

Muerte y espectáculo en arqueología¹

Vicente Lull(*)

Resumen

Aunque las prácticas funerarias constituyen el punto de partida de este texto, su interés se centra en el *espectáculo* social que manifiestan. Las ceremonias y los rituales que expresan las prácticas funerarias construyen escenografías de la muerte que implican dos actividades, sin las que sería impensable entender la reproducción social: 1/ las ceremonias, como espectáculo de reproducción de la memoria y la ideología y 2/ los rituales, como mecanismo de inculcación de valores que asientan la subjetividad de los miembros de la sociedad con relevantes efectos en su conducta y acción cotidianas.

Palabras clave

Arqueología de la Muerte, Prácticas funerarias, objetos funerarios, ceremonia, espectáculo y subjetividad.

Abstract

This paper deals with funerary practices as a starting point, but its main focus is on the social *spectacle* they embody. The ceremonies and rituals represented by funerary practices create scenographies of death involving two kind of activities, without which understanding social reproduction would be inconceivable: 1/ ceremonies, as performances that reproduce memory and ideology, and 2/ rituals, as devices for inculcating the values that lay down the subjectivities of the members of society, with far-reaching effects on daily actions and behaviour.

Keywords

Archaeology of Death, burial practices, funerary objects, ceremony, spectacle and subjectivity.

Recibido: 14-marzo-2016 / Aceptado: 20-abril-2016

Yo no sé muchas cosas, es verdad,
pero me han dormido con todos los cuentos...
y sé todos los cuentos.

León Felipe

1. LAS FILOSOFÍAS DE LA MUERTE Y EL ESPECTÁCULO FUNERARIO

La arqueología es la ciencia de lo imposible o así ha sido durante mucho tiempo: ¡pretendía devolver vida a lo acabado, perdido o muerto! Por ello, en los últimos veinte años del siglo XX redujo sus ambiciones y se conformó con poner de actualidad lo olvidado. Se pasó de intentar sugerir la vida del pasado por medio de sus restos a erigir al arqueólogo en protagonista de la ceremonia interpretativa, como si de un gurú comprensivo se tratara, un experto capaz de manipular mejor que nadie los restos arqueológicos para ilustrar sus cuentos.

Cuando se pone en cuestión que los restos arqueológicos puedan emitir señales de lo que fueron e implicaron socialmente, renunciamos a la historia. La solución arqueológica de este atraco al conocimiento fue sencilla. La arqueología, recluyéndose en el sujeto y sus cuentos, vindicó un personaje crucial, el narrador decisivo, quien, a partir de ese momento y mediante sugerentes monólogos interiores, no ha parado de especular sobre su propia condición tomando como excusa unos restos arqueológicos que no pretende entender, pues el objetivo es entenderse a sí mismo. Sin embargo, no vamos a nutrir lamentos de la batalla entre procesualistas y posprocesualistas, entre ciencia y hermenéutica,

¹ Este texto procede de una conferencia pronunciada el 31 de octubre de 2013 en el Centro de Cultura de España en Lima.

* Departament de Prehistòria de la Universitat Autònoma de Barcelona. Vicenc.Lull@uab.cat.

que ha supuesto la devaluación del conocimiento arqueológico a partir de unos determinados estándares comerciales de divulgación².

En la actualidad, los muertos han desaparecido de la Antropología y la Arqueología, como ya pasó hace unas décadas en lo que se dio en llamar Arqueología de la Muerte³. Pero sean cuales fueren las excentricidades sociológicas que se sugirieran, la pregunta subyacente siempre fue la misma: ¿qué implica y cómo se viste la muerte en sociedad? Así, hagan lo que hagan las diferentes tendencias arqueo-antropológicas, ninguna puede dejar de hacerse la gran pregunta de la humanidad sobre su finitud y de requerir una respuesta de igual calado metafísico. Todas las corrientes admitirán, aunque sea a regañadientes, que dependen de las filosofías de la muerte que retuvieron y de las que ahora nos imbuyen.

Y entramos en la Filosofía de la Muerte cuando nos preguntamos ¿a qué (sea sentido o significado) responde un grupo de hechos implicados que contextualiza cadáveres, siguiendo ciertas disposiciones, protocolos e ideologías? No sólo hacemos arqueología cuando nos preguntamos cuándo y cómo, o antropología cuando interpretamos por qué necesitamos dar sentido a todas las manifestaciones funerarias diseñadas por los colectivos humanos. Hacemos investigación arqueológica también cuando exigimos a las ciencias implicadas en la historia resolver ese tipo de cuestiones.

Las prácticas funerarias, tal y como nos han llegado y que cada comunidad reproduce a su aire, constituyen espectáculos donde quienes los protagonizan no tienen diálogo, y donde ese *no personaje central* encarna la excusa del coro que rememora la gran tragedia que se cierne sobre todos los miembros de la humanidad. Las prácticas funerarias son la manifestación social de la muerte que nos recuerda la “falta” o herida primigenia que advierte al público de las carencias infinitas de la vida. Es el coro/público el que insituye, como en la Grecia clásica, la tragedia de la vida y nos

recuerda que seguiremos estando vivos mientras podamos honrar la muerte de otros⁴.

Las prácticas funerarias son un espectáculo que recuerda la vida, al mismo tiempo que recrea una ficción para la muerte. El coro, trasunto del espectador ideal de Schlegel, *participa del sufrimiento* y a la vez representa una sabiduría, que proclama una verdad, y se la cree. Ese público/coro intercambiable tiene la tarea de excitar(se) el ánimo para que cuando el héroe trágico aparezca en escena no se vea al actor cubierto con una máscara deforme, sino que se contemple como la figura de una visión, nacida, por así decirlo, de su propio éxtasis. Así se tiene que ver el muerto, como el héroe trágico de una verdad y no de la ficción que se representa a través de él, un héroe fuera de sí, en una ceremonia que lo mata por segunda vez y lo integra en un discurso apasionado de intereses ajenos. Mucho se ha preguntado por la filosofía de la muerte, pero mucho menos por el espectáculo que representa.

Nadie vive la muerte. La muerte como vivencia es imposible. Solo a través de otras personas sufrimos la experiencia de la muerte⁵. Se trata de experiencias objetivas, porque son otros los que sufren ese final. Es objetiva porque aquello que ocurre se produce afuera, pero también subjetiva por el dolor que causa o la indiferencia o la alegría que acarrea.

Hablar de la muerte es hablar de los que mueren como íntimo presagio de supresión de futuro propio. Aquel acontecimiento efectivo producirá consecuencias, todas ellas afectivas. La muerte nos recuerda con su finitud la carencia de plenitud, una herida crónica en la psique humana.

La experiencia sensible de la muerte, que no vivencia, no es el morir sino el “sentir” la muerte en los demás, en todas sus acepciones. Es la experiencia propia de una realidad ajena. La muerte nos proporciona el primer razonamiento objetivo que nos implica. Se trata de una experiencia pública, que, al ser observada y experimentada por todo el mundo, suele provocar una práctica social de simulacro mediante el

² La “puesta en valor” de los “objetos” del conocimiento arqueológico suele merodear esos ámbitos.

³ *Arqueología de la Muerte* fue una etiqueta que pretendía trasladar a la arqueología las inquietudes temáticas de la antropología americana procesualista. El contenido que se le pretendió dar insistía en desvelar normativas funerarias con la esperanza depositada en el saber positivo de que las evidencias sepulcrales constituían epitafios de personas. Otra etiqueta actual e igualmente generalista es *Arqueotanatología*, una traducción desafortunada de Tanatología, una disciplina más preocupada por las consecuencias psicológicas individuales y sociales del proceso de morir y por el sentido de la muerte, que aplicadas a la arqueología se quedan en una suerte de tafonomía de los contextos funerarios, centrada en estudiar la disposición y ubicación del cadáver y sus atributos materiales.

⁴ Schiller consideraba el coro trágico como un muro viviente tendido por la tragedia a su alrededor para aislarse nítidamente del mundo real y preservar su suelo ideal (...) un suelo de *representación*. La introducción del coro es el paso decisivo con el que se declara abiertamente la guerra a todo naturalismo y realismo en el arte y manifiesta el origen del espectáculo. Para estos comentarios y otros de similar interés, como los de Schlegel, véase Nietzsche (2012).

⁵ La experiencia se puede adquirir mediante desplazamiento, transmisión o aprendizaje, mientras que la vivencia es íntima, irrepetible y exclusivamente propia.



Figura 1. Escena de *Prothesis* [exposición del cadáver] en el Vaso del Dypilon. Estilo Geométrico (c. 750 a.n.e). Museo Arqueológico Nacional Atenas.

ritual funerario. Un ritual engañoso que zurce un espectáculo susceptible de dejar las cosas como estaban.

El que todos muramos, es algo que nos incluye, que nos concierne por igual. Por eso nos acompañamos en el sentimiento perpetuando un vínculo intersubjetivo mediante ese enunciado sancionador. Ese compartir dolor de diferente intensidad y dirección conduce a una ceremonia confusa nacida del desconcierto, que va imponiendo un sentimiento abstracto, pretendidamente universal, que intenta arrastrar los sentimientos subjetivos e íntimos, no intercambiables, hacia una manifestación social compartida convencionalmente. El protocolo y la liturgia funerarios se convierten en caricatu-

ra colectiva de los afectos privados, mientras el ceremonial perpetúa el deseo de que el mundo continúe tal cual es y, como todo ritual, se manifiesta definitivamente reaccionario, nostálgico y obediente del *statu quo*⁶.

Hegel advertía que el hombre es un animal enfermo de muerte, y Freud hacía de la *pulsión de muerte*⁷ una dimensión de radical negatividad que definía la condición humana. La muerte no se puede abolir o superar. Por eso es necesario llegar a un acuerdo con ella. Es la fatalidad, terrorífica o liberadora, que acompaña la muerte, la que obliga a articular maneras de vivir con ella al lado y como límite. Unas maneras que después se manipulan según los intereses que convenga

⁶ Las ceremonias se hacen cargo de la muerte de manera efectiva mediante prácticas concretas que se ocupan del muerto, de su sepultura y de la conducta pública ante ello. Las ceremonias pueden ir todavía más allá, si se establecen conmemoraciones futuras del evento y se consagran fechas para la celebración de las mismas. Cada práctica funeraria puede responder o no a distintos ritos de consumación. Las ceremonias rituales configuran, a su vez, liturgias instrumentalmente eficientes que consolidan la ideología que las trasciende expresando una circularidad que, en vez de darnos risa, suele transmitir respeto y miedo.

⁷ Freud abordó en 1923 las dos clases de pulsiones, sexo y muerte, y su mutua implicación en *El yo y el ello* (1979: 1-66).

a los vivos. Como diría Lacan, la muerte es un núcleo traumático imposible que se resiste a la simbolización⁸ (toda simbolización es un intento de suturar una hendidura original).

La muerte efectiva no es contradictoria, es un hecho sin fisuras que insta en quienes la contemplan afectos contradictorios que definen el nudo de la condición humana. La muerte evalúa el vivir de quienes la contemplan⁹.

Ya dijimos que la muerte no se puede vivir, es pura apariencia que se experimenta en el otro. Afrontemos ahora la apariencia. Si troceamos la versión hegeliana de Žizek (2010: 249), convendríamos en que la apariencia, en términos filosóficos, implicaría que *algo hay tras ella* (la apariencia encubriría una verdad). Tras la cortina de la apariencia habría algo oculto, por lo que hablar de “apariencia” constituiría una revelación de que lo hay. Pero tras los fenómenos no se oculta nada. Lo que oculta el acto de encubrir es que el encubrimiento no encubre nada. Lo que se oculta tras la cortina es la ilusión de que se oculta algo: ésa es la falsa ilusión. Detrás de la cortina de Žizek, aparte del Hegel que él mismo cita, sólo hay un lugar vacío que la ilusión llena, una realidad ilusoria suprasensible a la que se le da el nombre de lo sagrado.

“[...] para que en este *vacío total* al que se da también el nombre de lo *sagrado*, haya algo, por lo menos, lo llenamos de sueños, de *fenómenos que la conciencia misma engendra* [...] *después de todo, los mismos sueños son preferibles a su vaciedad*”

(Hegel 1966 [1807]: 90-91).

Un objeto se convierte en sagrado simplemente cambiándolo de lugar y ocupando el lugar vacío de lo suprasensible (eterno y, paradójicamente, fenómeno). Como ocurre con las mercancías. Estas representan un espacio transitorio en los objetos. Pueden ser mercancías o no según que adopten o no ese papel en las relaciones económicas, sociales e ideológicas (Kopytoff 1986: 64-94).

Los argumentos hegelianos de Žizek llevan a Lacan.

Para Lacan (1981 [1952]), el lugar precede lógicamente a los objetos que lo ocupan. Lo que los objetos encubren no es otro orden de objetos más esencial, sino simplemente un vacío que llenar. Sólo atravesando la fantasía nos liberamos. Atravesar la fantasía¹⁰ consiste en darse cuenta que el objeto/deseo es la encarnación de una falta. Cuando atravesamos la fantasía comprobamos que no hay nada allí, donde la conciencia pensó que había algo, quedando nuestro conocimiento mediado por esta ilusión.

Es el orden simbólico, sea el que sea, el que hace posible los engaños en su dimensión propiamente humana. El primer engaño de las prácticas funerarias es que edifica una ilusión que pretende llenar la falta de vida. El segundo engaño lo ejecutan las ceremonias funerarias al sancionar como sagradas ideologías de la nada, en las que nada podrá demostrar que sean falsas. Se trata de ceremonias que llenan lo indescriptible e inenarrable haciendo rituales de conmemoración. El tercer engaño consiste en que lo que representan también es un engaño. Los ritos llenan de sentido lugares instituidos como sagrados y que están vacíos, un vacío lleno de fantasías, que, a su vez, confiere sacralidad a la misma ceremonia que los reproduce circularmente, representando el engaño del engaño. Pero, ¿son las prácticas funerarias un engaño consciente, ideológicamente tramado? La respuesta será siempre afirmativa cuando las ceremonias resultan oportunas y convenientes en términos estratégicos. Es fácil descubrir quién está detrás de la ceremonia y ése será el guionista/intérprete del engaño. Al revelar como sagrado al señor de Sipán, por poner un ejemplo, lo que se sacraliza no es el señor, sino la ceremonia y a quienes la ofician. No hay esencia tras los fenómenos. No hay contenido, sólo vacío que las gentes llenan de esperanzas y los oficiantes colman de intereses. La esperanza es un interés desarmado, una renuncia, pues los fieles en las ceremonias perpetúan el abandono de las armas de su conciencia.

¿Qué muestra el espectáculo de la muerte?

Ante todo, ignorancia, o su contrario: la intención de ocultar

⁸ El goce lacaniano es la libido más la pulsión de muerte (la libido y su represión). Dos aspectos, según Miller, que no se dejan repartir en una oposición, sino que hay solidaridad entre ellos: “Lo que define al goce es que el riesgo de muerte se convierta en una exigencia fundamental del ser” (Miller 2008: 169).

⁹ Hay quien se atreve a decidir que para vivir de cierta manera indeseada, es mejor morir, un clamor de desesperanza ante condiciones que nos sitúan en escenarios peores que la muerte. Morir de esta manera se elige para dentro, privadamente, pero también ante ojos ajenos, cuando el suicidio se testimonia abiertamente reclamando mediante ese acto extremo un cambio de sentido público, paradójicamente imposible e inevitable.

¹⁰ Lacan habla de “fantasma” en lugar de “fantasía”. Se trata de una re-versión evidente de la categoría “fantasía” de Melanie Klein. El fantasma inconsciente es la expresión mental de los instintos y establece una cierta relación con la realidad externa. Recordemos que Freud prefería hablar de “fantasma” cuando se refería al ámbito de las fantasías, ficciones o los sueños diurnos. En Freud, el fantasma aparece como un personaje sintético de la pluralidad manifiesta del sujeto. Atravesarlo, para Lacan, es atravesar la fantasía.

la nada que ocurre tras ella. Los objetos implicados en tales prácticas apelan a algo que está situado fuera de sí mismos, algo que les obliga a renunciar al cometido de su producción y uso habituales. Evaluar el grado de esa primera violencia es un buen comienzo de la investigación. Los objetos también sufren una segunda violencia, pues al abandonar su propio mensaje, se hacen portadores de otro que les trasciende y desnaturaliza y que los participantes parecen entender bajo código. Se convierten así en medios ideológicos.

Estos espectáculos funerarios perpetúan fantasías y sujetan a las personas en ellas. Como fábricas de alienación, esconden sus efectos en la afeción dolorosa de las personas. Y todavía, más allá de ese dolor, implican ideologías que construyen fantasías detrás de cortinas de humo de apariencias simbólicas. La ideología es la ilusión que llena vacíos, generando falsas realidades que los ocupan. La investigación de lo simbólico de la muerte conduce directamente a cómo se construyen y perpetúan sujetos mediante la manipulación de la imaginaria de las gentes, y eso también hay que averiguarlo.

La creación del *más allá* es el resultado ideológico más asombroso y aparente del espectáculo de la muerte. Para llevar a cabo una investigación rigurosa, las preguntas históricas deberían obviar toda carga mentalista, pero sin renunciar a la crítica de las manifestaciones materiales que certifican su presencia y habilitan proponer vínculos entre materia e idea. Nos interesa cómo se va creando y recreando el *más allá en cada momento de la historia* mediante las cosas (sus objetos) que trascendieron su propia reproducción material cotidiana. Investigar exclusivamente lo que la gente pensaba, suele suplantar el interés por lo que la gente hizo y reduce lo que cada cual cree de la muerte a un abstracto objeto/pueblo que no piensa de una misma y totalitaria manera. No investigar ese campo supondría, sin embargo, defender que la vinculación entre el juego y sus reglas es inconmensurable y no arrastra ningún sentido. Investigar lo que se hizo, y mirar, gracias ello, el *más acá* podría aclararnos lo que manifiestan efectivamente las prácticas funerarias y sugerir lo que pueden ocultar.

1.1. Arqueologías de las prácticas funerarias

No todos los muertos son iguales ni se muere en las mismas circunstancias. Las causas del deceso pueden ser, todo lo más, similares dentro de una nutrida tipología de sucesos. Tanto si se falleció de muerte natural, debido a infecciones u otras patologías, o a causa de accidentes, catástrofes o contiendas, la disciplina que se ocupa de los restos mortales a partir de cierta profundidad temporal es la *antropología física*¹¹.

La arqueología ha de trabajar codo con codo con la antropología física para decidir si un muerto quedó abandonado tras un accidente, o fue procesado mediante prácticas funerarias. La antropología física no lo podría determinar exclusivamente a partir de los huesos, pues necesita el contexto donde se encuentra el cadáver y eso genera dependencia con la arqueología. Del mismo modo, la antropología es incapaz de implantar el tipo de registro necesario para que una inspección antropológica de laboratorio pueda discernir los procesos de descomposición y desarticulación que, unidos a una amplia gama de agentes naturales y antrópicos, transforman la disposición original no sólo del cadáver, sino de todo el escenario que se analiza. Por ello, la antropología física e incluso muchos contextos forenses necesitan la arqueología¹² (de ahí la reciente popularización del término “arqueología forense”) para conocer las circunstancias en que se ha producido el evento y, en muchas ocasiones, le deben a esa investigación el éxito de sus resultados.

Para la arqueología tiene el mismo valor dónde o en qué condiciones se documentan los muertos, porque, en cualquier caso, proporcionarán indicios, más o menos relevantes, de la sociedad a la que pertenecían en vida y de la situación en que fallecieron. Sin embargo, la arqueología, cuando se la entiende desde el plano tecnológico, sólo protagoniza el primer paso de la investigación, la obtención de muestras contextualizadas mediante la excavación, aunque pueda ayudar o ser subsidiaria de las otras disciplinas en los restantes pasos.

En cambio, casi todas las sociedades regulan sistemas funerarios y de tratamiento de los cadáveres, mueran como

¹¹ La babel terminológica para esta etiqueta se complica si tenemos en cuenta las diferentes tradiciones académicas. En Europa suelen emplearse como sinónimos los términos “antropología física” y “antropología biológica” para aludir a todas las poblaciones humanas, reservando el término “paleoantropología” para las que caracterizan el proceso de hominización. En las últimas décadas, en América se ha impuesto el término bioarqueología para designar el estudio de los restos humanos procedentes de contextos arqueológicos, mientras que en Europa dicha acepción puede incluir todo tipo de restos orgánicos, tanto animales como vegetales. Una última vuelta de tuerca terminológica la ha proporcionado la exhumación de tumbas clandestinas resultantes de crímenes contra la humanidad, dando lugar a la “arqueología forense” como técnica específica de contextos definidos por la investigación criminal.

¹² Alguien podría pensar que bastaría la declaración de testigos u otras evidencias documentales para certificar lo ocurrido, pero los hechos en su empiria configuran pruebas directas de lo que se pueda decir, escribir o pensar, pruebas basadas en los materiales involucrados en sucesos que dejan indicios y testimonios de que aquello ocurrió de cierta manera y no de otra.

hayan muerto. Investigar lo que estos sistemas denotan, connotan y el porqué de su adopción se escapa de las tecnologías de excavación e indagación biológica y nos obliga a caminar sobre el subsuelo teórico de la arqueología, histórico y sociológico, cuyas preguntas hallarán respuesta en una arqueología no instrumental, entendida ahora como ciencia de la historia que recurre a técnicas procedentes de cualquier metodología para resolver sus cuestiones. Metodología y técnicas nutren de herramientas ese subsuelo teórico.

Investigar las prácticas funerarias es una buena alternativa (epistemológica) frente al énfasis dominante (ontológico) que subyace en toda Arqueología de la Muerte, sobre todo porque las prácticas sociales cuentan con un antes y un después (referencia y trascendencia, historia y sentido) que implican procesos de objetivación y subjetivación de los individuos de cualquier colectivo humano.

La arqueología, en principio, no debería ocuparse de la historia de las ideas sobre la muerte, ni tampoco meterse en la especulación filosófica en torno a su inevitabilidad, ni de cómo esta puede haber influido en la conducta y en el pensamiento humanos. Pero eso no es tan sencillo ni lo tenemos tan claro. La arqueología transita por el territorio de la muerte entre la certeza de la finitud humana y la creencia en su trascendencia. Las prácticas funerarias se alimentan de ambas fuentes y eso no lo podemos obviar.

Una Arqueología de las Prácticas Funerarias se hace cargo de los restos humanos al exigir su investigación biológica y para dar sentido a unas costumbres que lograban mantenerlos cerca y ocultos materialmente¹³, al tiempo que parece trascenderlos espiritualmente. Ejemplos los tenemos para todos los gustos, pero las cuestiones relevantes no vienen de la casuística, sino que tienen que dar cuenta de lo necesario y suficiente, al margen de lo contingente, que se requiere para hablar de este tipo de prácticas sociales.

Se proceda según se quiera ante la Muerte, las prácticas funerarias exigen un muerto o, al menos, la idea de que alguien murió y un lugar específico para certificarlo. Los cenotafios¹⁴, cuando se documentan, explicitan que las prácticas funerarias no son exclusivamente higiénicas, sino que

apuntan a tratamientos funerarios incluso faltando el objeto de atención.

Los cenotafios cuestionan que el muerto sea el requisito obligatorio para ciertas honras fúnebres. Debido a ello, las prácticas funerarias pueden ser reconocibles también exclusivamente por las tumbas. Y cuando ese fenómeno ocurre, debemos hablar de prácticas asentadas porque ni tan siquiera necesitan un cadáver para ejecutarse; basta el resto de los elementos funerarios que teóricamente le podrían acompañar (sepultura y ajuar) para evaluar como funeraria una estructura sin que el muerto correspondiente se halle presente. Por todo ello, determinar que un cuerpo ha recibido tratamiento funerario es un problema estrictamente arqueológico, como lo es el que no lo haya recibido pero se haya efectuado una ceremonia de similar calado sin él.

1.2. A vueltas con la desafección de los objetos funerarios

Los objetos funerarios se documentan, generalmente, en un lugar ajeno a ellos mismos, a su producción o a su uso habituales. Los materiales asociados a la muerte están desubicados, casi siempre fuera de lugar y enmarcados en un *no lugar*; pues carecen de su sitio social original, al menos en la mayoría de los casos¹⁵; no todos ellos, porque las tumbas sí están en su lugar y los muertos también, pero el resto de los objetos, no necesariamente.

La muerte concede a esos objetos un sentido que no tuvieron cuando fueron producidos. El uso de estos objetos extralimita su función originaria en dos sentidos, porque no son ni serán utilizados en su manera habitual o porque serán exclusivos de ese mundo ideal (cuando se producen objetos para tal fin).

El orden simbólico de los objetos funerarios es que no representan nada de lo que fueron; o se piensan en un contexto similar que requiere herramientas similares o se especializa la muerte desde una idea que reclama objetos de contenido abstracto que representen una idea pura.

Por eso, la arqueología se ve obligada a abordar un tema que se escapa a lo empírico y pisa el umbral de lo simbólico. No nos referimos a la representación de la imagería y las creencias de las gentes, sino a aquello que afirma o perpetúa

¹³ Una praxis exclusivamente higienista y reductora resulta insuficiente para dar cuenta de las prácticas funerarias, pues los restos humanos podrían dejarse o integrarse en áreas o lugares alejados y propicios para ello a fin de evitar problemas de salubridad para la comunidad. En ese caso estrictamente higienista, hablaríamos de "práctica funeraria cero", en alusión a una actividad de mantenimiento subsumida en la eliminación de residuos y vinculada con la salud pública. Lo relacionado con la muerte carecería de trascendencia, al igual que carece de trascendencia el acto de tirar la basura. Esta ausencia de trascendencia es tan humana como lo contrario.

¹⁴ Sabemos que son cenotafios, porque se trata de ajuares funerarios ubicados en contenedores similares a los que sirven de recipiente a los cuerpos. Se trata de conjuntos funerarios con todas las características, menos con el muerto.

¹⁵ Las industrias de la muerte serían la únicas especializadas y *espacializadas*.

acciones pretendidamente fideístas, mediante herramientas materiales objetivas, y en principio no simbólicas, aunque nos parezcan re-cargadas de esa sustancia. Me refiero a los objetos que acompañan y confirman, de una manera peculiar, el orden instrumental y fáctico de las prácticas funerarias.

La arqueología desea investigar por qué esas evidencias y no otras están allí implicadas:

¿El objeto funerario trasciende siempre su uso?

¿Hay una vinculación funcional entre objeto y su referencia?

¿Qué tipo de vinculación puede postularse entre evidencias y creencias?

Y todavía más: ¿existen lugares comunes para el simbolismo de la muerte entre diversas sociedades?

Sin embargo, la arqueología aspira a investigar también el *valor simbólico*¹⁶ de los objetos/fenómenos involucrados o rechazados en las tumbas, entendidos como recipientes sociales de la consideración que se tiene de los muertos en particular y de la muerte en general. Pretende evaluar, además, el cómo y por qué la sociedad invierte materialmente trabajo social al desprenderse activamente de parte de lo que produce.

Los elementos estrictamente denotativos de las prácticas funerarias, aquellos que podemos considerar necesarios y suficientes para referirnos a ellas de una manera fidedigna, son el cadáver y la estructura que lo contiene o soporta aunque, como vimos en ocasiones, se pueda prescindir hasta del cadáver para llevarlas a cabo.

Podría no haber nada simbólico en esas prácticas, aunque sospechamos que las vivencias de quienes las gestionaron, realizaron o contemplaron, es decir, los protagonistas de aquella práctica social, pudieron o no darle a aquel gesto un carácter simbólico (a veces connotado en cuanto a la posición o la orientación de los cadáveres dentro de la tumba, o en la selección de la ubicación topográfica de la misma, o en el ajuar depositado, por ejemplo).

Establecido el mínimo denotativo cadáver-estructura, salvo en la salvedad predicha, todos los elementos añadidos al contexto funerario fueron arrancados de otro lugar y por ello conforman un medio significativo estrictamente simbólico, pues la función comunicativa es la única posible allí. Por eso, los objetos implicados en tales prácticas renuncian a aquello para lo que fueron producidos y, al amortizarse, reunidos en un lugar extraño, pueden apelar también a algo situado fuera de sí mismos.

La arqueología, en su construcción teórica y metodológica de las prácticas funerarias, *debería ocuparse de la domes-*

ticación del efecto de la muerte en la vida social, pero también de la afección, socialmente entendida, que protagonizó aquella realidad. En otras palabras, la afección social para con la muerte origina prácticas funerarias de desafección que manifiestan y ocultan intereses concretos que siempre escapan del acontecimiento muerte. Por ello, la investigación de las prácticas funerarias deberá discernirlos a través del espectáculo social funerario, de la misma manera que para tomar conciencia debemos atravesar fantasías e ideologías.

2. AGRADECIMIENTOS

Mis amigos Cristina Rihuete Herrada, M^a Inés Fregeiro, Rafael Micó y Roberto Risch solicitaron ampliar alguno de los aspectos abordados en el borrador original. Espero no haberles defraudado.

Nuestra investigación sobre las prácticas funerarias en arqueología sigue siendo una realidad gracias al Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2014-53860-P) y la *Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya* (2014SGR919).

BIBLIOGRAFÍA

- FREUD, S. (1979) [1923]: "El yo y el ello", en *El yo y el ello y otras obras. Obras completas de Sigmund Freud*, vol. 19. Amorrortu editores, Buenos Aires: 1-66.
- FREUD, S. (1979) [1919]: "Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales". En *De la historia de una neurosis infantil y otras obras. Obras completas de Sigmund Freud*, vol. 17. Amorrortu editores, Buenos Aires: 177-200.
- HEGEL, G. W. F. (1966) [1807]: *La fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México.
- KOPYTOFF, I. (1986): "The cultural biography of things: commoditization as process". En APPADURAI, A. (ed.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press, Cambridge: 64-91.
- LACAN, J. (1981) [1952]: *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*. Paidós Ibérica. Barcelona.
- NIETZSCHE, F. (2012) [1871]: *El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo*. Valdemar, Madrid.
- MILLER, J. A. (2008) [1996-1997]: *El partenaire-síntoma*. Paidós, Buenos Aires.
- ZIZEK, S. (2010) [1989]: *El sublime objeto de la ideología. Siglo XXI*, México.

¹⁶ Me refiero a una *estimación* que se pueda *calcular* a partir del peso expresado por los objetos implicados en la narración funeraria, entendida como un contexto de sentido no explícitamente social ni económico.

