

# Espacios para los muertos y ritos para la memoria

Luis Carlos Colón Llamas

## 1. Los ritos funerarios en las culturas precolombinas y afrocolombianas

En sus *Noticias historiales*, fray Pedro Simón relata el modo en que los aborígenes de Cumaná rendían culto a sus “reyes” con ocasión de la muerte de alguno de ellos:

[...] en muriendo, adornaban el cuerpo de todas las joyas de oro con que se hallaba en la muerte y había usado en la vida. Y habiéndolo embijado primero, lo tendían en una barbacoa que hacían de nuevo para esto y con fuego manso debajo lo iban secando por espacio de ocho días; en los cuales venían a dar el pésame sus vasallos a la mujer e hijos o parientes del difunto. Y una venerable anciana, cada día de aquellos, compuesta de muchas sargas de caracoles en cuello, brazos y piernas, salía a la plaza, y enfrente de la casa donde se estaba tostado el cuerpo, con triste canto decía las proezas y valentías de la vida del difunto y sacaba en ciertos pasos, de cómo las iba cantando a vista de todos, unas veces el arco con que peleaba, otras las flechas, otras la macana y otras la lanza. Y así, iba discurriendo por todo lo que había que sacar, sin callar a vueltas de esto las fiestas, convites, regocijos que había hecho y lo demás que a ella le parecía podría engrandecer a la persona de su señor.

Hecho esto y el cuerpo ya tostado, raían la carne pegada a los huesos, y dejándolos mondos y cada uno de por sí, los metían en un cataure o cestillo, y la carne en otra, y ponían en lo más alto del bohío. Para este día, que era la última ceremonia, estaba ya dispuesto por los parientes del difunto todo lo necesario de bebidas y comidas para un largo convite que hacían a todo el pueblo, que se juntaba en la misma plaza, delante de sus casas. Y sentados en el suelo, tendían gran cantidad de tortas de cazabe, y sobre ellas (que no había otros platos) las presas de carne de venado y otros animales asados en barbacoa, con mazamoras de harinas de pescado, mezcladas con conejos y curíes. Comían y bebían de sus fuertes vinos hechos de maíz y raíces de yuca, hasta que todos escapaban embriagados. Pero antes de esto, entre la comida, levantaban a una grandes llantos que se venían a concluir cuando se acababa la comida.<sup>1</sup>

Que los ritos funerarios tenían un lugar especial en las agrupaciones aborígenes que habitaban el territorio americano a la llegada de los españoles, no se pone en duda. Fray Pedro Simón y Gonzalo Fernández de Oviedo, entre otros cronistas, relatan, a veces con gran detalle, los ritos funerarios de comunidades de diversas regiones de la América recién descubierta.

Los testimonios arqueológicos más elocuentes de un gran número de culturas precolombinas descubiertas en territorio colombiano están relacionados precisamente con los ritos funerarios. Los hallazgos arqueológicos de San Agustín y Tierradentro, ampliamente estudiados desde hace varias décadas, evidencian el lugar que ocupaba el culto a los muertos en esas culturas desaparecidas.

En lo que tiene que ver con los ritos funerarios de las culturas indígenas que sobreviven hasta el presente, es de destacar la costumbre extendida entre varias comunidades del actual territorio colombiano de enterrar a sus muertos en las mismas casas que les sirven de habitación. Según Reichel-Dolmatoff, esta costumbre, que ha sido encontrada entre los antiguos taironas y los actuales cunas, emberás, noanamás y tukanos, entre otros, “conlleva la idea de ‘dos casas’, de un dualismo y de una intercomunicación entre las dos

dimensiones. La casa de arriba, donde vive la familia, es la de la luz, del calor, mientras que el entierro debajo del piso es la casa de la oscuridad y del frío”.<sup>2</sup>

Entre los chimilas, esta idea de las “dos casas” llegó a materializarse realmente en dos tipos de construcciones diferenciadas en sus poblados: las casas de los vivos y la casa de los muertos. Los poblados chimilas están conformados por pequeños conjuntos de cinco a diez casas agrupadas en forma más o menos circular en torno a una plaza. Sin embargo, en casi todos los poblados destaca la presencia de una casa de mayores proporciones y mejor construcción que sirve de casa-cementerio.<sup>3</sup> Los ritos funerarios son similares a los de otras tribus. Cuando alguien muere, se le pinta el cuerpo de rojo, se le pone en cuclillas y se le envuelve en su hamaca. Hecho esto, se entierra el cadáver en la casa de los muertos: los hombres “mirando” a levante y las mujeres a poniente, “porque es gente de noche”.<sup>4</sup>

De esto que se acaba de describir llama la atención que la muerte no es algo aislado en la cotidianidad de la comunidad. Reichel-Dolmatoff hace alusión a la proximidad espacial (y ritual) entre la casa de los muertos y una gran piedra situada en la parte trasera de ésta, que es utilizada para las ceremonias importantes de la vida cotidiana de los habitantes del poblado. A este lugar se retiran las mujeres cuando van a dar a luz; allí se celebran los ritos de iniciación y se corta el cabello de los novicios; asimismo sirve para colocar el cadáver antes del entierro, para llorarlo y pintarlo de rojo.<sup>5</sup> La casa de los muertos y los ritos asociados a la muerte tuvieron un papel fundamental durante el período de la Conquista en la prolongada resistencia de los chimilas a abandonar sus costumbres. Gracias a la conservación de estos espacios de socialización que permitieron continuar las manifestaciones rituales en torno a la muerte, esta comunidad logró mantener su cohesión social y cultural durante largo tiempo.<sup>6</sup>

Por tanto, para gran parte de los grupos indígenas actuales, la cercanía de los muertos se convierte en algo fundamental para mantener su memoria, ya que creen que los recién fallecidos les transmiten mensajes de importancia a los vivos. Para muchas de estas comunidades, el olvido de los difuntos tiene consecuencias nefastas para los familiares sobrevivientes, pues si los muertos no obtienen el fuego, los servicios y favores que “piden”, están en capacidad de enviar enfermedades y otras desgracias.<sup>7</sup>

### **El lumbalú de San Basilio de Palenque**

Entre los esclavos negros traídos al Nuevo Mundo ocurrió un fenómeno similar que les permitió en algunos casos mantener buena parte de su cultura original. La Corona española incentivó la creación de cabildos negros que tenían como objetivo principal que los propios miembros de la comunidad negra asistieran a los esclavos de una misma procedencia.<sup>8</sup> Al mismo tiempo, el cabildo les permitió a estas comunidades difundir creencias, música, costumbres y ritos.

Este organismo fue importante para los negros esclavos de las ciudades del Caribe como para los negros cimarrones que formaron comunidades conocidas como *palenques*. En el actual Palenque de San Basilio, situado a 70 kilómetros de Cartagena de Indias, aún se conservan indicios de esta institución que hoy sólo desempeña funciones rituales en las ceremonias funerarias llamadas *lumbalú*. Este término de origen bantú está compuesto por dos elementos: *lu*, un prefijo colectivo, y *mbalú*, que significa *melancolía, recuerdo*.<sup>9</sup> El *lumbalú* está compuesto no sólo por los cantos de muerto sino por todo el ritual de despedida del difunto, en el que participa la comunidad y que tiene por fin “ayudar al difunto a irse de este mundo tranquilo y contento”.<sup>10</sup>

En Palenque, la muerte se convierte en un ritual de despedida que reúne a vivos y muertos solidariamente en torno al finado, y en el que la música, el baile y la comida son los principales componentes. Los ritos del velorio se inician desde el momento mismo del fallecimiento y se prolongan por nueve noches, tiempo durante el cual el jefe del cabildo toca el *pechiche* (tambor sagrado perteneciente a una familia y cuyo privilegio para tocarlo es hereditario) acompañado por el *yamaró*, un tambor menor, en tanto que un coro de ancianas entona cánticos sagrados y recuerdos de la vida del difunto. El ritual simboliza la muerte y celebra la vida, pero adicionalmente los cantos mortuorios se han convertido en el principal “depósito de genealogía local”<sup>11</sup>, debido a que en algunos cantos se enuncian los nombres de los antepasados del difunto.

Nina S. de Friedemann ha señalado que para los palenqueros “los vivos y los muertos son parte de un universo pleno de espíritus que habitan espacios sagrados y profanos que enmarcan la vida diaria”.<sup>12</sup> La ceremonia del lumbalú no sólo era un acto social de intercambio entre los vivos, sino que igualmente era útil para establecer un intercambio entre el mundo de los vivos y los muertos, para que estos últimos encontraran su camino al otro mundo. Los muertos que no han sido despedidos con el ritual tradicional de plegarias, lamentos y cantos, bien sea porque murieron lejos o porque no se encontraron sus cuerpos, son espíritus que se quedan en el poblado. La velación *de cuerpo presente* en la que se utiliza uno de los vestidos del difunto tiene por objeto despedir el espíritu y evitar que siga vagando por el pueblo.<sup>13</sup>

## 2. Los ritos funerarios en la Colonia

Los europeos que desembarcaron en América también trajeron consigo sus ritos funerarios y sus concepciones sobre la vida después de la muerte. Para los españoles llegados al Nuevo Mundo, la sepultura de sus difuntos en un terreno que no fuera considerado sagrado era impensable. Esto era algo inherente a la civilización cristiana que, durante largo tiempo, se había opuesto a todas las divergencias heréticas que veían con indiferencia el lugar de sepultura: éste podía ser sagrado o profano. Esta connotación del cementerio como algo sacro y público fue lo que prevaleció tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo.<sup>14</sup> Por este motivo, las iglesias y sus alrededores, en particular los atrios, fueron utilizados para este fin en las ciudades fundadas por los españoles en territorio americano desde el siglo XVI.

Sin embargo, el espacio de la iglesia estaba reservado a aquellos que pudieran pagarlo; el atrio era el cementerio de los pobres. Sólo a partir del siglo XVII y comienzos del XVIII, tanto en Europa como en las colonias americanas se comenzó a imponer la costumbre, por parte de algunas personas de prestigio, de hacerse enterrar al aire libre, es decir, en el atrio de las iglesias, por humildad. Prueba de que esta costumbre ya estaba bastante extendida a comienzos del siglo XVIII es la definición que trae el *Diccionario* de la Real Academia en su edición de 1729 del término “cementerio”: “Lugar sagrado, que hai en todas las Parrochias, y otros Templos, en que se enterraban antiguamente todos los Fieles; pero oy solo se entierran en él los pobres de limosna, y los que por su devoción, y humildad eligen esta sepultura”.<sup>15</sup>

La trascendencia que se le daba a sepultar el cuerpo del difunto en lugar sagrado y protegido del vandalismo y de los animales carroñeros responde, en parte, al valor que fue adquiriendo en la escatología cristiana popular la idea de la resurrección, idea según la cual muchos estaban convencidos de que sólo resucitarían, para asistir al juicio final, aquellos que hubieran recibido sepultura conveniente e inviolada.<sup>16</sup> En este sentido, la muerte se convertía en un estado intermedio de espera, algo que se trasluce en los

epitafios de algunas tumbas de la ciudad, como el de Luis López de Ortiz (quien murió en 1596), conservado en la iglesia de la Concepción, y quien fuera benefactor de la construcción de la iglesia y del convento: “Aquí yace Luis López de Ortiz vecino de esta ciudad, el menor hombre del mundo y en pecados el mayor, esperando la misericordia de Dios”.

Pero si el lugar que se escogía para el destino final de los restos mortales era importante, no lo eran menos los preparativos para la muerte y los ritos posteriores a ésta. La preparación para el momento de la muerte, los ritos funerarios y el conjunto de misas, oraciones, penitencias, ayunos y obras de caridad posteriores a la muerte, estaban insertos en un complejo aparato social fundado para ayudar a los que morían en su paso al más allá. Precisamente, las cofradías y capellanías que en territorio americano se habían establecido desde el siglo XVI, a imagen y semejanza de las que ya existían en Europa, eran congregaciones que tenían por objeto acompañar a sus asociados a la hora de la muerte y garantizar la oración constante por las almas de sus fundadores después de ella.<sup>17</sup> Todo este aparato social y religioso tenía un tiempo garantizado en el almanaque para su actividad, bien fuera para “sacar las almas del purgatorio”, para orar por ellas o bien para obtener indulgencias para aquellos que visitaran las diversas iglesias dispersas por la ciudad.

Muestra de lo significativo que era todo este ritual es la minuciosidad con que se consignaban en los testamentos todos los detalles relativos a las pompas fúnebres del difunto y las, algunas veces, excesivas partidas que se dejaban para asegurar una buena cantidad de misas después de la muerte, como consta en el testamento de María Arias de Ugarte, realizado en 1663, quien disponía que el día de su fallecimiento se dijeran

[...] todas las misas que se pudieren decir en dicho convento [Santo Domingo] y los demás de esta ciudad por mi alma particular [...] quinientas misas por mi alma y de mis difuntos [...] Que todas las misas rezadas y cantadas que dejo señaladas, suman las cantadas treinta y tres [...] y las misas rezadas son trescientas treinta y cuatro, las cuales aplico por mi alma, la de Juan de Capyain, mi marido, y por el ilustrísimo señor don Fernando Arias de Ugarte, y por mis padres y abuelos.<sup>18</sup>

### **La visión “ilustrada” de la muerte y la creación de cementerios extramuros**

A finales del siglo XVIII estos ritos comienzan a verse socavados desde su base con la visión higienista que empieza a imperar en torno a la muerte y los enterramientos urbanos, debido, en parte, al temor de que los muertos sepultados en el medio urbano pudieran contagiar grandes epidemias al resto de la población.

Desde la segunda mitad del siglo XVIII comienza a imponerse una visión higienista sobre la muerte y los enterramientos en las iglesias que le darán un viraje notable a los ritos funerarios de los habitantes de la ciudad y, en consecuencia, a sus relaciones con los muertos.

A partir de ese momento se configura un marco jurídico, reforzado por discursos médicos y técnicos para justificar y poner en práctica la construcción de cementerios alejados del perímetro urbano, en contraposición a la costumbre de enterrar los cuerpos de los difuntos en el interior de las iglesias o en sus proximidades. De esta manera, médicos, funcionarios públicos y personajes con formación en ingeniería militar (quienes hacían las veces de planificadores urbanos)<sup>19</sup> se encargan de establecer un conjunto de argumentos legales, técnicos y científicos que soportan la decisión de Carlos III de ordenar la construcción de cementerios y prohibir las sepulturas en las iglesias.

Así, desde los primeros esbozos de esta nueva visión higienista sobre la muerte, fue necesario que transcurriera casi un siglo para que los habitantes de la ciudad dieran muestras efectivas de cambios en sus hábitos funerarios, actitud que de alguna manera estuvo impulsada por los representantes de la recién creada República, quienes convirtieron el Cementerio Central de Bogotá, puesto en servicio en 1836, en un espacio más para la representación de la nueva sociedad.

### **El cementerio del siglo XIX como lugar conmemorativo**

La construcción del Cementerio Central de Bogotá y de otros cementerios similares en el país, como el San Pedro de Medellín, dieron origen a una forma particular de representación de la sociedad y de sus hombres ilustres. En este sentido, no es casual que uno de los primeros sepelios celebrados en el Cementerio Central, ocupando un lugar privilegiado, haya sido el del general Francisco de Paula Santander (1792-1840), uno de los principales actores de la Independencia. Con ello no sólo se rompía con el viejo régimen colonial en un aspecto más, sino que se daba inicio a un nuevo repertorio simbólico de representación de la sociedad republicana.

Así lo entendieron algunas familias solventes que fueron construyendo mausoleos en el centro de la elipse, de la misma manera que la elite política de turno fue otorgando predios y erigiendo monumentos —también en el centro de la elipse— en memoria de personajes a quienes quería rendir homenaje.<sup>20</sup> Otros sectores sociales también se agenciaron un lugar en el cementerio. Tal es el caso de las sociedades de mutuo auxilio que se comenzaron a crear a partir de la segunda mitad del siglo XIX para tratar de garantizar un sepelio digno a sus miembros, algunas de las cuales obtuvieron permiso para construir fuera de la elipse los “monumentos” destinados a los cadáveres de sus miembros.<sup>21</sup> De esta manera, el cementerio del siglo XIX, entendido como un gran globo de terreno, hoy cortado en tres partes por la malla urbana, se convertía en un lugar sectorizado según la índole social de los difuntos.

### **La negación urbana del Cementerio Central**

En la primera mitad del siglo XX Bogotá sufriría una gran transformación de la cual no podría sustraerse el Cementerio Central, y que se reflejaría en las relaciones de los habitantes de la ciudad con los muertos. Construido inicialmente en las afueras de la ciudad, con el rápido crecimiento de ésta en las primeras décadas del siglo fue quedando en medio de un conjunto urbano más amplio. Como resultado de esto, las diferentes obras realizadas en el entorno inmediato a los predios del cementerio tendieron sistemáticamente a negar su presencia en el medio urbano.

Una de las primeras operaciones fue la realizada por el urbanista austriaco Karl Brunner en los años cuarenta, cuando llevó a cabo el trazado del barrio Santa Fe en las inmediaciones del costado sur del cementerio. Con el propósito de aislar la nueva zona residencial de la necrópolis, interpuso una franja destinada a albergar industrias.<sup>22</sup> Posteriormente, en los años cincuenta, el trazado de la carrera 20 dividió el gran globo de terreno que conformaba el cementerio en dos partes. Al mismo tiempo se inició la construcción de la avenida El Dorado, que tenía por objeto comunicar el centro de la ciudad con el nuevo aeropuerto, recortando una buena parte de la plazoleta de acceso al cementerio que servía para recibir los cortejos fúnebres. Por último, la construcción del parque del Renacimiento, en el año 2000, en los predios que antiguamente formaban parte del cementerio, se convirtió en una obra que desconoce la trascendencia del lugar para la conservación de la memoria de los habitantes de la ciudad.

Este conjunto de intervenciones no contribuyeron en lo más mínimo a incentivar la apropiación y la valoración de este lugar por parte de los habitantes de la ciudad. Sin embargo, quienes hoy asisten al cementerio mantienen vivo ese culto a los muertos en la forma de nuevos ritos de todo orden.

### 3. La re-significación de los lugares mediante el rito

La construcción del cementerio no sólo dio inicio a nuevos rituales funerarios sino también a nuevas formas de representación social y simbólica en las que las tumbas y mausoleos juegan un papel fundamental.

A través de éstos es posible estudiar los sentimientos colectivos hacia la muerte y hacia el más allá. De estas actitudes, Ariès señala principalmente tres: la primera de ellas está definida por las tumbas simples marcadas con una lápida como signo de la individualidad (la tumba es un monumento conmemorativo de la personalidad del difunto); la segunda tiene que ver con la viejísima creencia en un más allá y se define de muchas maneras mediante diversos monumentos que así lo manifiestan; y la última está definida por las capillas que sirven para reunir en un espacio mínimo a los miembros vivos y muertos de una misma familia.<sup>23</sup>

Las lápidas, las estatuas, los monumentos: formas de perpetuación de la memoria de los difuntos

Para Ariès los retratos, las máscaras mortuorias, las estatuas conmemorativas y otras manifestaciones similares no tienen otro propósito que el de intentar “salvar del naufragio algunas cosas que expresen una individualidad incorruptible y en particular el rostro, secreto de la personalidad”.<sup>24</sup>

A la piedra, por tanto, se le asigna la función de acoger la memoria, y tal vez por ello no sea casual que las dos piedras de ónix, mencionadas en el libro del Éxodo, sobre las que se habían grabado los nombres de los hijos de Israel y que se llevaban sobre las hombreras del efod (la vestidura de los sacerdotes israelitas), recibían el nombre de *piedras memoriales*.<sup>25</sup>

#### **Memoria oficial / memoria espontánea**

Pero si el Cementerio Central se configuró desde su construcción como un lugar representativo de la memoria oficial, al cual posteriormente la sociedad le dio la espalda, en las últimas décadas del siglo XX ha sido escenario de algunas prácticas que han dado origen a la elaboración de una memoria no oficial basada en la santificación popular de algunos personajes relevantes de la historia de los últimos 50 años del país y de algunos anónimos, incluso.

Esta nueva forma de relación de amplias capas de la sociedad con los muertos parece estar basada en el intercambio de favores: los vivos hacen solicitudes concretas a las figuras que han santificado y a cambio les ofrecen oraciones por su alma<sup>26</sup>. Las tumbas objeto de este ritual son particularmente las de algunos personajes que, de acuerdo con la imaginería popular, han intentado transgredir o cambiar el orden institucional; por tanto, adquieren especial relevancia aquellos que han muerto de manera violenta aunque sean personajes a veces opuestos: José Raquel Mercado, líder sindical asesinado por la guerrilla en 1977; Jaime Pardo Leal, candidato presidencial de izquierda, asesinado en 1987; Luis Carlos Galán, candidato presidencial liberal, asesinado en 1989; Carlos Pizarro, líder guerrillero de izquierda, asesinado después de su reinserción a la vida civil en 1990.

El ritual sigue siendo en esencia el mismo que se ha practicado en la religión cristiana desde hace siglos, pero en este caso tiene un carácter marginal mediante el cual las

periferias sociales y étnicas se han apropiado de este centro simbólico de la nación mediante formas de comunicación anticanónicas.

Paralelamente a estas formas de resignificación popular se hace necesario señalar otras emprendidas desde diversos ámbitos, y que tienen por objeto reelaborar el significado de algunos lugares destinados al culto funerario. Una de ellas fue la realizada en el año 2003 por la Alcaldía Mayor de Bogotá como parte de las acciones educativas para reducir el índice de muertes violentas en la ciudad, que tuvo por objeto evidenciar la presencia física y simbólica de las galerías que forman parte del globo B del Cementerio Central, mediante la pintura de una consigna con el texto: "La vida es sagrada" en cada una de las galerías.

Otro proyecto similar, aunque en otro contexto, es el parque monumento realizado en la población de Trujillo, en el departamento del Valle, en memoria de las víctimas de las masacres cometidas en esa región del país entre 1988 y 1994. El proyecto cuenta con varios componentes, entre los cuales está el "Muro de la Sombra del Amor", realizado por el escultor kurdo Hoshayar Rasheed, asilado en Holanda, y que forma parte de un círculo de otras siete obras instaladas en otros tantos países en donde se han cometido crímenes de lesa humanidad.

El Museo de Arte de la Universidad Nacional de Colombia también ha iniciado una experiencia, tomando esta vez como centro la tragedia de la población de Armero, que fuera sepultada por un alud de lodo y ceniza con la erupción del volcán nevado del Ruiz el 13 de noviembre de 1985. Este proyecto interdisciplinario abordaba un problema complejo de múltiples pérdidas de una comunidad, como hábitat, territorio e identidad, y se proponía plantear un trabajo con los pobladores sobrevivientes tendiente a re-significar el lugar y la relación de pertenencia de aquellos que aún mantienen vínculos con él. A partir de un lugar que después de la tragedia fue declarado camposanto y donde hoy comienza a surgir un universo de vida de todo orden, se proponen otras miradas que propician un

[...] diálogo entre la comunidad y su propia imagen (las *fuentes de la memoria*), la identificación del territorio (*Mapa mental*), toma de conciencia de lo que se cultiva (*La huerta*), los lugares de encuentro (*Alrededor del patio*), los ámbitos y principios de colectividad (*La Cocina*), las costumbres y sus escenarios (*Primero por los ojos, luego por el sabor; Arte que se cocina*).<sup>27</sup>

Esta voluntad de pretender rescatar la memoria enajenada de las grandes masas de muertos anónimos confiere un nuevo significado a las relaciones de la sociedad urbana con la muerte. La sociedad urbana actual ya no sólo aspira a rendir homenaje a unos pocos hombres y mujeres o a un conjunto de vidas consideradas meritorias sino que, por el contrario, busca mecanismos para dar lugar a la memoria de una sociedad como un todo en el que toda ella se sienta reflejada en alguna medida. Es mediante la recreación y adaptación de estos ritos a la vida actual como se le puede conferir un nuevo sentido a la muerte (y al valor de la vida, tal y como se hacía en otras comunidades) en una sociedad en la que se ha banalizado.

#### Notas

1 Fray Pedro Simón, *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, tomo I, Bogotá, Talleres Gráficos Banco Popular, 1981, p. 548.

2 Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Orfebrería y chamanismo*, Medellín, Editorial Colina, 1990, p. 37.

3 Gerardo Reichel-Dolmatoff, "Etnografía chimila", en *Boletín de Arqueología*, vol. 2, No. 2, Bogotá, abril-junio de 1946, pp. 95-155.

4 *Ibíd.*

5 *Ibíd.*

6 Marta Herrera Ángel, *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Academia Colombiana de Historia, 2002, pp. 298-301.

7 Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Orfebrería y chamanismo*, *op. cit.*, p. 38.

8 Nina S. de Friedemann y Carlos Patiño Roselli, *Lenguaje y sociedad en el Palenque de San Basilio*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1983, p. 64.

9 Nina S. de Friedemann, "Lumbalú: ritos de la muerte en Palenque de San Basilio, Colombia", en *América Negra*, No. 1, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1991, p. 70.

10 Nina S. de Friedemann, y Carlos Patiño Roselli, *op. cit.*, p. 71.

11 Armin Schwegler, *Chi Ma Kongo. Lengua y rito ancestrales en el Palenque de San Basilio (Colombia)*, Madrid, Frankfurt, Biblioteca Iberoamericana, 1996, p. 60.

12 Nina S. de Friedemann, "Vida y muerte en el Caribe afrocolombiano: cielo, tierra, cantos y tambores", en *América Negra*, No. 8, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1994, p. 86.

13 Nina S. de Friedemann, "Lumbalú: ritos de la muerte...", *op. cit.*, p. 81.

14 Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Editorial Taurus, 1999, p. 42.

15 Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]*, tomo 2, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1729.

16 Philippe Ariès, *op cit.*, p. 35.

17 Ana Luz Rodríguez González, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales. Una mirada al tejido social de la Independencia*, Banco de la República, Bogotá, El Áncora Editores, 1999, p. 98.

18 Citado por Pilar Jaramillo de Zuleta, "El rostro colonial de la muerte. Testamentos, cortejos y enterramientos", en revista *Credencial Historia*, No. 155, Bogotá, noviembre de 2002.

19 Tal es el caso de los médicos Sebastián José López Ruiz y Antonio José Froes, el comandante de artillería Domingo Esquiaqui, el fiscal de Santa Fe y otros funcionarios que a finales del siglo XVIII justificaron la construcción de cementerios en las afueras de la ciudad. Véase Silvia Cogollos Amaya y Martín Eduardo Vargas Poo, "Las discusiones en torno a la construcción y utilidad de los 'dormitorios' para los muertos. (Santa Fe, finales del siglo XVIII)", en Jaime Humberto Borja Gómez (ed.), *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, Bogotá, Editorial Ariel-CEJA, 1996, pp. 143-167.

20 Tal es el caso del coronel José María Echevarría, a cuya familia, por haber él "muerto gloriosamente en defensa de las instituciones liberales", la Municipalidad le concedió un predio para levantar un monumento que contuviera sus restos (Acuerdo 36 de 1878); o bien del coronel Samuel L. Guerrero, en honor de quien la Municipalidad ordenó levantar, por su cuenta, una columna conmemorativa a su muerte "en defensa de la causa liberal" (Acuerdo del 22 de julio de 1869).

21 Mediante el Acuerdo 22 de 1879, la Municipalidad de Bogotá concede permiso a la Sociedad de Socorros Mutuos de Bogotá para construir un "monumento". Según el texto del Acuerdo, la municipalidad cedía el terreno en tanto existiese la Sociedad; si ésta se disolvía, la cesión quedaba insubsistente.

22 Alberto Escovar y Margarita Mariño, *Guía del Cementerio Central de Bogotá. Elipse central*, Bogotá, Corporación La Candelaria, 2003, p. 33.

23 Philippe Ariès, *op. cit.*, p. 243.

24 *Ibíd*, p. 219.

25 Joël Candau, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002, p. 93.

26 Anne-Marie Losonczy, "Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 37, enero-diciembre de 2001, p. 19.

27 María Elena Bernal, *Arte del lugar*, reseña del proyecto del Grupo Armero de Investigación del Museo de Arte de la Universidad Nacional de Colombia.