

## ESTUDIOS

### [PERSPECTIVAS TEÓRICAS PARA UNA ARQUEOLOGÍA INTERPRETATIVA DE LA MUERTE (1)]

#### [1] Carlos Thomas Winter

Director del Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile

#### [2] Diego Salazar Sutil

Ayudante del Área de Arqueología. Universidad de Chile

## RESUMEN

Frente a la paulatina secularización de la experiencia de la muerte en las sociedades tecnológicas contemporáneas, los autores proponen, desde la ciencia arqueológica, las bases teóricas de un modelo interpretativo derivado de la Historia de las Religiones, la Etnohistoria y la Etnografía, como herramienta analítica para estudiar y valorar el sentido ritual y sagrado que las sociedades tradicionales le confieren a este fenómeno, pues consideramos que ésta es la vía más adecuada para acercarnos a su verdadera comprensión. En este sentido, el interés del presente trabajo será el de reflexionar acerca del fenómeno mortuario en el contexto del pensamiento mítico que caracteriza a las sociedades tradicionales, con el objeto de derivar algunas implicaciones arqueológicas que demuestren la posibilidad de orientar investigaciones sobre la dimensión ideacional de la cultura en el pasado.

## Introducción

La religión constituyó un tópico importante dentro de la investigación antropológica de fines del siglo XIX y comienzos de este siglo (cf. Durkheim 1968; Weber 1964; Levy-Bruhl 1957; Frazer 1949; Lowie 1952; Malinowski 1954; etc.) que, sin embargo, desde hace algunas décadas parece haberse debilitado notablemente.

Pese a ello, pensamos que el surgimiento de nuevas investigaciones en este campo (Turner 1977; Geertz 1973; Wallace 1966), y en especial de aquellas que le otorgan al símbolo un rol central en la cultura, vigorizarán decididamente la orientación de futuros estudios.

La arqueología no ha sido del todo indiferente a este renovado interés por el tema religioso. De hecho, algunos arqueólogos, y entre ellos nosotros, hemos comenzado a incursionar desde una perspectiva teórica en el complejo mundo de las creencias, y especialmente en su expresión práctica, esto es, en el ritual.

La importancia que le atribuimos al rito en nuestro intento por integrar la dimensión ideacional en el estudio arqueológico se explica en tanto pensamos que los principios religiosos que subyacen a este conjunto de prácticas, básicos en todo proceso de simbolización humana, nos ofrecen una valiosa clave para la interpretación del comportamiento del hombre.

La arqueología, que trabaja principalmente con la cultura material del pasado, no debería dejar de tomar en consideración estos datos referentes a prácticas rituales. No es posible seguir usando el concepto de "ritual" como un adjetivo sinónimo de "no-funcional", ni considerar que su presencia en el registro arqueológico -presencia por lo demás más frecuente de lo que habitualmente suponemos- se explica como un simple epifenómeno de procesos sociales mayores.

Debemos aceptar el hecho de que "las formas elementales de comportamiento, motivadas por factores religiosos o mágicos, están orientadas a este mundo".<sup>(2)</sup> De esta forma, es en el contexto de una configuración estructurada y significativa de la realidad, de una cosmovisión, en donde encontramos una verdadera comprensión del comportamiento humano y los procesos sociales del pasado.

Ahora bien, vistos desde esta perspectiva, los cementerios arqueológicos, en tanto expresión directa de antiguos ritos, cobran una doble importancia al ser a la vez escenario de comunicación con lo sobrenatural y modelo representacional de una visión de mundo. La potencialidad de este enfoque ha sido reconocida por nosotros en investigaciones ajustadas a estos lineamientos teóricos que se han orientado a la excavación y análisis de cementerios de la Segunda Región de nuestro país. En la parte final del artículo ofreceremos una breve descripción de cómo hemos llevado a cabo dichos trabajos.

Finalmente, la perspectiva adoptada en estas páginas pretende acceder a una mayor comprensión del comportamiento humano ante la muerte. Si bien éste exhibe una gran variedad cultural, creemos que dentro de esta diversidad existen una serie de constantes a través de las cuales nos es posible acceder a un conocimiento más completo del pasado humano. Estas constantes las encontraremos en la etnografía y la etnohistoria, y con mayor evidencia en la Historia de las Religiones, y son las que definen el denominado pensamiento mítico (o "pensamiento salvaje" según Lévi-Strauss).

### **Pensamiento mítico y pensamiento tecnológico**

Creemos que no resulta apropiado generalizar la respuesta del hombre de las sociedades complejas frente a la muerte, sobre todo si consideramos que éste vive en un sistema secularizado, que se opone en muchos sentidos al universo sagrado que empapa el pensamiento mítico.

La situación contemporánea es evidentemente distinta a la realidad vivida por la propia cultura occidental en el pasado, y mucho más lejana aún, del caso de las sociedades tradicionales que participan de esta lógica de pensamiento.

Así lo han reconocido diversos teóricos, por lo menos desde Lévy-Bruhl, al enfatizar las diferencias que existen entre el modo de pensamiento característico de las sociedades tradicionales respecto del que estamos habituados a emplear en nuestras operaciones cotidianas del pensar.

En términos generales, mientras el pensamiento mítico se caracteriza por ser totalizante y sintético, el pensamiento tecnológico es más bien fragmentario y analítico.

En la conciencia mítica el Universo se presenta como una totalidad organizada e indiferenciada. No existen los elementos o los fenómenos discretos o aislados, sino más bien, todo lo real se encuentra unido por medio de redes de correspondencias y asociaciones que no están regidas por las categorías modernas de la causalidad y la individualidad.

Esto significa que el mundo de lo sobrenatural es parte constitutiva de la "realidad natural": estas categorías se confunden en una misma experiencia en el mundo.

Como contraparte, encontramos en el pensamiento tecnológico, y de forma aún más evidente en el "postmodernismo", una lógica individualizadora, analítica, que disgrega la realidad en elementos y fenómenos aislados e independientes, los que se pueden relacionar a través de las categorías de causa y efecto, por ejemplo.

Esto ha llevado a la sociedad Occidental a separar lo natural de lo sobrenatural, lo religioso de lo político o lo social, considerando como únicamente real y verdadero, y por ende digno de análisis científico, incluso respecto de las sociedades "primitivas", aquello que puede ser percibido a través de los sentidos.

Por otro lado, toda religión tradicional se fundamenta sobre un conocimiento de la realidad que proviene del Tiempo Mítico, período originario y primordial durante el cual el Universo entero adquirió las características actuales, y cuando todas las cosas llegaron a ser lo que son.

Los personajes que vivieron en el tiempo primordial son siempre seres sobrenaturales y sus actividades creadoras en el mundo, no directamente percibidas por los hombres, han quedado inmortalizadas en forma de mitos. Estos últimos entonces, "describen las diversas, y a menudo dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo "sobrenatural") en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el Mundo y la que le hace ser tal

como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales".[\(3\)](#)

De manera que a través de los mitos una sociedad comprende e interpreta la realidad. El mito le provee de la explicación del Mundo y de la participación del hombre en él. Es decir, el Mundo se presenta ante la conciencia humana como ordenado y clasificado, significado y explicado, dadas las actividades y los designios de los antepasados en el tiempo primordial. Esta ordenación cultural del mundo, expresada en una estructura de categorías, constituye el contexto de significación del comportamiento humano, y pensamos que es factible de ser reconocida arqueológicamente a través del rito.

En el pensamiento tecnológico, por su parte, el conocimiento ha sido desmitificado, racionalizado, orientado a la identificación de leyes naturales, validado exclusivamente en términos de la correcta utilización de un método, y monopolizado por una comunidad científica.

Pero, es un hecho que frente a nuestra experiencia materialista y científicista del mundo de hoy, las sociedades tradicionales participan de una realidad saturada de la experiencia religiosa y sobrenatural. En ellas todas las actividades se encuentran comprometidas de uno u otro modo con el ciclo religioso.

No es que en la sociedad tecnológica la religión desaparezca por completo de la escena social, pero es indudable que en ella se produce un proceso vertiginoso de secularización, producido en gran parte paralelamente al desarrollo de la lógica científica y el capitalismo, que se evidencia en la distinción sagrado / profano, y en la pérdida del carácter colectivo y social de la vida religiosa. En la sociedad moderna tanto el mundo del trabajo como el de la política han sido separados del orden religioso y de los contactos con lo sobrenatural. En el caso del rito mortuario, es indudable que en nuestra sociedad éste ha devenido en un mero ceremonial, carente de un contenido simbólico y religioso profundo. Actualmente la muerte se disimula públicamente, en lo posible se evita, y se recurre a la acción de terceros en el trato del cadáver.

Como hemos señalado, en el pensamiento mítico lo sobrenatural no puede distinguirse de lo natural, siendo el comportamiento humano en su totalidad permeado por lo sagrado. Es por ello que también hemos rechazado los intentos por analizar la conducta social frente a la muerte en términos de nuestras propias categorías, o atendiendo exclusivamente a las dimensiones sociológicas, económicas, psicológicas o funcionales del fenómeno.

Estas consideraciones, si bien de alta abstracción teórica, tienen su manifestación empírica en las distintas sociedades tradicionales conocidas. Para ejemplificar lo anterior, hemos elegido el caso de las comunidades andinas, las cuales, si bien presentan alta variabilidad en muchos aspectos, parecen compartir ciertas bases en su concepción de mundo.

En el pensamiento andino podemos distinguir tres categorías o componentes del Cosmos o Universo percibido: el nivel de lo sobrenatural, el de lo social -humano- y el de lo natural.<sup>(4)</sup> Al mismo tiempo, existe en él casi una obsesión por el orden y el equilibrio; no se tolera el vacío o el caos. De hecho, se ha señalado que la religión andina es una religión por ordenación, no por creación, y en este sentido lo que prima en su cosmovisión es la ordenación sucesiva del mundo a partir de una matriz preexistente, situación que ocurre con cada cambio de época, con cada *Pachacuti*.

El mundo debe entonces estar siempre ordenado, en equilibrio, y este orden y equilibrio dependerán tanto de la homeostasis en cada uno de los tres elementos referidos (naturaleza, sociedad y mundo sobrenatural), como de la relación armoniosa entre ellos mediante la reciprocidad y complementariedad. Estos tres elementos, interactuando de este modo, formarán el Universo en equilibrio.

Posiblemente lo más importante dentro de estas relaciones de reciprocidad y complementariedad entre los subuniversos referidos sea el reconocimiento de que las fuerzas de la naturaleza están controladas no por leyes físicas, como en nuestra propia concepción científica del mundo, sino por voluntades potentes: por los seres sobrenaturales.

Esto significa que el hombre depende en última instancia de estos seres potentes para asegurar su supervivencia (una buena cosecha, salud, fertilidad del ganado, lluvias, descendencia, etc.), y que por lo tanto debe asegurarse su protección y cooperación.

Esto significa, a su vez, que los seres sobrenaturales no se encuentran relegados al mundo de la metafísica y la imaginación, ni que son tan sólo supersticiones de una humanidad ignorante y retrasada, o bien historias rebuscadas de grupos con intereses políticos racionales sobre la sociedad. Harry Tschopik ha señalado en relación a la comunidad Aymara de Chucuito, Perú, que estos "seres sobrenaturales tienen un interés activo en los asuntos aymara y controlan tanto los fenómenos naturales como el destino de los hombres"<sup>(5)</sup>, y sus observaciones son ampliamente ratificadas por una infinidad de etnografías tanto en el mundo andino como en otras sociedades tradicionales del planeta.

Al reconocer esta característica central del pensamiento mítico, a saber, la importancia que cumplen las fuerzas sobrenaturales en la regulación de los ritmos y fenómenos de la naturaleza, estamos asumiendo que el comportamiento del hombre frente a su entorno está en gran medida orientado por la manera en que lo concibe, y no tan sólo por la disponibilidad de recursos necesarios para su reproducción biológica. Creemos que la arqueología debe recoger estas observaciones y acercarse más a la teoría social en orden a escapar al extremo reduccionismo ecológico y materialista imperante en la disciplina.

Lo fundamental en el pensamiento mítico entonces, es que el destino de cada individuo y de las sociedades en general es percibido como dependiente de fuerzas y voluntades sobrenaturales sobre las que el hombre no tiene control. Más complicada se torna la situación si consideramos que para el andino la gran mayoría de estos seres no son favorables hacia los hombres. Algunos de ellos son francamente malévolos, y la gran mayoría ambiguos.

Ahora bien, una parte integral de este mundo sobrenatural son ciertamente los espíritus de los antepasados, y ésto no sólo en el mundo andino, sino también en toda sociedad tradicional. En la gran mayoría de las religiones, los antepasados están relacionados estrechamente a los fenómenos de fertilidad y creación. Allí donde algo "nace" o se regenera los ancestros de la comunidad son invocados y propiciados: el nacimiento, las prácticas agrícolas y ganaderas, el matrimonio, la sucesión política, la construcción de una casa, etc. Así, el culto a los antepasados, tan característico de las religiones tradicionales, siempre se encontrará vinculado con las actividades de creación y regeneración, siendo una institución fundamental para el desarrollo armonioso de la comunidad en tanto refuerza los lazos entre los vivos y los muertos, a la vez que estimula la cohesión social.

Naturalmente que en este contexto el fenómeno de la muerte, y todas las complejas respuestas que gatilla en el seno de un sistema social, adquiere una significación extraordinaria. Muchos autores han notado que los ritos funerarios están más destinados a los vivos que a los muertos. En realidad, lo que ocurre es que las almas de los difuntos deben ser propiciadas, deben estar agradadas con el comportamiento de los vivos, de manera de ser favorables hacia ellos.

Es posible recoger de este marco de referencia algunas implicancias de innegable repercusión en la práctica arqueológica. Por todo lo dicho, estamos en condiciones de afirmar que el rito de la muerte se encuentra dentro de los sucesos más solemnes y trascendentales de la vida de una comunidad tradicional. Será fundamental ejecutar el rito de una manera adecuada, si se pretende ganar el favor de los ancestros. Recordemos que el alma del difunto quedará activamente ligada a la sociedad por medio de la institución del culto a los ancestros, y de su incidencia en los fenómenos naturales y el devenir de los hombres.

Es interesante que consideremos que estos ritos mortuorios cuyos restos materiales evidenciamos a través de los cementerios arqueológicos, constituyen prácticas sociales de un hondo contenido simbólico con enormes repercusiones en la vida cotidiana de las poblaciones humanas, y de ahí que sean tan cuidadosamente actualizados cada vez que ocurre la muerte de algún individuo de la comunidad.

Veamos pues, más detenidamente, los aspectos característicos del comportamiento ritual.

## El ritual

En el seno del pensamiento mítico, el rito adquiere una insospechada importancia. Este hecho tiene innegables repercusiones para la arqueología si admitimos que gran parte del comportamiento social que como arqueólogos estamos en condiciones de aprehender, corresponde al resultado de actividades rituales. Por ello nuevamente se torna necesario insistir en la importancia de reflexionar en torno a aspectos bastante descuidados por los prehistoriadores en general: se trata esta vez de la Teoría del Rito, a partir de la cual deberemos derivar algunos presupuestos que pueden orientar la investigación arqueológica.

Como habrá quedado en evidencia luego de la discusión anterior, el hombre carece en sí mismo del poder para mantener y reproducir el mundo tal como lo percibe. Este no tiene en esencia control sobre la reproducción, la fertilidad o los fenómenos meteorológicos. Sin embargo, es al mismo tiempo esencial asegurar esta reproducción y la armonía en el Cosmos de manera de permitir la sobrevivencia del hombre en él. Y para ello es indispensable propiciar a las fuerzas potentes que controlan la naturaleza.

El mecanismo que han elegido las sociedades para lograrlo, y aquí radica su singular importancia, es el comportamiento ritual, el que es por definición religioso.

El ritual es, entonces, el encargado de intentar interceder en las actividades de lo sobrenatural<sup>(6)</sup>, aspecto esencial para la reproducción de las sociedades humanas. He aquí su objetivo primordial.

Escribe van den Berg en relación al mundo andino: "De suma importancia para el bienestar de los hogares y de las comunidades aymaras, es el cultivo de una relación armoniosa con los integrantes de la sociedad extra-humana. Tal relación está determinada tanto por la conducta social y moral de la gente como por la atención que se presta a esos seres por medio de oraciones, ritos y fiestas".<sup>(7)</sup>

Para este mismo autor, la función principal de los ritos es por un lado "agradar" a estas fuerzas, y por el otro pagarles los favores que de ellas se reciben (reciprocidad).

Esto nos lleva, una vez más, a enfatizar que las prácticas religiosas son más que simples puestas en escena como tan a menudo se piensa. Es la eficacia verificada cada día de los ritos la que les otorga su principal importancia para la vida de las sociedades tradicionales.

Ahora bien, para alcanzar los objetivos ya mencionados, el ritual en genérico hace uso de un lenguaje propio (un paralenguaje diría Lévi-Strauss) que incluye el movimiento y la orientación, la danza y la música, el alimento y la bebida, la

oración, la conversación y los regalos, entre otros múltiples soportes. Cada rito estará definido por un comportamiento particular, por una secuencia definida de actividades que se suceden en un espacio territorial ordenado y en una temporalidad específica.

Pero este lenguaje particular del rito, es decir, esta secuencia de actividades, tiene la característica esencial de encontrarse rígidamente prescrita. Esta es la característica principal del comportamiento ritual, y la que lo distingue de otros comportamientos religiosos(8). Tal es así, que la efectividad del ritual sólo puede ser garantizada en la medida en que el hombre cumpla adecuadamente con los estereotipos. Es más, el no cumplimiento efectivo de las actividades rituales puede desencadenar funestas consecuencias en quienes participan en él.

Por otra parte, lo que el hombre hace a través de sus actividades rituales -de ahí su potencia y relevancia- es revivir el comportamiento de los Seres Míticos en el tiempo primordial, comportamiento a través del cual estos seres sobrenaturales y sagrados le han legado a la sociedad todo un sistema de valores deseables y de conductas ejemplares. Las múltiples contradicciones que experimenta el hombre a lo largo de su vida, entre las cuales la de la muerte sea quizás la más importante, se disuelven en el rito al hacer alusión al tiempo mítico, en el cual estas contradicciones tienen una explicación, una causa y un sentido.

Es por ello que el análisis del ritual cobra nuevamente una importancia notable. Puesto que el rito constituye el mecanismo que instaura el equilibrio en la sociedad, remitiendo a los hombres al tiempo primordial, aquel en el cual se conformó el mundo, asignándole un significado y un orden por naturaleza sagrado y real. Es decir, mediante el ritual el mundo es resignificado, reafirmando los valores culturales y la posición del hombre en el Cosmos.

En fin, la forma que elige el rito para resolver la problemática de la vida en el mundo será siempre inevitablemente la misma, y es aquí donde yace la clave para su desciframiento y comprensión: el rito nos remitirá al prestigioso tiempo de los orígenes. El rito nos hace revivir el tiempo fundacional de la realidad, en el cual se instituyó todo lo existente, incluidas las condiciones de vida del hombre. A través del rito, el hombre de las sociedades tradicionales se traslada al tiempo mítico, vuelve a vivir *in illo tempore*. Así, el mito volverá a ser realidad, y de este modo le seguirá otorgando un sentido y un fundamento incuestionable a la existencia humana.

De todo lo anterior se deriva que lo que define operacionalmente al rito es un patrón de conducta rígidamente estructurado, de tal manera que la variación individual en su ejecución o la dispersión del significado de los símbolos que utiliza para producir la comunicación y generar la respuesta esperada en los seres sobrenaturales, es reducida al mínimo mediante la apelación al contexto sagrado del mito.

Si bien es cierto existen a menudo numerosos elementos en el comportamiento ritual que toleran efectivamente un grado importante de variabilidad individual, no todos sus aspectos pueden ser dejados al azar o abiertos a la innovación o la improvisación. Antes bien, es incuestionable que, para ser efectivos, los rituales deben reproducir fielmente ciertas pautas y normas tradicionales respecto de cómo se deben hacer las cosas.

Es por esto que, al hacer referencia a modelos, conductas y condiciones ejemplares expresadas por los antepasados en el tiempo de los orígenes, la gestualidad del rito y en último término su estructura, constituyen la escenificación o reproducción de los valores ideales de una comunidad, del comportamiento o condiciones consideradas como deseables, el "deber-ser", en una palabra del orden absoluto del mundo, aun cuando la realidad social pueda contradecirlos. A eso se refiere el propio Lévi-Strauss cuando afirma que el ritual "no responde directamente ni al mundo, ni aún a la experiencia del mundo; responde al modo como el hombre piensa el mundo".

De manera que la estructura del rito, la cual se expresa materialmente en la forma en que es apropiado un espacio sagrado, constituye la representación de un ordenamiento considerado ideal por la sociedad, un vestigio metaempírico de cómo una sociedad pasada construyó y significó su propio mundo. Creemos que, a diferencia de lo que plantean diversos autores contemporáneos, la estructura esencial de un rito no está abierta a lecturas múltiples por parte de quienes participan en él. Esta hace alusión a la dimensión de lo sagrado, de lo absoluto, lo trascendente, lo real y, consecuentemente, lo inmutable. La religión es el fundamento irreductible de la vida humana en las sociedades tradicionales. Es ella la encargada de otorgarle un sentido a la vida, una explicación a las experiencias y vicisitudes del hombre en la tierra, un orden a la realidad percibida y una respuesta ante la incertidumbre, la angustia y la búsqueda de lo que no cambia.

Las consecuencias de estas afirmaciones para la arqueología son una vez más evidentes, pues implican que es factible esperar la ocurrencia de estas pautas y configuraciones significativas de la realidad a lo largo de una secuencia temporal prolongada, y que incluso sobrevivan aspectos de una tradición muy primitiva en sociedades etnográficas que se deriven de aquellas. Más aún, el resultado material de las actividades rituales, resultado al que accedemos arqueológicamente, exhibe necesariamente un cierto orden, una cierta estructura, la que se reitera en el tiempo y que puede incluso sobrevivir en nuestros días. En este contexto, la relevancia de la etnohistoria y la etnografía en la interpretación arqueológica adquiere una nueva dimensión. Sin duda que la arqueología andina es privilegiada en este sentido.

Trabajamos entonces con el supuesto de que el análisis del ritual nos refiere de cierta forma al modo como una sociedad concibe el mundo y el lugar del hombre en él, y que arqueológicamente los principios o patrones que constituyen una

estructura son reconstruibles a partir de la identificación de regularidades que exhiben ciertos textos, como por ejemplo los cementerios, el arte primitivo o la mitología.

En términos metodológicos, debemos asumir que el rito constituye un lenguaje. Lenguaje por cuanto es un vehículo de comunicación con lo sobrenatural utilizando para ello un código que es culturalmente inteligible, y puesto que posee una estructura interna que lo ordena y le da sentido. La comprensión del comportamiento ritual la alcanzaremos en la medida en que descubramos los principios que organizan su expresión material. En otras palabras, nuestro interés principal como científicos sociales es el de decodificar el mensaje del rito(9), siendo los símbolos religiosos las unidades mínimas de análisis en este sentido(10).

En el caso particular de los cementerios arqueológicos, los grandes privilegiados con esta perspectiva teórica, creemos que la estructura de la que hemos hablado se expresa en la manera en que es utilizado el espacio físico, tras el cual se esconde una dimensión significativa que es la que mejor explica la disposición formal de los elementos en el registro.

Es decir, el rito funerario nos comunica algo más que una mera secuencia de actividades o un interés político, socioeconómico o adaptativo. En él se encuentra inscrita la manera en que una sociedad concibe la muerte. Más aún, considerando que el ritual hace alusión a modelos ejemplares, podemos afirmar que el cementerio constituye la representación ideal de una sociedad. Es una cartografía de cómo la sociedad se piensa a sí misma, y un análisis adecuado de ella nos puede acercar a la mejor comprensión de fenómenos sociales más amplios. Esta perspectiva fue compartida parcialmente por los exponentes de la arqueología postprocesal en sus primeros trabajos.(11)

En términos de la definición que hemos propuesto tanto del mito como del rito en el seno del pensamiento mítico, pensamos que resultará sumamente provechoso explorar los cementerios arqueológicos utilizando como referente las recurrencias que nos ofrece la mitología en contextos históricos específicos.

Finalmente, la formulación del modelo teórico que hemos venido delineando, o más precisamente, la reflexión que hemos trazado a partir de las características del pensamiento mítico y del comportamiento ritual, constituye la proposición de una alternativa de análisis viable que evita medir el pasado, el mundo religioso en sociedades tradicionales, a partir de nuestra experiencia materialista y "pagana" del mundo.

### **Consideraciones en torno al rito funerario**

Dentro del conjunto de actividades religiosas de una población, las ceremonias vinculadas a la muerte acaparan sin lugar a dudas la más profunda significación.

Ya hemos señalado que esta importancia de la muerte se explica en el contexto del rol activo que los espíritus de los antepasados juegan en la vida cotidiana de las comunidades partícipes del pensamiento mítico. Sin embargo, existen otros aspectos vinculados a las prácticas mortuorias que hacen de este fenómeno un elemento central en las actividades de una sociedad y que conllevan algunas implicaciones teóricas y metodológicas para la arqueología.

En primer lugar, y desde una perspectiva sociológica, las repercusiones de un deceso son siempre significativas, por cuanto éste implica la pérdida de una persona social, de un individuo poseedor de ciertos roles y estatus que se mantienen en el sistema social y que por lo tanto deben ser llenados por la sociedad. En este sentido las observaciones a comienzos de siglo de Robert Hertz son interesantes, puesto que la muerte genera efectivamente una inestabilidad en la sociedad, y una ansiedad producto de las expectativas y conflictos que se generan en torno al rito, dado que los distintos elementos sociales deben disputarse la sucesión de los roles dejados vacantes, y que deben asumir los derechos y deberes que poseía el difunto en vida. Es decir, la muerte tiene ciertamente repercusiones en el mundo inmediato que también le otorgan su singular importancia.

Pero sin lugar a dudas que la muerte es en sí misma una experiencia significativa dada la gran intensidad emocional que evoca en quienes la viven como observadores. Más aún, el rito funerario enfrenta a la sociedad con un cuerpo sin vida, un cadáver, el cual hace patente en la conciencia de quienes lo perciben la certeza de la transitoriedad de la vida en el mundo; en una palabra nos hace presentir el término de nuestra propia vida pasajera, y por lo tanto provoca la angustia del dejar de ser. Al mismo tiempo, es indudable que este fenómeno enigmático y tan profundamente doloroso estimula la reflexión acerca de la vida después de la muerte, del más allá, y por lo tanto también del mundo sobrenatural.

La muerte es un fenómeno que, en última instancia, enfrenta al hombre a la idea de su trascendencia, y allí radica también la gran importancia que le atribuye toda sociedad.

Esto nos lleva a una nueva variable que incide en el alto grado de significación de los comportamientos sociales ante la muerte biológica. En este caso, ésta se entiende en el contexto de la complejidad de los mecanismos explicativos que poseen los sistemas culturales para responder a las preguntas más importantes de la existencia. Estas auténticas teorías de la muerte son naturalmente particulares a cada sistema cultural, y de ahí que la diversidad de ceremonias funerarias sea tan amplia, según lo han documentado los etnólogos desde el siglo pasado.

Ahora bien, el tema de la variabilidad de las prácticas mortuorias al interior de un mismo sistema social ha recibido especial atención por parte de los arqueólogos

procesales. Resulta innegable, tal como ellos lo han señalado, la incidencia que tienen diversos factores sociales, tales como la edad, el sexo o la posición social de los difuntos, en la elección del tratamiento funerario que han de recibir por parte de la sociedad. Se trata en cierto modo de lo que el arqueólogo norteamericano L. Binford (12) ha incluido bajo el concepto de "distinciones dimensionales", en el que, sin embargo, es posible reconocer más categorías que las enunciadas por dicho investigador.

Salta a la vista, a manera de ejemplo, la importancia de la distinción iniciado / no-iniciado en el pensamiento mítico. Habitualmente se cree que una persona se va formando o completando a través de su vida mediante el paso de ciertas ceremonias rituales, de modo que es común que los que no han cumplido con algunas de ellas sean segregados al interior de los cementerios. Tal es el caso actualmente de los niños no bautizados tanto en el mundo andino como en la sociedad Mapuche.

Ahora bien, estas categorías expresadas en las prácticas mortuorias, las que no son simples reflejos de una organización social, sino más bien de una configuración significativa de la realidad, son simbolizadas a través de ciertos elementos u ofrendas que las segregan en algunos casos y que las homogeneizan en otros. El distinto prestigio o significancia simbólica de estas categorías queda efectivamente representado en los cementerios mediante la manipulación de símbolos que apelan a distintas esferas de la realidad, cada una con su particular connotación en términos cosmológicos.

Así por ejemplo, el que unos individuos reciban como ofrenda en el mundo andino las patas traseras de camélidos, o bien sus cráneos, o incluso huesos humanos, nos señala una diferencia en términos de la significación atribuida al difunto, y de la posición que ocupa dentro del Universo que reproduce un cementerio.

Esto nos lleva a postular que los cementerios no pueden ser tratados como equivalentes a otros sitios arqueológicos. El cementerio no es tan sólo un locus en el espacio que nos ilumina respecto de estrategias adaptativas, cronologías culturales, relaciones interculturales, tecnología, paleodemografía o paleopatologías, por ejemplo. Un sitio de esta naturaleza nos remite en forma principal a la dimensión ideacional y simbólica de la cultura, y no constituye un buen indicador de otros aspectos socioculturales, ya que se trata ante todo de un espacio manipulado a través de la inscripción en él de un modelo de la realidad: el cementerio se encuentra significado simbólicamente.

También es importante reconocer que las ceremonias funerarias, no obstante toda su amplia variabilidad histórica, constituyen siempre ritos de paso, en los cuales el difunto es despedido del mundo de la vida por la sociedad a la que pertenece, y es integrado en el mundo de los espíritus sobrenaturales de los antepasados.

Van Gennep definió a los ritos de pasaje hace ya casi 90 años (incluidas también otras celebraciones como el nacimiento, la iniciación o el matrimonio) como la separación del hombre de una condición previa y su adscripción a una nueva categoría, lo cual es logrado a través de tres etapas sucesivas:

- 1) la separación del individuo de su status o condición previa;
- 2) la fase del umbral o de la "liminalidad" como la llama van Gennep, en la cual el individuo ha dejado de ser lo que era, pero aún no adquiere su nuevo status o condición; y,
- 3) la reagrupación del individuo en un nuevo status.

Desde el punto de vista de los ritos funerarios, la primera etapa contempla la separación del individuo de la categoría de lo "vivo"; la segunda corresponde en una gran cantidad de culturas a la categoría de "muerto reciente", mientras que la tercera etapa señala la adscripción definitiva del difunto a la categoría de antepasado de la comunidad. En cierto modo, entonces, el rito de la muerte constituye el tránsito de lo humano a lo sobrenatural, y esta es una característica recurrente en las distintas sociedades tradicionales.

Por todo esto, los cementerios arqueológicos, en tanto resultado de prácticas rituales "orientadas a este mundo", cobran una doble importancia. Por una parte, el rito funerario puede concebirse desde el punto de vista del difunto, y considerarse como una ceremonia de iniciación a través de la cual el alma del occiso adquiere un nuevo estatus -el de ancestro- desde donde sigue vinculado a la sociedad de los vivos, mientras que por la otra, y desde el punto de vista de la comunidad, el rito funerario constituye la repetición de un modelo atemporal de comportamiento paradigmático cuya eficacia es claramente reconocida y que posee la virtud principal de disolver las contradicciones y explicar lo paradójico en la experiencia humana. Con ello, el rito ayuda a los individuos a sobreponerse a la angustia provocada por la incertidumbre y el dolor, a la vez que reestablece el orden luego de la pérdida de un miembro social.

### **Perspectivas arqueológicas: Un caso de estudio en el Loa medio**

El Norte Grande prehistórico de nuestro país es, al igual que otros muchos lugares, escenario privilegiado de la gran variabilidad que exhiben las prácticas mortuorias de las distintas sociedades.

La arqueología de la región ha revelado patrones funerarios sumamente complejos en las poblaciones humanas que han habitado el Desierto de Atacama por lo menos durante 11000 años. En el caso de la actual localidad de Calama, en la II Región de Chile, existe un cementerio arqueológico conocido como Topater, el cual presenta fechas que oscilan entre el 100 a.C. y el 100 d.C. aproximadamente; es decir, se sitúa en el denominado Período Intermedio Temprano.

Recientemente uno de nosotros ha realizado un análisis simbólico de los materiales exhumados de este cementerio, basándose para ello en gran parte de los supuestos discutidos más arriba.

En efecto, la posición teórica adoptada fue la que permitió derivar y explicitar los supuestos que guiaron el análisis de los materiales del sitio de Topater.

La investigación pretendió interpretar desde una perspectiva dinámica los patrones estáticos -atemporales- que organizan la ocupación del espacio en este cementerio, a partir de un modelo andino de espacio ritual. El supuesto en el que se basa este trabajo es que dichos principios son extrapolables en el caso de las sociedades andinas. Además de tener un respaldo teórico (ambos son espacios rituales), la aparición en dicho cementerio de dos paños altares constituyó una ratificación empírica del supuesto central. Estos paños altares constituyen hasta el día de hoy espacios rituales que reproducen una percepción cultural de la realidad. La morfología del paño arqueológico reproducía a la perfección la estructura de diseños sobre la que se articulan los principios que rigen los ritos etnográficos. Asimismo, aparecían en ellos algunos iconos que han perdurado en los Andes a través de los siglos.

Una vez que mediante técnicas arqueológicas cuantitativas y cualitativas se hubo discriminado los principios que organizan la articulación de este espacio ritual, se procedió a su interpretación basándose principalmente en el modelo aportado por las mesas rituales o paños altares etnográficos. Es decir, se intentó pasar de una estructura sintáctica de carácter estático a una dinámica interpretativa de ella. [\(13\)](#)

Actualmente, los autores se encuentran realizando excavaciones arqueológicas en el cementerio Chiu Chiu 273, ubicado en las proximidades de dicho pueblo.

En este caso, las prácticas mortuorias evidencian un patrón consistente en términos generales en estructuras colectivas en donde se han inhumado diversas partes del cuerpo correspondientes en algunos casos a más de 25 individuos. Pese a que los análisis de antropología física aún en curso no nos permiten pronunciarnos fehacientemente respecto de la naturaleza de esta práctica, es un hecho de que por algún motivo sólo se elige enterrar determinados segmentos corporales de los difuntos, los cuales fueron desarticulados ex-profeso luego de acaecida la muerte biológica.

En esta oportunidad, la misma metodología de excavación del sitio arqueológico ha sido adecuada de manera de dar cuenta del modelo teórico que a través de estas páginas hemos querido explicitar. En futuras comunicaciones esperamos poder presentar los resultados de estos trabajos y evidenciar la potencialidad del enfoque desde su dimensión práctica.

A través de estas sencillas consideraciones respecto de la aproximación arqueológica al fenómeno de la muerte, hemos querido demostrar que al hacer uso de presupuestos derivados del pensamiento mítico y de la teoría del rito, estamos en condiciones de ofrecer una lectura del texto arqueológico que nuestra disciplina no ha dejado de negar.

Creemos que el adecuado uso de la mitología como hipótesis de trabajo que orienten nuestra investigación de cementerios, puede contribuir notablemente a la comprensión que podamos lograr del texto arqueológico ante nosotros, ininteligible en apariencia, misterioso y lejano.

## Conclusiones

El estudio arqueológico de la muerte ha sido limitado por la orientación reduccionista que han adoptado en general los investigadores interesados en el tema. La dificultad de desprenderse del propio contexto social que nos impregna en esta sociedad materialista postmoderna, ha devenido en que sólo nos aproximemos al registro funerario del pasado con preguntas relacionadas a las dimensiones tecnoeconómicas o históricas de la cultura, haciendo a lo sumo un esfuerzo a nuestro juicio teóricamente criticable, por reconstruir aspectos de la organización social de los pueblos prehistóricos.<sup>(14)</sup>

Nuestra intención en este trabajo ha sido la de reafirmar la calidad ritual del comportamiento humano ante la muerte, y de explorar las implicancias que para la arqueología puede tener este tipo de conducta tan característico de las sociedades tradicionales.

Es por ello que hemos decidido situarnos en el mundo del pensamiento mítico, como un marco de referencia válido a partir del cual se obtienen los supuestos necesarios para otorgarle una dinámica cultural a los mudos datos del pasado.

Hemos visto que dentro de una lógica mítica, las ceremonias rituales abarcan gran parte de las conductas de una población, dada su relevancia por ser tanto vehículo de comunicación e intercesión con las fuerzas sobrenaturales, como también un lenguaje a través del cual se busca eliminar las contradicciones y restablecer el orden del Cosmos.

Definido desde esta perspectiva, el estudio arqueológico de la muerte puede aspirar a una comprensión del fenómeno "en sus propios términos", evitando en gran medida la lectura del mundo sagrado de las sociedades tradicionales del pasado, a partir de nuestras propias categorías conceptuales y en especial de nuestra propia experiencia des-sacralizada de la realidad.

El rito funerario debe ser tratado como un lenguaje, como una prescripción codificada cuyo sentido nos remite a la manera en que una sociedad concibe su propia definición ante la muerte. A través del rito los hombres reproducen y

recrean aquellas condiciones consideradas ideales por la comunidad por haber sido establecidas en el comienzo del mundo por seres mitológicos ejemplares.

De esta forma, un cementerio arqueológico está intentando reproducir este orden de la realidad, orden que es posible de reconstruir apelando a una metodología estructuralista, al análisis intertextual, y al apoyo que nos ofrece la etnografía y la etnohistoria, elementos todos integrados dentro de un marco de referencia dictado por la historia de las religiones en relación a las características recurrentes de este pensamiento mítico, y ciertamente también, por una manera de entender al hombre que da cuenta de su característica más distintiva: su capacidad de darle orden, coherencia y sentido al mundo que habita.

Por último, no queremos dejar de llamar la atención sobre el hecho de que en nuestro mundo contemporáneo, devoto de la técnica, la ciencia, la exactitud y la eficacia, la producción y el progreso, estamos intentando erradicar la muerte de la vida cotidiana mediante la creación de un sistema social en el que nuestra experiencia de ella es privada y aislada, sin que con ello hayamos conseguido atenuar el intenso temor que nos incita y el profundo dolor que provoca en nosotros la partida de un ser querido. Creemos que la solución ofrecida por las sociedades tradicionales es a este respecto más sabia, por cuanto el rito constituye una ayuda para salvar la angustia que provoca en nosotros el más enigmático de los fenómenos de nuestra experiencia: la muerte.

## Bibliografía

BERG, HANS VAN DEN, La tierra no da así no más, Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos. Hisbol, La Paz, 1993.

BINFORD, LEWIS, Mortuary practices: their study and their potential, En, J. Brown (ed.), Approaches to the social dimensions of mortuary practices. Memoirs of the Society for American Archaeology No. 25, EE.UU, 1971, 1-25.

CAZENEUVE, JEAN, Sociología del rito, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972.

DURKHEIM, EMILE, Las formas elementales de la vida religiosa, Schapire, Buenos Aires, 1968.

ELIADE, MIRCEA, Tratado de historia de las religiones, Instituto de Estudios Públicos, Madrid, 1954.

ELIADE, MIRCEA, Mito y realidad, Editorial Labor, Barcelona 1994.

FRAZER, JAMES, La rama dorada, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

GEERTZ, CLIFFORD, The Interpretation of Cultures. Basic Books, A Division of

Harper Collins Publishers, EE. UU. 1973.

HODDER, IAN, Social structure and cemeteries: a critical appraisal, en P. Rahtz, T. Dickinson y L. Watts (eds.), Anglo-Saxon cemeteries, 1979. B.A.R. British Series No. 82, Oxford, 1980.

LEVI-STRAUSS, El pensamiento salvaje, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

LEVY-BRUHL, LUCIEN, La mentalidad primitiva, Ediciones Leviatán, Buenos Aires, 1957.

LOWIE, ROBERT, Primitive religion, Universal Library, New York, 1952.

MALINOWSKI, BRONISLAV, Magic, science and religion, Doubleday Anchor Books, New York, 1954.

THOMAS, CARLOS, ET AL, Topater, un cementerio Temprano: una aproximación simbólica, Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología, Antofagasta, 1997.

TSCHOPIK, HARRY, Magia en Chucuito, los Aymara del Perú, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1968.

TURNER, VICTOR, The ritual process, Structura end anti-structure, Cornell University Press, EE.UU, 1977.

WALLACE, ANTHONY, Religion: an anthropological view, Random House, New York, 1966.

WEBER, MAX, The sociology of religion, Beacon Press, Boston, 1964.

WEBER, MAX, Economía y sociedad, Fondo de Cultura Económica, México 1968.