

## EL ESTUDIO DEL RITUAL MORTUORIO Y LA OBSERVACION ARQUEOLOGICA

Silvia Quevedo K.

Gabriel Guajardo S.

Museo Nacional de Historia Natural

La proposición de considerar la muerte como un discurso hacia los vivos y que ese discurso sea analizado e interpretado a partir de la extensión de conceptos semióticos al campo arqueológico, resulta estimulante y demanda un proceso reflexivo. En esta oportunidad quisiéramos comentar algunos tópicos que nos parecen que pueden contribuir al diálogo que ha propuesto el interesante artículo de José Berenguer, en este mismo Boletín.

La evidencia arqueológica de la muerte humana en el contexto ritual resulta fragmentaria si consideramos los propósitos de registrar, describir o explicar el comportamiento social e individual efectivamente desplegado durante el ritual mortuario. Esta afirmación no solamente nos remite a las posibilidades de conservación o destrucción de la evidencia, sino también a las dificultades del observador para elaborar una descripción y análisis del ritual que proviene de un contexto ajeno a su propia cultura, con los permanentes riesgos de simplificación al atribuir a cada acto simbólico un único significado o creer ver con nitidez un signo estable o traducirlo a otras formas de "lectura".

Si imagináramos, por el contrario, un medio favorable para la conservación, pensamos que la observación arqueológica de todas formas no podría ser optimista. Sobre todo si consideramos que el ritual, la mitología o la ideología no necesariamente se realizan y actualizan ante el acontecimiento de la muerte como comportamientos observables. El carácter histórico del ritual mortuario lo tensiona entre lo único, singular e irrepetible y lo institucional o clasificable según nuestros prismas.

Estos elementos nos evidencian el carácter teórico del concepto de ritual mortuario, dado que se trata de un proceso que debemos suponer para explicar ciertos hechos observables, es decir, es una dimensión abstracta. De este modo, el concepto de rito mortuario consiste en rasgos abstractos no observados directamente sino sus supuestas manifestaciones, como por ejemplo la concepción de la transmortalidad humana que se constituye en un discurso social que "resume" gamas de comportamientos o actitudes que suponemos estables y de valor explicativo.

Las posibilidades de analizar discursos sociales y personales en los contextos funerarios sin duda supone un primer acto: poder identificarlos. La experiencia, no obstante ha mostrado muchas veces que encontramos "fricción" o "colisión" de discursos sin permitir establecer una entidad. Pensamos que estas dificultades metodológicas y técnicas del análisis del discurso provienen cuando se le considera más allá de la textualidad y se incorpora a una forma de interacción social que se puede desplegar en distintos géneros donde se encuentren sujetos con intención de influenciarse. Son los efectos del recurso de la "extensión semiótica" de conceptos de la lingüística a otros sistemas de significación, cada uno con niveles informativos distintos --para el arqueólogo-- en la medida en que son lenguajes que significan sin necesariamente recurrir a la oralidad o a la textualidad. Ocuparse del discurso, tal como ha indicado Van Dijk, significa el estudio de los procesos de interpretación y de la interacción social y una descripción de los contextos cognitivos y sociales.

En síntesis, el análisis del discurso o los discursos acerca de la muerte de un grupo social supera al ritualismo mortuario y funerario y sobre todo, a las posibilidades de observación arqueológica.

\* \* \*

Tales peculiaridades del concepto de rito mortuario y funerario han significado que éste no ha podido escapar a las polémicas sobre el comportamiento ritual en general, referidas a la delimitación de la noción a contextos mágico-religiosos, su ampliación a otros ámbitos más seculares o profanos y la importancia de los factores racionales y simbólicos. Estas líneas de investigación han acumulado distintos desarrollos metodológicos y empíricos que aún sustentan las discusiones en este campo y que han dificultado las definiciones tanto teóricas como operacionales para el desarrollo de un trabajo investigativo.

A diferencia de otros ritos y comportamientos sociales, la eficacia del ritualismo mortuario comprende tanto ordenes técnicos como extraempíricos referidos a la muerte humana. Su mayor desarrollo se encuentra en los contextos socioculturales donde la acción simbólica se considera más eficaz para otorgar significado y regular el daño en la red de conexiones interpersonales que provoca la muerte (Carse 1987), sancionar la separación de la persona muerta de las que continúan viviendo, y facilitar la transición del espíritu, alma o fuerza vital a otro estado o mundo si la concepción de mortalidad específica así lo sostiene.

Esta conceptualización incorpora tres dimensiones que concurren en el ritualismo sobre la muerte humana, que se encuentran desigualmente enfatizadas según el contexto. Sin pretender agotar los temas e interrogantes que se desprenden de ellos, éstas son: la comunicación social, la resolución de la experiencia de crisis de los individuos y las vinculaciones a lo sagrado.

La primera orientación, el rito como comunicación social, es que cada individuo se encuentra obligado a representarse según su posición social en situaciones dadas, cada una de las cuales comportará sus propias normas y etiquetas según reglas invariantes.

En segundo lugar, los ritos de crisis individuales donde cada sujeto inventará, pondrá a prueba o reproducirá para sobreponerse o para calmar sus propias crisis donde se despliega un empujón y los acontecimientos únicos de esa experiencia.

Y en tercer lugar, un rito vinculado aunque no exclusivamente a la mitología y a la magia como a una esfera sagrada (Morin 1992: 167). En este último aspecto hemos intentado no polarizar en el ritual mortuario los aspectos técnicos con los sagrados o "extraempírico", si bien estamos conscientes que en antropología esta distinción durkheimiana ha estimulado una enorme producción científica.

En este aspecto nos orientamos por Edmund Leach, para quien el concepto de rito no describe las acciones sociales que ocurren en las situaciones sagradas, sino más bien las acciones ocupan un lugar dentro de una escala continua donde en un

[...] extremo tenemos las acciones que son completamente profanas, completamente funcionales, pura y simplemente técnicas; en el otro extremo tenemos las acciones completamente sagradas, estrictamente estéticas. Entre estos dos extremos tenemos la mayor parte de las acciones sociales que participan en parte de una esfera y en parte de la otra (Leach 1977: 35).

Así, lo profano y lo sagrado denominan aspectos no tipos de acción, que en el caso, por ejemplo, del tratamiento del cadáver y su conservación para el ritual se desenvuelven ambas dimensiones.

Hay una suerte de dificultades para un observador lograr dicotomizar en estos aspectos.

Los esquemas invariantes de la comunicación social que posee el rito se expresan en la estandarización del comportamiento y los discursos que se observan en la secuencia repetitiva de los actos simbólicos, le otorgan al rito un carácter estable por sobre otros comportamientos sociales. Esto ha provocado la atracción del observador antropológico, al considerarlo como

[...] el soporte más fijo que pueda afirmarse un observador --particularmente el etnógrafo-- para describir y reconstruir, en su aspecto más estático, un fenómeno social completo. De tal suerte que los ritos aparecen como documentos indiscutibles y se hallan mucho menos expuestos que los modelos sociales por ellos realizados y que se los vuelva a cuestionar en función de nuevas observaciones (Cazeneuve 1971: 17).

Además de estas ventajas informativas acerca del orden social, queremos indicar que este carácter estable nos proporciona una buena información sobre la organización social. Es posible a partir del estudio de sus esquemas invariantes, transformaciones o contingencias detectar que la

[...] estructura que se simboliza en el ritual es el sistema social aprobado de relaciones 'adecuadas' entre los individuos y entre los grupos. Estas relaciones no se reconocen formalmente en todo momento [...] Sin embargo, debe evitarse la anarquía, ya que los individuos que constituyen una sociedad deben recordar de vez en cuando, por lo menos en forma de símbolo, el orden subyacente que se supone que guía sus actividades sociales. Las celebraciones rituales tienen esta función para el grupo participante como conjunto; momentáneamente dejan explícito lo que en otro caso es una ficción (Leach 1977: 38)

A partir de este carácter estable del rito, que nos remite principalmente a un esquema invariante del sistema social que simboliza, podemos señalar que guarda complejas relaciones con las tendencias de innovación social, al emplear una tradición que precisamente le da notoriedad y relieve, que funda el sistema de valores y símbolos predominantes del grupo social y que lo supera, al permitir inscribir las acciones de los individuos y las minorías sociales en unidades compartidas de sentido. Esto representa una complejidad, pero no necesariamente una oposición obstructiva.

En este punto según Lévi-Strauss (1971) debemos agregar un segundo componente del rito que es la fragmentación. Dado que la acción se halla disgregada en una multiplicidad de secuencias y desde ahí son posibles las variaciones con sólo agregar elementos, esta fragmentación de la acción ritual nos señala que es imposible reducirla a un solo rito invariante. Sino, más bien, encontramos secuencias rituales compuestas por la ejecución de una sucesión de actos simbólicos y elementos rituales diversos en tiempos y espacios sociales específicos o, como se ha señalado, en una territorialización dramática. Esa particularidad histórica posibilita que un mismo rito pueda o no actualizar una mitología de clara identificación étnica o simplemente "desvirtuarla", dependiendo de la población que lo ejecuta.

De este modo, las relaciones entre mito y rito se insertan en un devenir histórico donde las formas de implicación mutua no se encuentran necesariamente dadas. Los antecedentes que hemos obtenido del estudio del ritual mortuario del cementerio colonial histórico de La Rinconada de Maipú, indican que los relatos míticos se mezclan y confrontan con otros relatos sobre la mortalidad humana, lo que hace difícil considerar al mito como la forma privilegiada para exponer simbólicamente el orden social en el ritual, sobre todo cuando se trata de poblaciones mestizas con prácticas mortuorias o elementos funerarios indígenas y europeos.

Así, ante la ausencia de relatos míticos étnicos en una población mestiza no significa la desritualización o el antiritualismo de un grupo social, sino, a veces, la sustitución por otro tipo de símbolos (Douglas 1978) o también ante la dificultad de detectar marcadores identitarios especialmente étnicos en los restos arqueológicos de los cementerios prehistóricos y correlacionarlos con las dimensiones de la identidad social del individuo (Berenguer 1992). En definitiva, la estructura que se simboliza en el ritual es el sistema social aprobado de relaciones "adecuadas" o "dominantes" entre los individuos y entre los grupos (sacralidad, tradición, valores y territorialización), como también las tendencias disruptivas de ese orden.

\* \* \*

Los comentarios acerca del concepto de rito mortuario que hemos propuesto en este artículo reflejan las dificultades analíticas a que se enfrenta el estudio de las relaciones entre organización social y rito: es una de las áreas menos investigadas tanto teórica y empíricamente en ciencias sociales y el registro antropológico resulta fragmentario ante la acción ritual que suscita la muerte de individuos para los grupos sociales.

#### REFERENCIAS

- BERENGUER, J., 1992. Identificación étnica en prehistoria: una nota de cautela. Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología 15: 24-28, diciembre, Santiago.
- CARSE, J., 1987. Muerte y existencia, una historia conceptual de la mortalidad humana. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- CAZENEUVE, J., 1971. Sociología del rito. Buenos Aires: . Amorrortu Editores.
- DOMS, M. & S. MOSCOVICI, 1985. Innovación e influencia de las minorías. En: Psicología Social, tomo I S. Moscovici, Comp., pp. 71-116. Barcelona: Edit. Paidós.
- DOUGLAS, M., 1978. Símbolos naturales. Madrid: Alianza Editorial.
- LEACH, E., 1977. Sistemas políticos de la Alta Birmania. Barcelona: Edit. Anagrama.
- LEVI-STRAUSS, C., 1971. L'homme nu. París: Edit. Plon.
- MORIN, E., 1992. El paradigma perdido: ensayo de bioantropología. Barcelona: Edit. Kairós.