

## TRIBUNA

### LA MUERTE COMO UN DISCURSO PARA LOS VIVOS: HACIA UNA SEMIOTICA DE LA EVIDENCIA FUNERARIA<sup>1</sup>

José Berenguer R.

Museo Chileno de Arte Precolombino

#### I

La funebria contiene un cúmulo de información sobre la sociedad que la produjo, información que ésta seguramente nunca pensó ni intentó comunicar a nadie (dieta, salud, demografía, conocimiento tecnológico, pautas estéticas, patrones estilísticos, cronología, etc.). Esta es la fracción menos "obstrusiva" (sensu Webb et al. 1966) de la evidencia funeraria, en el sentido de que quienes la produjeron no estaban conscientes de esa información y por lo tanto no pudieron distorsionarla en forma intencional. Gran parte de la arqueología de la muerte ha incidido en estos aspectos; y debiera seguir siendo así, toda vez que es una información que es básica en cualquier estudio de una sociedad del pasado.

Pero el rito mortuario es un acto que tiene visualidad e intencionalidad, como ocurre en mayor o menor grado con todas las ceremonias que tienen lugar en cualquier nivel de una sociedad. Piénsese, por ejemplo, en el despliegue que se produce cuando alguien casa a sus hijos en nuestro medio cultural: el simbolismo en torno a la boda es, más allá de lo que se dice, una oportunidad para enviar importantes mensajes --discursos-- tanto a los que se invita como a los que no, muchas veces con un significativo rédito económico y social para quienes la organizan. El despliegue funerario, que es donde frecuentemente culmina el rito mortuario, es también, en gran medida, parte de un fragmento de un discurso, un discurso que no es tanto sobre la muerte como sobre la vida de una sociedad. Hay información que los individuos quieren deliberadamente entregar allí, no sólo para los dioses, no sólo para los espíritus de los antepasados (eso es meramente lo que se dice), sino, sobre todo, para los que siguen vivos (que es lo que generalmente no se dice). O sea, ésta, que yo llamaría "la fracción más obstrusiva de la evidencia funeraria", es casi pura ideología.

Como se trata básicamente de fragmentos discursivos, a la evidencia funeraria hay que procurar analizarla como tal. Qué quiere decir esto: que cada componente de esta evidencia debe ser considerado un signo (simple o compuesto, sencillo o complejo), ya que los objetos del ajuar, de la ofrenda (no confundir ambos), las fosas, los sepulcros y monumentos funerarios, los elementos de la imaginería escatológica, el difunto mismo, sus relaciones espaciales con los otros objetos o las relaciones de todo el conjunto respecto de otras unidades funerarias o de otros objetos culturales y naturales del entorno cercano o remoto, son todos empleados como "significantes"; esto es, como vehículos de significación. Han sido calculadamente dispuestos allí y en esa forma para producir determinados significados y, por supuesto, para no producir otros. Así, una vez respondidas las interrogantes más básicas que plantea todo resto mortuario, la investigación arqueológica debiera intentar abordar el simbolismo mortuario.

#### II

La semiótica o teoría general de los signos proporciona un marco apropiado para el estudio de la evidencia funeraria como discurso (cf. Morris 1938). Dentro de esta perspectiva es posible di-

stinguir tres principales dimensiones de análisis en el estudio de esta clase de evidencia y que aquí se exponen en una escala de menor a mayor dificultad: las dimensiones sintáctica, pragmática y semántica.<sup>2</sup> Las limitaciones de espacio en esta publicación impiden aportar ejemplos más detallados sobre su aplicación.

La dimensión sintáctica es quizás la más fácil de analizar. Refiere a las relaciones de los signos funerarios entre sí como una estructura formal, sin preguntarse por su rol o su significado. Los supuestos básicos aquí son que las propiedades formales de la evidencia funeraria se ajustan a patrones y estructuras, y que subyaciendo a un sistema funerario debería haber un cuerpo de conocimientos, clasificaciones y reglas sistemáticamente organizado. Esto requiere poner atención en la estructura interna y formal del despliegue funerario. Aquí se incluyen los componentes físicos o materiales de la tumba, pero analizados en sus características, relaciones y combinaciones (composición, recurrencias, distribución, asociaciones, variaciones formales, variaciones contingentes, yuxtaposiciones, complementariedades, superposiciones, sustituciones, regularidades, anomalías, etcétera).

La dimensión pragmática es algo más difícil de abordar. Refiere a la relación de los signos funerarios con los individuos que los producen y con aquellos hacia quienes va dirigida la información que portan. En otras palabras, esta dimensión de análisis apunta al rol o función que tienen dichos signos en la sociedad correspondiente. El supuesto básico aquí es que la muerte es usada como parte de un amplio rango de maniobras empleadas por los diferentes grupos de interés de una sociedad para lograr objetivos diversos. Dada la relación que existe entre el sistema de creencias y el despliegue mortuorio, éste puede ser instrumental, por ejemplo, para legitimar o "naturalizar" ciertas proposiciones que son inverificables, imputándoles mediante la fe la calidad de verdades incuestionables: la posición relativa de los hombres y las mujeres en la sociedad; el origen divino de algunos linajes; la distribución desigual de la riqueza; el acceso privilegiado a ciertos recursos, la calidad de "humanoides" de ciertos disidentes políticos, etcétera (cf. Rappaport 1971: 69).<sup>3</sup>

La dimensión semántica es lejos la más difícil de estudiar. Refiere a las relaciones entre los signos funerarios y lo que ellos significan. O sea, a la relación que hay entre estos signos y los conceptos, códigos o convenciones culturales de una sociedad concreta; a la relación de los signos con características sociales, valores y creencias. Aquí la evidencia funeraria es analizada como una estructura conceptual o de significado. Por ejemplo, ¿qué significa --simbólicamente hablando-- que ciertos objetos específicos aparezcan consistentemente asociados en unas pocas tumbas? ¿Qué significado simbólico tiene que algunos objetos de la ofrenda estén confeccionados en determinados materiales y hayan sido dispuestos en cierto ordenamiento en relación al difunto? Sin etnografía local esta dimensión puede ser muy difícil de abordar, pero no imposible, como lo muestran algunos trabajos de la arqueología de los significados simbólicos (véase especialmente Hodder 1987).

### III

La primera tesis de este breve ensayo es que --sin perjuicio de otras aproximaciones-- la evidencia funeraria debiera ser abordada como un sistema de comunicación visual (como ya se está haciendo, por lo demás, con la cerámica, los tejidos, el arte rupestre, etcétera). El despliegue mortuorio, es decir el arreglo funerario tal como aparece en una tumba, no es otra cosa que un sistema de signos para comunicar información. Por supuesto que hay diferentes niveles en un sistema funerario dado: no es lo mismo el sistema general (teórico) dentro del cual los signos funerarios operan en una determinada sociedad, que su materialización concreta (su praxis) en cada evento mortuorio particular (la típica distinción entre las nociones generales de lo "que debe

ser" en una cultura y las acciones efectivas de las personas). Incluso quienes ejecutaron detenidos políticos durante la Dictadura en Chile parecen haber cumplido --dentro de su salvajismo-- con lo "que debe ser", al brindar a veces "cristiana" sepultura a sus víctimas, aunque seguramente contravenían lo "que debe ser" dentro de la lógica de la subcultura militar de entonces. Es en las acciones efectivas de las personas donde la práctica social ejerce su capacidad para introducir todas las variantes permitidas por las restricciones que ofrece el sistema funerario general de una cultura. Por eso, la discursividad funeraria es inherentemente cambiante y específica a cada contexto histórico, subcultural e, incluso, individual.

La segunda tesis es que a la discursividad funeraria hay que entenderla como un instrumento político e ideológico; como parte de las estrategias que desarrollan los diversos grupos de interés para alcanzar sus propios fines. Por ejemplo, la identidad del individuo en vida puede tener poco que ver con la identidad que, quienes dirigieron su ritual mortuorio, le confirieron al momento de su muerte.<sup>4</sup> En efecto, la identidad puede ser estratégicamente manipulada en función de determinados objetivos que preocupan a los que sobreviven al difunto. Recuérdese cómo cada año las momias de los soberanos inkas eran sacadas del templo por los miembros de su panaca y exhibidas en andas por las calles del Cuzco. Piénsese también en el manejo estratégico y/o interesado que se ha hecho del cuerpo o las tumbas de Lenin, Lincoln o Elvis Presley o de los problemas de continuidad institucional que plantea la muerte de los monarcas o de los altos dirigentes en algunos países (para esto último, véase Arsenault 1993). En este sentido, la evidencia funeraria puede estar tan ideológicamente manipulada como una crónica española sobre la conquista del Nuevo Mundo.

#### IV

La aproximación a la evidencia funeraria que he delineado aquí tiene, por cierto, sus limitaciones. En situaciones ideales de conservación, como las que se dan en gran parte del norte de Chile y en la costa del Perú, uno puede estar seguro que al excavar una tumba encontrará virtualmente todos los signos que emplearon quienes produjeron el despliegue mortuorio. En esos casos, el arqueólogo trabaja casi con la totalidad del discurso. A menos que los entierros estén disturbados por procesos posdepositacionales, las limitaciones están dadas en gran parte por la mayor o menor capacidad del excavador para hacer un buen registro y posteriormente por su habilidad para analizarlo e interpretarlo. Sin embargo, en regiones con malas condiciones de conservación o donde ha habido una deliberada remoción post-entierro (e.g., el retiro de los restos en cementerios clandestinos con el objeto de borrar evidencias en casos de ejecutados políticos en Chile durante la Dictadura), muchos de los signos funerarios hechos en material perecible desaparecerán, convirtiéndose en lo que en otra parte (Berenguer 1995) he denominado --no "evidencia negativa", que es la que nunca estuvo en la tumba, sino-- "evidencia ausente" (que es la que estuvo y desapareció). En tales casos, el arqueólogo se enfrenta a un discurso mutilado, a una imponderable fracción de lo que alguna vez se hizo y quiso decir.

Con todo, creo que --independiente de estas limitaciones-- el sólo concebir al despliegue funerario como un discurso parcialmente dirigido a los vivos, tiene, desde ya, un enorme valor heurístico, ya que puede estimular cambios importantes en la clase de preguntas que se nos ocurra hacer a las evidencias mortuorias. Y con nuevas y más agudas preguntas, viene la necesidad de una mayor sofisticación y detalle en el registro que precisamos producir para contestarlas.

Por supuesto que los métodos para llevar adelante una investigación de esta naturaleza no están aún suficientemente formalizados. Pero los métodos disponibles no tienen por qué determinar el tipo de preguntas que hagamos o los problemas que nos propongamos investigar como arqueólogos. Si fuera así, nadie se internaría más allá de lo que Kuhn llamó "problemas de la ciencia normal". En otras palabras, debieran ser las nuevas preguntas las que estimularan una innovación en los méto-

dos y no tanto al revés, como desgraciadamente ocurre con suma frecuencia.

Obviamente, la aplicación de la aproximación semiótica que hemos propuesto no se limita (ni tendría por qué limitarse) a las evidencias funerarias del pasado, ni siquiera a las puras evidencias funerarias. Una similar aproximación puede emplearse para abordar los aspectos simbólicos de nuestra propia funebria, así como el simbolismo de otras clases de evidencias arqueológicas "portadoras de discurso", como aquel contenido en otros tipos de sitios ceremoniales e incluso en los habitacionales.

AGRADECIMIENTOS Mi gratitud a los colegas que gentilmente revisaron diferentes versiones de este escrito: Carlos Aldunate, Bernardo Arriaza, Eugenio Aspillaga, Iván Cáceres, Francisco Gallardo y José Luis Martínez. Espero haber hecho justicia a sus comentarios.

#### NOTAS

<sup>1</sup> La idea de escribir este artículo surgió cuando me hallaba haciendo un comentario crítico sobre la interesante ponencia "Jerarquía social y prácticas mortuorias" (M. Tarragó 1994, Ms.), presentada en el reciente XI Congreso Nacional de Arqueología Argentina en San Rafael, Mendoza.

<sup>2</sup> Esta distinción en la manera de considerar un signo ha sido ampliamente aceptada en los medios científicos (Eco 1980). Para aplicaciones en sociología y arte rupestre, véanse Mills (1959) y Smits (1990), respectivamente.

<sup>3</sup> Para un cuestionamiento de lo pragmático como una dimensión independiente de lo semántico, véase Eco (1980: 28 y 162-163).

<sup>4</sup> Por eso que es riesgoso en arqueología asumir tan fácilmente que el solo hecho de que los trajes de los difuntos sean claramente foráneos, supone necesariamente que dichos difuntos son étnicamente diferentes al resto de una población local enterrada en un cementerio (e.g., véase Oakland 1992). Así como en los Andes los tejidos foráneos podían llegar a manos de los individuos como signo de estatus personal, carta forzosa de ciudadanía, dote matrimonial o pacto de armisticio, también podían hacerlo como obsequio mortuario (véase Murra 1989: 19) y ser en algunos casos manifestaciones, quizás, de una identidad étnica adscrita post-mortem.

#### REFERENCIAS

ARSENAULT, D., 1993. El Personaje del Pie Amputado en la cultura Mochica del Perú: un ensayo sobre la arqueología del poder. Latin American Antiquity 4 (3): 225-245.

BERENQUER, J., 1995 (in press). Evidence for the snuffing of hallucinogenic snuff powders and shamanism in the art of Tiwanaku, Bolivia. integration, a journal of mind-moving plants and culture 5.

ECO, U., 1980. Signo. Barcelona: Editorial Labor S.A.

HODDER, I., 1987. The contextual analysis of symbolic meanings. En: The archaeology of contextual

meanings, I. Hodder, Ed., pp. 1-10. Cambridge: Cambridge University Press.

MILLS, C. W., 1959. The sociological imagination. London / Oxford / New York: Oxford University Press.

MORRIS, Ch. M., 1938. Foundations of the theory of signs. En: International Encyclopedia of United Science, vol. I, Nº 2. Chicago: University of Chicago Press.

MURRA, J. V., 1989. Las funciones del tejido andino en diversos contextos sociales y políticos. En: Arte mayor de Los Andes, pp. 9-19. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino / Banco O'Higgins.

OAKLAND, A., 1992. Textiles and ethnicity: Tiwanaku in San Pedro de Atacama, north Chile. Latin American Antiquity 3 (4): 316-340.

RAPPAPORT, R. A., 1971. Ritual, sanctity and cybernetics. American Anthropologist 73 (1): 59-76.

SMITS, L. G. A., 1990. Research on the rock art of Southern Africa in the 1980s. En: American indian rock art, S. A. Turpin, Ed., pp. 11-19. Austin: The University of Texas.

WEBB, E. J.; D. T. CAMPBELL, R. D. SCHWARTZ & L. SECHREST, 1966. Unobstrusive measures: nonreactive research in the social science. Chicago: Rand McNally College Publishing Company.