

Comunicación y memoria: semiótica de rituales posentierro

Guadalupe Osorno Maldonado
Universidad Veracruzana

RESUMEN

Los rituales posteriores al entierro, en particular el cuidado y la colocación de objetos en las tumbas, se convierten en procesos de comunicación entre el mundo de los vivos y el sobrenatural, conformado por las almas de los difuntos y los personajes hierofánicos. Los objetos depositados en las tumbas son signos que, desde la perspectiva de Peirce, se refieren a algo que está en lugar de otro algo para alguien. A modo de analizar el papel de estos rituales como procesos semióticos, en este artículo se utiliza la metodología de Morris, quien considera que la semiótica se compone por la semántica, la sintáctica y la pragmática. El mundo sobrenatural que entra en comunicación con lo terreno es un desdoblamiento de la memoria, el cual se pone en operación como parte del ritual.

Palabras clave: ritual, semiótica, tumba, comunicación, memoria, emplazamiento.

ABSTRACT

Post-burial rituals, especially the treatment and placement of objects in graves, become processes of communication between the realm of the living and the supernatural world, composed of the souls of the dead and characters representing hierophanies. The items put in graves are signs that, from Peirce's perspective, refer to "something which stands to somebody for something in some respect or capacity." To analyze the role of these rituals as semiotic processes, this article turns to the methodology of Morris, who regards semiotics as composed of semantics, syntax, and pragmatics. The supernatural world that engages in communication with the earthly world is a splitting of memory, which is deployed as part of the ritual.

Keywords: ritual, semiotics, graves, communication, memory, location.

Para construir los mundos en que estamos plantados, los seres humanos necesitamos comunicarnos: compartir significados y utilizarlos para un entendimiento común. La transmisión, el acuerdo, el aprendizaje, la disputa y el debate sólo son posibles si hacemos del diálogo una actividad perpetua. Al conversar intercambiamos significados: hacemos semiosis. En la puesta en circulación de las ideas expresadas en signos o gestos también traemos y actualizamos los recuerdos, las historias, las memorias que nos constituyen. En el encuentro comunicativo somos. Pareciera que el fin de este circuito comunicativo sólo lo constituiría la muerte; sin embargo, hemos creado artificios para que “hasta que la muerte nos separe” no sea la última sentencia. Morir pocas veces significa “dejar de ser”. Nuestros antepasados muertos viven en nuestra carne, en el interior del ADN que codifica lo que somos, en los retratos que adornan y significan nuestras casas, en los recuerdos, en las historias. El canal de comunicación con ellos se mantiene después de la muerte por medio de múltiples vías.

En este texto exploro por qué los rituales posteriores al entierro, en específico las visitas a las tumbas, se pueden considerar como sistemas semióticos que establecen conexiones entre emisores, receptores y signos que construyen los mensajes que pretenden expresar. Para esto partiré de la comprensión del ritual como proceso de comunicación, la exploración de algunos ritos fúnebres posteriores al entierro y los niveles en los cuales se lanzan tales mensajes. Desde la propuesta semiótica se analizarán estos rituales a partir de su dimensión semántica, sintáctica y pragmática, a modo de describir la manera en que operan como procesos comunicativos particulares.

Los rituales como procesos semióticos

Todos los grupos humanos, todos nosotros justificamos nuestra existencia, el valor que tenemos y las razones que fundamentan la vida por medio de significados codificados en discursos. A esos pilares de los mundos posibles los conocemos como mitos. La reproducción del colectivo cultural depende de la capacidad de permanencia que esos discursos posean en las mentes de los nuevos sujetos. Ya sea que se mantengan inamovibles o que sufran adaptaciones que les permitan conservar una identidad mínima, la memoria de los mitos permite el mantenimiento de un sentido cultural determinado. Los mitos se pueden comprender como espacios de justificación que dan sentido a una opción cultural.

Los mitos se transmiten y reproducen de múltiples formas. La primera es la repetición, por medio de narraciones que los rememoren. A través de leyendas, canciones, historias para dormir, y gracias a la capacidad mnemotécnica de la palabra y del ritmo, esos contenidos se filtran a nuestras mentes culturales y ordenan y dan sentido al mundo que habitamos. La segunda es a partir de la puesta en funcionamiento, en una temporalidad cíclica, de una serie de mecanismos que materializan esos contenidos por medio de los rituales. Un poco ocultos, un poco evidentes, los contenidos sobre los cuales se sostiene el orden cultural se reproducen de una manera casi inmediata e imperceptible en nuestro ser; se hacen pensamiento y se hacen cuerpo con base en su funcionamiento ritual. De este modo el espacio mítico se materializa con los rituales, a los cuales entendemos como una espacialización o un proceso por el cual un sitio se convierte en un espacio ritual lleno de sentido y de prácticas.

Como conductas formales prescritas, según la definición clásica de Turner (1990: 20), los rituales establecen normativamente una serie de puestas en escena de tales significados esenciales para la vida del grupo cultural. La repetición cíclica o en momentos trascendentales favorece el mantenimiento en la memoria de esos contenidos codificados. Los valores, las relaciones personales y los pensamientos se graban poco a poco en los sujetos, así como la obligación de participar en ellos; pasan por el filtro de los afectos y las emociones que se inscriben en nuestros cuerpos. De este modo la carga emocional de formar parte, de mantener una relación o del buen sabor de boca por el deber cumplido es peso suficiente para cumplir con ciertas obligaciones, sin saber que, al hacerlo, asimismo nos grabamos los sentidos que nos dan existencia como colectividad.

Entendidos desde esta perspectiva, los rituales son procesos eminentemente semióticos. La semiosis o la significación es la base de cualquier práctica ritual. El proceso por el cual un signo se convierte de un “algo” en un “algo que está para alguien en lugar de algo en algún aspecto o capacidad”,¹ según la definición de Peirce (1931: 228), es la base del comportamiento ritual. En ese momento especial de prescripción sagrada nada está de más; absolutamente todo se halla en lugar de otros sentidos cuya ausencia rememoran.

Para Morris (1985), alumno de Peirce, esta relación tripartita del signo debería tratarse desde tres dimensiones particulares de la semiótica. La relación de ese “algo” con el otro “algo” del que está en lugar se abarca desde la semántica. Esta disciplina

¹ Traducción propia. El original de Peirce dice: “Something which stands to somebody for something in some respect or capacity”.

se encarga de los signos y sus relaciones con aquello que significa, de la manera como se crean códigos que refieren a campos de sentido. Los “algunos” sígnicos también se relacionan entre sí a fin de articular un mensaje. No será lo mismo un objeto al lado de un elemento eminentemente religioso que solo o en una posición o en otra. Este aspecto se analiza desde la sintáctica. Otro aspecto fundamental de la semiosis como proceso pasa por la puesta en funcionamiento del significado en tanto que existe un “alguien” que significa el signo en una práctica social. Tal característica se analiza desde la pragmática.

Si el interés primordial de la semiótica como una rama de las ciencias de la comunicación es el estudio de los procedimientos por medio de los cuales ocurre este encantamiento, es en las prácticas rituales, entre muchas otras, donde se aprecia de manera más clara cómo es que un objeto común adquiere un lugar donde funciona al suplantar a eso que se encuentra en ausencia. Al emplazarse en un sitio, el signo sustituye, convierte y presenta aquello no material; sacraliza la profanidad y pacta con la repetición de eso que importa para hacerlo inmortal.

Los rituales funerarios, en honra y recuerdo de quienes ya se fueron, tendrían la cualidad de traer a esos ausentes del mundo físico o de servir de instancias de comunicación con ellos. Sin embargo, también estarían en lugar de ciertos contenidos simbólicos de órdenes de un mundo, al ser pensados desde las relaciones sociales de quienes siguen vivos. Más allá del momento del choque de la separación material, justo en los días siguientes al fallecimiento, algunos rituales cíclicos remedian la ausencia del difunto al establecer instancias de comunicación con ellos y al mismo tiempo alimentar un sentido colectivo de ciertas creencias asociadas con la memoria.

Los rituales funerarios. De espacios y signos

La cultura —si se puede describir así, en términos abstractos— se elucida a fin de domesticar el ambiente que nos rodea y atemperarlo para disminuir su hostilidad. De este modo, “ser” humanos implicaría una serie de emplazamientos y desplazamientos que marcan aquello que somos en el lugar donde nos desarrollamos. En este sentido la muerte parecería el único desplazamiento radical: aquel que extrae nuestra constitución física del espacio construido.

Sin embargo, ese desplazamiento tiene remedio. Los rituales funerarios funcionan como paliativos para el desarraigo absoluto que conlleva dejar de existir. Ya sea una muerte sorpresiva o inminente, los allegados a quien se va preparan la partida tanto

para el viajero como para quienes se quedan. Los velorios, antesala de la despedida, congregan a quienes forman parte de la red social de la persona muerta; permiten despedirse, recordar anécdotas, acompañarse en la pérdida y asumir en colectivo la inmanencia de morir.

Tales momentos, días o semanas después de que alguien deja de respirar, se encuentran cargados de emotividades variadas: los sentimientos nos sobrepasan ya sea por el dolor de la separación, la necesidad de vivir por medio de la embriaguez –en algunos casos ritualizada–, así como por el encuentro y la confrontación con nuestra finitud como sombra. Una vez pasado el exabrupto, pareciera que todo regresa a la normalidad. Pero no. La necesidad de ritualizar en torno a un ser querido desaparecido vuelve en algunas ocasiones especiales, ya sea allá donde está –la tumba o el nicho–, ya sea en un espacio sagrado –un templo–, ya sea acá, donde nos encontramos nosotros –en los altares domésticos.

En el caso del México cristianizado, mestizo pero profundo (Bonfil, 1987), existen ciertas fechas importantes cuando celebra a un finado mediante determinadas prácticas que caracterizamos como “rituales posteriores al entierro”. El aniversario del nacimiento o de la defunción constituyen días fundamentales para recordar la individualidad de quien murió, ya sea por medio de una visita a su residencia última o una celebración religiosa en su honor. En estas ocasiones los seres queridos cercanos visitan esos lugares especiales con el difunto en la mente. Ya sea por las palabras del sacerdote, quien señala con claridad el nombre de la persona, o bien por las ofrendas que se llevan a sus tumbas o nichos, se recuerda y celebra su vida y la influencia que ejerció entre quienes asisten a los rituales.

Estas tres prácticas son posibles gracias a la manera en que un lugar se convierte en espacio sagrado. Tal característica permite la comunicación entre el mundo de los vivos y el de los muertos. El templo posibilita la mediación del sacerdote con la divinidad dentro de la lógica institucional de la religión. Esta práctica se encuentra inserta en el universo de lo social, pero como parte de un orden específico. El contacto existe, aunque dentro de los criterios de la Iglesia.

El espacio doméstico, sacralizado con una veladora o una foto del difunto, se carga de significado en el Día de Muertos, cuando la familia ofrenda una serie de alimentos, bebidas, flores, olores y colores a los difuntos. En esa fecha especial las almas de los ya idos tienen permiso de visitar el espacio cotidiano de la familia. Lo que ofrecemos los vivos son, en ocasiones, objetos que dictan las tradiciones culturales –como las flores de muerto, el papel picado, la comida tradicional, los dulces típicos, la sal, el agua, la tierra y el incienso–, pero asimismo incluimos objetos que nuestra queren-

cia difunta disfrutaba; por ejemplo, algún tipo de licor, cigarros u objetos que usaba y apreciaba. Allí el espacio de la comunicación y de la memoria es el altar doméstico, en vista de que se recibe en el hogar a quien partió.

Sin embargo, estas visitas no pueden hacerse más que una vez al año. Para no traicionar la memoria, existe otro espacio en el cual es posible mantener la comunicación con los difuntos, allí donde es su última morada: la tumba. Tanto en las fechas de conmemoración del individuo como en las fechas colectivas de Día de Muertos, Día de la Madre, Día del Padre, el 14 de febrero o el Día del Niño, se trata de un buen momento para visitar las sepulturas, cuando por lo general se limpia la tumba, se quita la hierba y las flores muertas, se cambia el agua y se ponen nuevas flores o veladoras. Para terminar se rezan algunas oraciones y se despide del difunto. En algunas ocasiones o entre algunas familias, además de los objetos tradicionales —agua, flores, objetos religiosos—, se lleva a la tumba otros que les gustaban a los muertos o definían su personalidad. Para ejemplificar el modo en que es posible hacer una semiótica de los ritos funerarios, me centraré en el análisis respecto a cómo las tumbas se convierten en un espacio comunicativo donde los objetos ofrendados se significan y continúan la comunicación con el muerto, con las deidades y con la comunidad en conjunto. Para tal fin retomaré la propuesta de Morris del análisis desde la semántica, la sintáctica y la pragmática, y cómo se articulan para establecer, en la tumba, un espacio de comunicación múltiple.

La semántica de los objetos depositados en las tumbas

Los signos sustituyen sentidos y también evocan ausencias. Tales sustituciones y ausencias remiten a ciertos contenidos pautados, lo cual facilita la transmisión de mensajes. Si no existiera un nivel de convencionalidad de los signos, la comunicación se dificultaría. Este nivel de acuerdo colectivo es el estudiado por la semántica. Los objetos depositados en las tumbas ya poseen un significado establecido en el mundo cotidiano, independiente de su función en tales espacios. Determinados colores, objetos e imágenes nos remiten de manera casi automática a un sentido específico. Algunos pertenecen de modo tradicional a los contenidos mortuorios; otros se refieren a sentidos incorporados en los últimos tiempos.

Existen elementos que son eminentemente característicos de los rituales funerarios. Algunas flores, como el cempasúchil o las nubes, las gladiolas o los crisantemos, se utilizan como ofrendas tradicionales para quienes ya no están con nosotros y se colocan en las tumbas. Las figuras religiosas como las cruces, las imágenes de Cris-

to y las vírgenes también son elementos muy tradicionales en los usos funerarios. Las flores significan la permanencia de la vida incluso después de la muerte. Su empleo es tradicional no sólo en las tumbas, ya que constituyen una parte fundamental de los otros rituales posteriores al entierro, en templos y altares domésticos. Así, la flor comparte su carácter vivo con la persona que ya no está. Los elementos tradicionalmente religiosos significan la presencia de una creencia del difunto y su familia. Saber que esa alma vive después de que el cuerpo falleció y que su destino se encuentra sujeto a la intercesión de las deidades es el significado de la presencia de esas figuras. De esta manera el signo religioso se halla en lugar de la deidad invocada para el bienestar de los finados. Las veladoras simbolizan una luz, puesto que se cree que los muertos se encuentran en un lugar oscuro, donde les hace falta iluminarse; también indican una conexión con el mundo sobrenatural, una ofrenda para entrar en comunicación con ellos.

Además de estos elementos eminentemente característicos, la iconografía del arte funerario se encarga de caracterizar otros elementos que por tradición se ocupan para adornar las tumbas, ya sean como deseos para las ánimas que se fueron o para identificar a las personas que habitan esos espacios. Esas figuras se encuentran codificadas desde una lógica occidental, principalmente: la presencia de algunos ángeles, ánimas, clepsidras y águilas como decoraciones de los lugares de último descanso representan la valentía, la pureza o la vida de quienes allí vivían.

Tales elementos establecen las tumbas como un espacio de comunicación que caracteriza a quien descansa en el lugar. Por una parte, la iconografía funeraria tradicional describe la personalidad e importancia de los difuntos de las tumbas: habla de sus afectos, de su edad, de su profesión, de la jerarquía que ocupaba en la sociedad e incluso de grupos a los que pertenecía. Las flores, las luces y la iconografía religiosa funcionan para evocar ese mundo sobrenatural al que ahora pertenece o quisiéramos que perteneciera, ya sea mediante la protección de vírgenes y santos o para sustituir los alientos de vida por medio de las flores y las velas.

Además de estos objetos representativos de los ritos funerarios, algunas veces los deudos colocan en las tumbas otros elementos más vinculados con la vida de quien descansa en el recinto. Algunas fotografías, alimentos, cartas, juguetes y objetos que les pertenecían adornan sus sepulcros y no están pensados para describir a quienes yacen, sino para que sean disfrutados por sus espíritus. El acto de colocarlos en el espacio del entierro posibilita que las ánimas tengan acceso a los mismos, que se comparta tiempo, dinero y esfuerzo y que sepan que sus deudos se interesan por su bienestar.

César Iván Bondar (2012) analiza las tumbas de los niños difuntos. Para este autor los objetos colocados en los sepulcros de los angelitos –aquellos niños que murieron antes de los 12 años– establecen un canal de comunicación con ellos. De este modo los objetos depositados por padres, hermanos y abuelos no sirven para describir a la comunidad las características del muerto, sino como mensajes para quienes ya murieron. Gracias a estos signos materializados en juguetes, por ejemplo, los padres cumplen con el papel de socializadores del niño que no tuvo la oportunidad para vivir ese proceso. Los colores característicos de un género y los objetos vinculados con el aprendizaje de roles sociales cumplirían con esa continuación del trayecto en la formación del sujeto.

De este modo los objetos que no son funerarios por tradición permiten entrar en comunicación con los angelitos y terminar las tareas de los padres en la formación de sus hijos, las cuales se vieron impedidas por la muerte. Cada vez son más las tumbas adornadas en nuestros panteones con diversos objetos que no obedecen a una iconografía eminentemente religiosa ni mortuoria. El fenómeno se encuentra más extendido en el caso de los niños, pero no sólo con ellos. Cada vez observamos más banderas de equipos de fútbol, licores, alimentos, fotografías, instrumentos musicales, cartas y mensajes depositados en los últimos recintos de adultos de ambos géneros.

Estos objetos se convierten en signos, puesto que evocan algo más que su presencia material. En el caso de los objetos tradicionales, su función iconográfica se puede descifrar con facilidad, pues forman parte de un código tradicional vinculado con los ritos mortuorios. Lo mismo ocurre con los elementos de origen religioso. La pertenencia a una creencia específica, a una cultura determinada o a un grupo afín serán algunos de los contenidos cifrados por medio de tales imágenes. Sin embargo, los objetos que no pertenecen a los cultos funerarios evocarán otros significados más difíciles de interpretar.

Desde la semiótica, la tumba se convierte en un espacio de comunicación. La codificación de los mensajes por medio de signos materializados en objetos no deberá buscarse en un código tradicional relativo a los ritos funerarios, sino en la vida cotidiana de quien habita esa tumba. La semántica de las cosas que adornan las sepulturas obedecerán a la función de esos objetos en el contexto cultural de las comunidades a las cuales pertenecen los difuntos. Aquello que evocan, la ausencia que sustituyen, serán en estos casos experiencias personales o colectivas de lo que hicieron o se esperaba que hicieran estos sujetos que no alcanzaron a lograrlo. Las historias que se vieron impedidas por la muerte, ya fuera de manera repentina o esperada, serán los significados de tales objetos.

En ese sentido, los elementos colocados en una tumba obedecen a dos universos semánticos: por una parte, a su uso en la cultura de la cual emergen, y por la otra, a la adquisición de una naturaleza especial al ser colocados en un sepulcro. Su presencia posibilita continuar con las tareas pendientes e interrumpidas por el destino final, y permiten que quienes ya no están continúen participando en sus roles sociales.

El análisis semántico de estos objetos permite entrever el encuentro de una serie de sentidos evocados por los signos que se depositan en las últimas moradas. Aquéllos pertenecientes a tradiciones religiosas denotan la participación de los muertos en una comunidad específica y el anhelo de que las deidades se hagan cargo de su destino más allá del mundo físico. Otros, altamente codificados en la tradición del arte funerario, describen a una comunidad los aspectos característicos de la persona que yace en ese espacio. Otros elementos que no forman parte de esos campos remiten a sentidos provenientes de la vida cotidiana del grupo social del difunto, ya sea para evocar experiencias compartidas –el gusto por un equipo de fútbol o por determinada comida– o las expectativas que se tenían con quien partió –en el caso de los hijos, transmitir una serie de valores culturales.

Tejido y espacio. La sintaxis de signos mortuorios

Los signos no sólo se definen por su conexión con un significado ya pautado de antemano. Precisamente en su puesta en funcionamiento esta referencia semántica se puede modificar o complementar. Como eslabones de una cadena, el lugar que ocupan y la manera que se tejen asimismo refieren una serie de sentidos connotados en los procesos de comunicación. No será lo mismo un juguete en la habitación de un niño que el mismo objeto en la tumba de un angelito. Podemos acceder a las relaciones que guardan ciertos signos con otros en un proceso de comunicación gracias al análisis sintáctico de los mismos. Los signos ocupan un sitio en un tejido de significados. A partir de la posición que guardan con los otros se construyen cadenas de sentido que articulan los códigos a que pertenecen en distintos niveles.

Como resultado de la propuesta de análisis semántico podemos agrupar los signos que forman parte de los rituales posteriores al entierro, en específico los objetos que se colocan en las tumbas, en tres campos: el primero obedece a los elementos eminentemente religiosos, el segundo a la iconografía funeraria y el tercero a los objetos relacionados con la experiencia o expectativa social del muerto. Lo que articula elementos de diversa índole y los convierte en parte de los ritos posteriores al entie-

rro es la relación que guardan entre sí, al compartir una posición en el espacio ritual del sepulcro. Al colocarse en la tumba, los objetos se convierten en signos rituales que funcionan dentro de un proceso comunicativo. Desde la suposición, como parte de mensajes, esos signos tejen un contenido que se ocupa sobre la condición de la persona muerta como parte de la familia y de una comunidad. En tal grupo el sujeto que reposa en la tumba cumpliría un papel específico como parte de la sociedad.

La posición de los objetos en el espacio ritual es importante a la hora de caracterizar sus relaciones con otros signos. La importancia se entrevé en la altura, el tamaño o la protección del objeto. La cercanía con objetos religiosos o con los artículos del muerto hablará en cuanto a si forma parte de un campo semántico o de otro. En ocasiones, grupos de cosas pueden referirse a diferentes aspectos de la persona, sus afinidades, profesión, familia, pareja o colectividades a las que pertenecía. La relación entre signos no sólo agrupa o separa procedencias, sino que también es fundamental para la construcción de un canal de comunicación con lo sobrenatural.

Para entender la sintaxis de los elementos puestos en juego en los rituales posteriores al entierro de una persona es necesario analizar el carácter de la tumba como espacio significativo, la manera en que se convierte en el ámbito de comunicación con el mundo sobrenatural. Para esto es necesario pensar en la naturaleza de los lugares y cómo no se trata de realidades ya terminadas, puesto que una parte fundamental de los mecanismos de la cultura es el proceso de construcción de espacios como mediadores de las realidades físicas con las simbólicas o significativas. Este proceso puede explicarse desde la noción de espacialización.

La espacialización se define como aquellos mecanismos de las acciones sociales por medio de los cuales se manifiesta un conjunto de marcos culturales de percepción e interpretación que, en su puesta en práctica, proyectan, producen y actualizan un diseño simbólico del mundo (Osorno, 2015: 289). Ésta parte de la idea de que los espacios no son naturales o vacíos de sentido, sino una construcción que hacemos los seres humanos de manera continua y mantenida por medio de las acciones sociales. En este proceso se articula una serie de contenidos simbólicos que da orden y concierto a la manera en que pensamos el mundo, otra vez no natural sino elaborado, domesticado y habitable.

Las tumbas no significan por ser la última morada de los difuntos, sino por una serie de prácticas sociales que hacemos los vivos en torno a ellas. Por eso son las acciones las que convierten un sitio particular en un espacio, en un proceso que incorpora ese lugar en un orden simbólico del mundo. Con la visita de los familiares, el cuidado de los espacios y los signos colocados allí convertimos el sitio en el espacio

propicio para mantener la comunicación con quienes ya se fueron, lo cual implica, al menos en el terreno de lo simbólico, conservarlos con vida. Mediante los rituales posteriores al entierro espacializamos un ambiente propicio para no cerrar el vínculo con los finados.

Al colocar objetos en las tumbas emplazamos su significado para convertirlas en nichos de sentido. Como mecanismo de significación, el emplazamiento se refiere a la manera en que se condensa el mundo exterior, de naturaleza cultural y colectiva, con la construcción de subjetividades, al interiorizarse esos contenidos culturales. Al actuar desde un lugar, en tanto que se asume una posición intencional, transmitimos dos aspectos: el primero y más obvio son los sentidos emitidos desde ese punto, y el segundo es lo que manifestamos al apoderarnos de una determinada colocación en el espacio. Retrotraemos el pasado para actuar en el presente proyectando hacia el futuro.

La sintaxis de los signos en los rituales posteriores al entierro permite transformar determinados objetos en portadores de mensajes. A partir de su posición renuncian a su naturaleza cotidiana o únicamente material para convertirse en evocadores de sentido o de sustitución de ciertos contenidos que dan cuenta del carácter social de quien yace en una tumba. Sin embargo, tal cadena de significados no sólo da cuenta de ciertos mensajes, sino que posibilita la transformación de la tumba no sólo en la última morada de quienes se fueron, sino también en un canal de comunicación con ellos. Los signos evocan el pasado del grupo y del individuo, su historia, e incluso podrían proyectar un tiempo no ocurrido en tanto que se convierten en depósitos de las expectativas interrumpidas por la muerte del sujeto. Condensan pasado, presente y un futuro virtual.

De este modo los objetos vueltos signos se convierten en instrumentos de la memoria. La tumba se constituye como el canal de comunicación con las almas de los difuntos. Pero su carácter de umbral no está dado en forma natural, sino que es parte de un proceso por el cual un sitio se convierte en lugar: un contenedor de sentidos que deja de ser sólo un terreno para convertirse en espacio de la cultura. La tumba será lugar hasta que los diferentes ritos posteriores al entierro dejen de realizarse: un sepulcro abandonado no es más un espacio de comunicación. Por eso la espacialización, o la manera en que un terreno se convierte en un espacio de sentido, implica un proceso inacabado, el cual se actualiza por medio de las prácticas rituales. En el siguiente apartado caracterizo el modo en que la espacialización se practica, al ubicar los emisores y receptores del proceso comunicativo desde una perspectiva ritual.

Los rituales posteriores al entierro desde la pragmática

Al entender las tumbas como espacios de comunicación no sólo es indispensable decodificar a qué obedecen los mensajes contenidos en los objetos rituales y cómo se articulan entre ellos para agregar a sus significados convencionales un papel en la puesta en funcionamiento de un universo ritual particular. Los signos no existen de manera natural, sino que se convierten en tales gracias a la acción humana. Al valor material de los objetos se le recarga de significado por su carácter ritual, pero también se convierten en vehículos de diálogo con entidades sobrenaturales. Lo anterior significa que existen diferentes juegos de comunicación donde los emisores y receptores cambian en ese proceso comunicativo, abriendo posibilidades de diálogo con los muertos y las deidades. Para esto haré una descripción desde la pragmática.

A fin de entender qué compone el universo pragmático del ritual es necesario regresar a la definición de Peirce y a la manera en que se convierte en método para Morris. El signo es algo que evoca algo más para alguien. Morris considera que la pragmática se encarga de describir quién es ese alguien que pone en operación el proceso de semiosis. A diferencia del estructuralismo, para la propuesta peirciana y de sus alumnos resulta imposible pensar el signo sin ese alguien que lo pone en funcionamiento. Lo anterior no sólo remite a las entidades clásicas de los circuitos de comunicación, que son los emisores y los receptores, sino que también se refiere al contexto de surgimiento del sentido. Dónde se realiza el acto semiótico será fundamental para comprender ese proceso.

La importancia del contexto para la comprensión de la semiosis se observa de manera clara en los rituales posteriores al entierro de una persona. Si bien en éstos el objetivo es comunicar a los vivos con los muertos, tanto los objetos como los ritos son diferentes si se realizan en un templo, en el altar doméstico o en la tumba. El contexto determina en gran medida el proceso comunicativo. Para no alargar este trabajo, sólo me enfocaré en los rituales de la tumba.

El cementerio constituye un espacio particular dentro de lo social. Como el hospital y el manicomio, los camposantos se ubican fuera de los núcleos urbanos, o al menos ocurre así en el momento en que se construyen. Conforme crece la ciudad, la mancha urbana se “come” tales espacios. Junto con el crecimiento de la urbe aumenta el número de difuntos, por lo que esos espacios se abandonan y se construyen nuevos. La ciudad de los muertos, al igual que la de los vivos, crece con la modernidad. El hecho de que se trate de un cementerio nuevo o uno viejo influye en los signos que acompañan a las tumbas. Resulta obvio que un sepulcro antiguo tendrá cada vez menos deudos que lo visiten y dejará de ser el escenario de rituales posteriores al

entierro; por lo tanto, deja de ser un espacio de comunicación con lo divino. Algunos cementerios antiguos modifican su carácter para convertirse sólo en centros de memoria, ya no de los familiares de los difuntos, sino de la sociedad, al devenir espacios históricos.

En el caso de los cementerios “vivos”, aquellos que todavía son frecuentados por los seres queridos que los albergan, las visitas rituales a las tumbas ocurren entre la solemnidad del rito y el gusto del encuentro, en ocasiones acompañadas por la nostalgia de la ausencia. Estas visitas incluyen la limpieza de las tumbas y la colocación de nuevos objetos rituales, y asimismo las pláticas o los cantos como ofrenda a quienes yacen allí. En ocasiones visitar a un muerto implica compartir con él alimentos y bebidas, por lo que es común observar a personas que comen allí como si lo hicieran con sus familiares. Para terminar, a manera de despedida, se recitan algunas oraciones para que Dios, la Virgen o los santos intercedan por el alma del difunto.

En esta sucinta descripción podemos ubicar con facilidad a los actores que participan en el acto comunicativo. Como emisores tenemos a los deudos, mientras que como receptores tenemos a los difuntos y a los personajes sagrados. Sin embargo, no siempre ocurre así, puesto que en ocasiones algunos mensajes de los seres queridos se desdoblán para que quienes ocupen la función de emisores sean los finados o las deidades. Esto lo observamos en los epitafios, las fotografías y los mensajes codificados, entre otros.

La presencia de elementos religiosos, ya sean frases, imágenes o figuras, no sólo indica la procedencia religiosa de la familia. su puesta en el espacio ritual evoca a tales deidades. La escultura de un Cristo, de ángeles o de vírgenes sustituye su presencia real, que acompaña el alma del difunto o a la familia en su recuperación por la pérdida. De manera tradicional, en algunos epitafios las frases consignadas se atribuyen a Cristo, a los santos o a las vírgenes, ya sea porque se recuperan de los Evangelios –cuya cita legítima su naturaleza divina– o porque se adjudican a otros personajes –como algunas frases de María respecto a la protección de sus hijos–. Así, los emisores no son más los familiares, aunque ellos coloquen o elijan las imágenes y las oraciones, sino los personajes sagrados. De esta manera se conjura su presencia y su compañía.

Cada vez más, entre los objetos cotidianos que se colocan en las tumbas se consignan, ya sea por medio de figuras o de palabras escritas, diferentes mensajes que los muertos transmiten a sus parientes y amados. En ocasiones hablan de amor eterno, del mantenimiento de promesas después del deceso o de solicitar la resignación. Parte de las creencias populares respecto a la vida después de la muerte en México se refieren al hecho de que las ánimas no pueden seguir su camino si dejan cosas pen-

dientes, entre éstas el bienestar de sus deudos. Así, una tristeza sin remedio no facilita el tránsito hacia el más allá y “amarra” a las almas al mundo físico. Por este motivo algunos familiares piden, por boca de los difuntos, la recuperación pronta de la pérdida para ayudarlos a seguir su camino.

La comunicación o el conjuro de la finitud en la memoria

Los vivos, los muertos y las deidades se convierten en los actores de la comunicación en los rituales posentierro. Al establecer un diálogo, los tres funcionan como emisores y receptores de los mensajes que se intercambian. Este diálogo, aunque existente, es virtual. Por medio de ciertas praxis rituales y comunicativas los vivos se desdoblan en muertos y en dioses, y se colocan a sí mismos como receptores de los mensajes que el mundo sobrenatural tiene para ellos a fin de fomentar la existencia de un plano más allá del mundo material. Ese plano forma parte del establecimiento de un mundo posible desde el universo de la cultura, donde el destino de los seres humanos no sea la descomposición —como la carne—, sino la permanencia. Como instancia semiótica, ese mundo no tiene una existencia espiritual, sino de sentido, el cual está contenido en la memoria de una familia, de un grupo o de una sociedad. Cada vez que entramos en comunicación con los muertos y con los dioses, la memoria revive, existe y ordena nuestra existencia.

El trayecto histórico y cultural del grupo al que pertenecía el difunto se codifica en los elementos colocados en las tumbas. Cada uno de ellos posee una raíz en ciertas prácticas culturales de la vida de quienes se fueron y los acompañan. En los juguetes, flores y veladoras se encuentra una historia común, articulada desde una tradición particular. Al resignificarlos como parte de los rituales posentierro, se reactiva la historia contenida en ellos para compartirla con los muertos. El hecho de ser hombre, mujer, niño, bebé, madre, padre o hijo ubica al difunto en una posición particular en su grupo social, la cual se evoca mediante algunos objetos característicos como los ya referidos.

Los signos que forman parte de los rituales posentierro se emplazan para convertir las tumbas en lugares de sentido para el grupo que pierde a un miembro. Tal emplazamiento permite abrir un umbral de comunicación con el más allá, donde los difuntos no pierden su existencia. A partir de las relaciones de los objetos en las tumbas, ya no como cosas del mundo cotidiano sino como vehículos de significación, se espacializa la última morada de los muertos para instaurar un espacio donde está permitido recibir y emitir mensajes con lo sobrenatural.

Como procesos que no terminan, los rituales posteriores al entierro, en concreto los que se refieren a la espacialización en las tumbas, se modifican de manera continua. En los últimos años, con los cementerios tradicionales como contexto de comunicación coexisten parques memoriales, espacios donde el orden y la uniformidad priman sobre la relación entre deudos y difuntos. Allí está prohibido colocar algún elemento que ponga en crisis la armonía del espacio, el cual sólo está hecho para colocar los restos mortales de los finados. Allí la comunicación con la memoria, desdoblada en lo sobrenatural, resulta inexistente. El acto comunicativo depende de la práctica ritual que lo posibilita. Al no ocurrir, la comunicación se corta.

Los parques memoriales, de origen anglosajón, se vinculan con una serie de artificios pensados para que en la vida moderna no nos enfrentemos con la finitud de nuestra existencia. Así como los ancianos son reclusos, los enfermos son alejados de los hogares y los velorios son sacados del espacio doméstico para ocurrir en sitios despersonalizados, los restos mortales son abandonados por los familiares, quienes pagan una cantidad para asegurar que las tumbas se encuentren limpias. En tales contextos el mundo virtual se convierte en el espacio de la memoria, no sólo como archivo de lo que ha pasado en nuestras vidas y en nuestras sociedades, sino también en esos lugares que permitían la comunicación con los difuntos. Los perfiles de Facebook devienen las nuevas tumbas donde la comunicación con los muertos permanece como si estuvieran vivos. La dimensión virtual es la nueva sobrenatural; es la condensación de la memoria. Esta memoria digital reprime el inevitable encuentro con la finitud, aunque es sumamente vulnerable. Quedará para futuras investigaciones pensar en cuanto a si los nuevos epitafios virtuales se pueden concebir como rituales posentierro, cuáles son sus condiciones de operación como canales de comunicación y de qué manera conjuran la finitud y proyectan la memoria.

Bibliografía

- BONDAR, César Iván, “Tanatosemiosis: comunicación con los niños difuntos. Tumbas, colores, epitafios, exvotos y memoria(s)”, en *Runa*, vol. XXXIII, núm. 2, 2012, pp. 193-214.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo*, México, Conaculta, 1987.
- MORRIS, Charles, *Fundamentos de la teoría de los signos*, Barcelona, Paidós, 1985.
- OSORNO, Guadalupe, “Espacialización en Naolinco de Victoria. Interpretación de un diseño simbólico del mundo”, tesis de doctorado, México, UNAM, 2015.
- PEIRCE, Charles, “Division of Signs”, en *Collected Papers*, vol. 2, 1931.
- TURNER, Victor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1990.