilegiar lo que se está haciendo en comparación con otras actividades, usualmente más cotidianas” (traducción propia).

6. “Semiológicamente hablando, así como un signo o un texto deriva su significado de sus relaciones con otros signos y textos, lo básico de la ritualización es que deriva su significado de su juego y contraste con otras prácticas... En virtud de esta cualidad, lo que es ritual se define siempre de forma contingente, provisional y a través de diferencias” (traducción propia).

ayunos y ejercicios físicos inusuales, todos elementos que contribuyen a crear experiencias memorables entre los participantes y que potencian la excepcionalidad y la capacidad comunicativa de estas prácticas (Vega Centeno 2006).

En este volumen, Giovannetti y Rubert emplean el concepto de ritualización para interpretar los diseños en zigzag documentados en la arquitectura inca de El Shincal (noroeste argentino) y de otros sitios del Tawantinsuyu (muros, escalinatas, canales) como dispositivos destinados a jerarquizar ciertos espacios (plazas, cerros, edificios públicos) y las prácticas allí desarrolladas, diferenciándolos de otros lugares y estructuras que carecen de este rasgo. Diseños similares fueron registrados por Cereceda en las miniaturas textiles que visten las estatuillas ofrendadas en santuarios de altura y en la celebración actual de la Pascua en Isluga, donde la procesión se desplaza exclusivamente en zigzag. A partir de estos elementos y de referencias documentales, los autores interpretan este diseño como marcador de transiciones entre planos contrastados, lo humano y lo no humano, lo profano y lo sagrado. Merece destacarse el énfasis que ponen en el compromiso corporal que implica este recurso, que obligaría a los participantes a desplazarse de modos pautados y cargados de simbolismo (posiblemente referido al rayo) al entrar o salir de ciertos lugares, ilustrando así cómo opera la dimensión performativa en los procesos de ritualización.

Cuando no existen marcos de referencia históricos o etnográficos genealógicamente relacionados, el reconocimiento de objetos o lugares ritualizados constituye un verdadero desafío para la arqueología. Una de las primeras formas de abordarlo fue propuesta por Richards y Thomas (1984), quienes emplearon la expresión “depositación estructurada” para designar conjuntos de materiales dispuestos de forma pautada como resultado de prácticas rituales en el Neolítico de Gran Bretaña. Los autores argumentan que, teniendo en cuenta el carácter formal y altamente repetitivo que distingue al rito, se esperarían que las distribuciones de desechos y los depósitos arqueológicos resultantes exhiban patrones evidentes (p. 191). Si bien este concepto ha recibido diversas críticas –por ejemplo, cómo distinguir estos patrones de los creados por razones utilitarias en los descartes cotidianos– continúa siendo utilizado y refinado hasta hoy (ver Garrow 2012).

Otra posibilidad fue planteada por Walker, quien propuso analizar las historias de vida de los artefactos y sus consecuencias arqueológicas en busca de patrones diferenciados que “singularicen” (*sensu* Kopytoff 1986) ciertos contextos como producto de prácticas ritualizadas. Este procedimiento le permitió reconocer al menos tres tipos de depósitos rituales, a saber, basura ceremonial (objetos rotos o agotados que han terminado su historia de vida singular

y se descartan en lugares especiales), depósitos sacrificiales (creados por el descarte de objetos todavía funcionales con el propósito de aprovechar su utilidad residual dentro de una tradición ritual) y kratofanías (destrucción violenta de artefactos o estructuras todavía útiles para evitar su empleo dentro de un ámbito singularizado, para neutralizar su poder [Walker 1995: 73-76]). Nótese que este razonamiento vuelve a emplear la falta de racionalidad como base para identificar lo ritual, como deja claro el autor cuando afirma que el análisis estratigráfico de los depósitos rituales muestra evidencias “de actividades ‘imprácticas’ o que desafían explicaciones pragmáticas” (Walker 2002: 160).

La contribución de Miotti a este dossier, centrada en las prácticas rituales de los cazadores recolectores en Patagonia durante la transición Pleistoceno-Holoceno, ofrece un excelente ejemplo del potencial de estos enfoques para abordar arqueológicamente el tema en ausencia de información etnográfica o histórica cercana. La autora concibe el rito como una forma de comunicación e intercambio que permitía a los primeros pobladores del continente establecer las complicidades y acuerdos entre personas humanas y no humanas (incluyendo animales, lugares, armas y arte rupestre) que eran necesarios para el éxito de la caza. Entre los testimonios arqueológicos producto de estas transacciones, sobresalen más de un centenar de puntas de proyectil cola de pez (en su mayoría fracturadas) depositadas junto con litos discoidales y esféricos y otros instrumentos en la cima del Cerro Amigo Oeste, una geoforma cuya silueta se destaca nítidamente en el paisaje de la meseta de Somuncurá. Con base en la imposibilidad de dar cuenta de este hallazgo en términos funcionales, y la existencia de al menos un caso similar y contemporáneo (Cerro Sombrero en la pampa bonaerense [Flegenheimer et al. 2014]), la autora interpreta estos contextos como producto de ofrendas destinadas a propiciar la caza, parte de un diálogo metafórico entre los antiguos cazadores y cerros poderosos, que además dejaba una marca reconocible para otros grupos. Estos lugares ritualizados serían importantes también para el aprendizaje de nuevos hábitats y el mantenimiento de redes sociales, aspectos clave para la supervivencia de las poblaciones humanas durante la colonización del continente.

Las consecuencias de la religión y el rito

Teniendo en cuenta la dificultad para alcanzar un consenso sobre lo que la religión y el rito son, muchos autores consideran más importante entender lo que hacen, sus consecuencias sociales. Quienes adoptan esta posición, sue-

len enfatizar una o más de cuatro áreas relacionadas sobre las que tendrían incidencia, a saber, la memoria social, la identidad, la cohesión comunitaria y el orden político. La importancia del rito en la transmisión de la memoria se encuentra implícita en su propia etimología, originaria del latín *ritus*, que significa tanto “ceremonia religiosa” como “costumbre” (Corominas 1987: 510). La formalidad, el tradicionalismo y la invarianza, junto con la capacidad para comunicar e inculcar eficazmente ideas, valores y disposiciones mediante recursos sensoriales y performativos, son propiedades que hacen del ritual —especialmente del ceremonial público— un *locus* privilegiado para la reproducción de la memoria social y las identidades colectivas (Connerton 1989). La relación entre religión e integración social fue tempranamente señalada por Durkheim (2021 [1912]) y elaborada posteriormente por distintos autores, en particular por Turner (1966), quien analizó cómo el conflicto es reconocido dentro de los límites estratégicos del rito, donde se resuelve simbólicamente mediante la afirmación de la unidad del grupo. En la medida en que estas prácticas transmiten símbolos y normas que regulan las relaciones entre los miembros de una comunidad, se convierten en arenas donde se disputan también la autoridad y el orden político. Por esta razón, los ritos y los escenarios asociados han sido contextos fecundos para investigar las continuidades y transformaciones de los sistemas políticos (Kertzer 1988).

El estudio que presentan Tsukamoto y Esparza sobre las ceremonias de aspersión celebradas por los gobernantes de la ciudad maya de El Palmar (Campeche, México) muestra claramente la relación que existe entre el ritual público, la transmisión de la memoria y la reproducción de las jerarquías políticas. El caso es particularmente interesante porque combina escenarios monumentales con imágenes y textos grabados en estelas y altares conmemorativos que brindan información detallada sobre los protagonistas de estos eventos y las fechas en que se llevaron a cabo, lo que permite relacionarlos con coyunturas específicas en la convulsionada historia política del período Clásico. Los ritos de aspersión eran actuaciones teatrales protagonizadas por los soberanos y miembros de las cortes, quienes encarnaban a distintos dioses y héroes culturales vinculados al agua, la abundancia y la fertilidad frente a decenas de miles de personas reunidas en las plazas. Estas ceremonias, que se realizaban en fechas clave del calendario, asociaban vívidamente el poder de los gobernantes con la continuidad del orden cósmico. A diferencia de lo que ocurre en otras ciudades mayas, las imágenes grabadas en los monumentos erigidos para conmemorarlas en El Palmar enfatizan el carácter guerrero de los líderes, quienes se representan humillando a prisioneros, demostracio-

nes de poder que los autores relacionan con la inestabilidad política reinante por aquellas fechas.

Conclusión

Los artículos reunidos en el presente dossier son un buen reflejo de la variedad de temas y enfoques que caracteriza actualmente las investigaciones arqueológicas sobre el rito en el ámbito latinoamericano. En conjunto, muestran que lo que continúa dando unidad a este campo de estudio es su interés por entender las lógicas que subyacen a conductas, materiales y contextos que desafían radicalmente la racionalidad naturalista de la modernidad. En este sentido, si se la despoja de sus connotaciones colonialistas, la consabida asociación del rito con lo inútil e irracional tiene una validez heurística para la arqueología, no porque identifique un objeto o recorte de la realidad universalmente válido o significativo desde el punto de vista de sus actores (cuya definición y correlatos materiales debemos continuar esforzándonos por clarificar), sino porque pone el foco en las diferencias ontológicas, en elementos dispares que, al exponer la alteridad de las sociedades que estudiamos, nos brindan la oportunidad de vislumbrar otros mundos.

Referencias citadas

- Alberti, B. 2016. Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology* 45(1): 163-179.
- Alberti B. & T. Bray. 2009. Animating Archaeology: Of Subjects, Objects, and Alternative Ontologies. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 337-343.
- Alberti, B., Fowles, S. M., Holbraad, M. & Marshall, Y. 2011. "Worlds Otherwise" Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference. *Current Anthropology* 52(6): 896-912.
- Aldenderfer, M. 2011. Envisioning a Pragmatic Approach to the Archaeology of Religion. *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 21(1): 23-36.
- Asad, T. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press.
- Augé, C. 2022. *Field Manual for the Archaeology of Ritual, Religion, and Magic*. Bergham.
- Barrowclough, D. & C. Malone (eds.) 2007. *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archaeology*. Oxbow Books.

- Bell, C. M. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press.
- Bell, C. M. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press.
- Berggren, Å. & L. N. Stutz 2010. From Spectator to Critic and Participant: A New Role for Archaeology in Ritual Studies. *Journal of Social Archaeology* 10(2): 171-197.
- Bielo, J., 2015. *Anthropology of Religion: The Basics*. Routledge.
- Bradley, R. 2005. *Ritual and Domestic Life in Prehistoric Europe*. Routledge.
- Brück, J. 1999. Ritual and Rationality: Some Problems of Interpretation in European Archaeology. *European Journal of Archaeology* 2(3): 313-344.
- Connerton, P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge University Press.
- Corominas, J. 1987. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3ª ed. Gredos.
- Descola, P. 2013. *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press.
- Droogan, J., 2013. *Religion, Material Culture and Archaeology*. Bloomsbury Publishing.
- Durkheim, É., 2021 [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Flegenheimer, N., L. Miotti & N. Mazzia. 2014. Rethinking Early Objects and Landscapes in the Southern Cone: Fishtail-point Concentrations in the Pampas and Northern Patagonia. En: *Paleoamerican Odyssey*, editado por K. Graf, C. Ketron & M. Waters, pp. 359-376. Center for the Study of the First Americans, Texas A & M University.
- Fogelin, L. 2007. The Archaeology of Religious Ritual. *Annual Review of Anthropology* 36(1): 55-71.
- Fowles, S. M. 2013. *An Archaeology of Doings*. School for Advanced Research Press.
- Garrow, D. 2012. Odd Deposits and Average Practice: A Critical History of the Concept of Structured Deposition. *Archaeological Dialogues* 19(2): 85-115.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Gose, P. 2016. Mountains, Kurakas and Mummies: Transformations in Indigenous Andean Sovereignty. *Población & Sociedad* 23(2): 9-34.
<http://www.poblacionysociedad.org.ar/archivos/23/P&S-V23-N2-Gose.pdf>
- Haber A. F. 2009. Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives. *Cambridge Archaeological Journal* 19: 418-430.
- Hawkes, C. 1954. Archaeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World. *American Anthropologist* 56: 155-168.

- Hazard, S. 2013. The Material Turn in the Study of Religion. *Religion and Society* 4(1): 58-78.
- Hicks, D. 2010. The Material-Cultural Turn: Event and Effect. En: *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, editado por D. Hicks & M. C. Beaudry, pp. 25-98. Oxford University Press.
- Horton, R. 1960. A Definition of Religion, and its Uses. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90(2): 201-226.
- Humphrey, C. & J. Laidlaw. 2007. Sacrifice and Ritualization. En: *The Archaeology of Ritual*, editado por E. Kyriakidis, pp. 255-276. Cotsen Institute of Archaeology, University of California.
- Insoll, T. 2004. *Archaeology, Ritual, Religion*. Routledge.
- Kertzer, D. I. 1988. *Ritual, Politics, and Power*. Yale University Press.
- Kopytoff, I. 1986. The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. En: *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, editado por A. Appadurai, pp. 70-73. Cambridge University Press.
- Kyriakidis, E. (ed.) 2007. *The Archaeology of Ritual*. Cotsen Institute of Archaeology, University of California.
- Latour, B. 2007. *Nunca fuimos modernos: Ensayos de antropología simétrica*. Siglo XXI.
- Livarda, A., S. Riera Mora & R. Madgwick 2017. *The Bioarchaeology of Ritual and Religion*. Oxbow Books.
- Masuzawa, T. 2012. *The Invention of World Religions*. University of Chicago Press.
- Nielsen, A. E., C. I. Angiorama & F. Avila 2017. Ritual as Interaction with Non-Humans: Pre-Hispanic Mountain-Pass Shrines in the Southern Andes. En: *Rituals of the Past: Prehispanic and Colonial Case Studies in Andean Archaeology*, editado por S. Rosenfeld & S. Bautista, pp. 241-266. University Press of Colorado.
- Otto, R. 1950. *The Idea of the Holy*, 2ª ed. Oxford University Press.
- Pauketat, T. R. 2013. *An Archaeology of the Cosmos: Rethinking Agency and Religion in Ancient America*. Routledge.
- Raja, R. & J. Rüpke (eds.) 2015. *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. John Wiley & Sons.
- Rappaport, R. A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge University Press.
- Richards, C. & J. Thomas, 1984: Ritual Activity and Structured Deposition in Later Neolithic Wessex. En: *Neolithic Studies: A Review of Some Current Research*, editado por R. Bradley & J. Gardiner, pp. 189-218. BAR.
- Rosenfeld, S. & S. Bautista (eds.) 2017. *Rituals of the Past: Prehispanic and Colonial Case Studies in Andean Archaeology*. University Press of Colorado

- Rowan, Y. M. 2012. Beyond Belief: The Archaeology of Religion and Ritual. *Archaeological Papers* 21: 1-10.
- Spielmann, K. A. 2002. Feasting, Craft Specialization, and the Ritual Mode of Production in Small-Scale Societies. *American Anthropologist* 104(1): 195-207.
- Stanish, C. 2017. *The Evolution of Human Co-operation*. Cambridge University Press.
- Steadman, S. R. 2023. *The Archaeology of Religion: Cultures and Their Beliefs in Worldwide Context*. Routledge.
- Swenson, E. 2015. The Archaeology of Ritual. *Annual Review of Anthropology* 44(1): 329-345.
- Turner, V. 1966. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Aldine.
- Tylor, E. B. 2010 [1871]. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Cambridge University Press.
- Van Kessel, J. 1998. *Tecnología aymara: Un enfoque cultural*. CIDSA.
- Vega Centeno, R. 2006. El estudio arqueológico del ritual. *Investigaciones Sociales* 10(16): 171-192.
- Walker, W. H. 1995. Ceremonial Trash. En: *Expanding Archaeology*, editado por J. Skibo, W. Walker & A. Nielsen, pp. 67-79. University of Utah Press.
- Walker, W. H. 2002. Stratigraphy and Practical Reason. *American Anthropologist* 104: 159-177.
- Whitley, D. & K. Hays-Gilpin (eds.) 2008. *Belief in the Past: Theoretical Approaches to the Archaeology of Religion*. Left Coast Press.