

[Nota]

Apuntes para una lectura semiótica del cementerio Nueva Esperanza de Villa María del Triunfo (Lima, Perú)

NILA VIGIL OLIVEROS
Universidad San Ignacio de Loyola
R. del Perú
✉

Resumen: En Lima Perú existe un cementerio llamado Nueva Esperanza o Virgen de Lourdes, situado en un distrito popular. En este cementerio las tumbas están pintadas de colores diferentes y construidas de distintas formas. Así también, en fechas importantes, como el Día de Muertos o en cumpleaños de los fallecidos, los familiares y allegados, se acercan a las tumbas con música, cervezas y comida. Es raro encontrar personas que vayan de visita solas a ponerles flores a sus familiares. Se establece así una relación semiótica con la muerte diferente a la que encontramos en otros cementerios donde todas las lápidas son iguales y reina el silencio de quienes van a enterrar o a poner flores a sus familiares. Este trabajo analiza los modos de producción de sentido que se establecen en el cementerio de Nueva Esperanza.

Palabras clave: Antroposemiótica – Vectores de producción de sentido – Oralidad – Sistemas culturales.

[Note]

Notes for a Semiotic Reading of the Cemetery Nueva Esperanza in Villa María del Triunfo (Lima, Peru)

Summary: There is a cemetery in Lima Peru named Nueva Esperanza or Virgen de Lourdes, located in a popular district. In this cemetery, the graves are painted in different colors and constructed in different ways. Besides, on important dates, such as the Day of the Dead or the birthdays of the deceased, their relatives and friends approach their graves with music, beers and food. It is uncommon to find people visiting their families alone. It establishes a semiotic relationship with death, quite different from that found in other cemeteries where all headstones are equal and silence reigns when they go to bury or to put flowers to their relatives' graves. This paper analyzes the modes of production of meaning that are established in the cemetery of Nueva Esperanza.

Keywords: Antroposemiotics – Vectors of Meaning Production – Orality – Cultural Systems.

Introducción

En el presente ensayo buscamos dar una lectura semiótica del cementerio Nueva Esperanza o Virgen de Lourdes, situado en el distrito de Villa María del Triunfo, Lima, Perú. Este cementerio, que cuenta con sesenta hectáreas, es el más grande del Perú y el segundo del mundo, después del Wadi Al-Salam, de Irak. Fue creado en 1961, cuando se formó el distrito de Villa María del Triunfo y se inició la gran migración hacia Lima (década de 1970). Es un cementerio de migrantes de la cultura andina. Cada 1 de noviembre, día de Todos los Santos, es visitado por cerca de dos millones de personas.

Por un lado, el trabajo se inserta en el enfoque antroposemiótico propuesto por Levi-Strauss, para quien el puente entre los estudios antropológicos y la teoría semiológica era la noción de estructura. Levi Strauss señalaba que: «los artefactos culturales como los tótems, los rituales, los sistemas de parentesco, el mito, presentan una estructura análoga a la existente dentro del sistema lingüístico» (1983(2015):10). Así, «para comprender la naturaleza de las relaciones sociales no se deben establecer primero los objetos e intentar luego establecer las conexiones entre ellos (...) sino que es necesario percibir las relaciones como términos y los términos mismos como relaciones» (*Ibid.*). Por otro lado, el trabajo se inserta en el análisis de la producción de sentido, a partir de los vectores de producción de sentido propuestos por los semióticos peruanos Biondi y Zapata (1995, 2006) y Biondi, Miro Quesada y Zapata (2010) quienes postulan que las formas de entender y producir sentido dan lugar a distintos sistemas culturales.

La antroposemiótica de la muerte

En la antroposemiótica el tema de la muerte y los rituales que le suceden han sido estudiados desde diferentes perspectivas. Creemos importante tomar como punto de partida lo que señala Gil:

Cada sociedad crea fantasías sobre la muerte, confiriendo un rostro a lo imperceptible, transmutando la realidad en metáfora. La muerte y su entorno quedan entonces revestidos de un componente simbólico. El acto de morir se convierte así, antes que nada, en un hecho social y cultural, en torno al cual se constituyen sistemas de creencias y valores, enjambres de símbolos que provocan determinados comportamientos en el Espacio y el Tiempo, colectivos e individuales, más o menos codificados según los casos (2002:60).

En este artículo queremos desentrañar ese *componente simbólico*, del que nos habla Gil, a partir del análisis semiótico de las prácticas discursivas que realizan los visitantes a las tumbas de sus deudos en el cementerio del distrito de Villa María del Triunfo.

El *cementerio* es un texto visual tridimensional, tiene un principio, la entrada y luego se va descomponiendo en distintos espacios no lineales, donde se han colocado las tumbas y nichos de manera discontinua. Si bien la organización de estos en el espacio nos permite hacer un reconocimiento integral del *texto*, para la lectura en detalle es necesario descomponerlo en unidades mínimas de sentido: la tumba o el nicho del deudo que ocupa un lugar específico en el espacio; es en este dónde los visitantes realizarán sus prácticas mortuorias y tanto el discurso ritual como la tumba/nicho en sí nos describirán los modos de producción de sentido.

Los investigadores Finol y Fernández (1997) nos anteceden en un interesante análisis de las prácticas mortuorias de los visitantes a los cementerios y el discurso ritual que se realiza en Venezuela y tomaremos algunos resultados de su análisis para compararlo con el nuestro.

Dentro de esta *fantasía sobre la muerte*, Thomas (1975) nos habla de tres momentos de la muerte desde el ámbito de la antroposemiótica: las creencias sobre el objeto muerte, el acto de morir, y las prácticas después de la muerte. En este trabajo analizaremos *las fantasías sobre la muerte* en el tercer momento mencionado por Thomas; es decir, las prácticas y creencias que los visitantes realizan al visitar las tumbas de sus parientes o amigos. Se analizará también el objeto tumba y su disposición en el cementerio. El propósito de este análisis es encontrar cuál es el sentido que tienen esas *fantasías sobre la muerte* en el cementerio Nueva Esperanza.

¿De qué hablamos cuando hablamos de lectura semiótica del cementerio?

a) Entendemos la semiótica como estudio de la semiosis, concebida esta como un proceso producción/comprensión de sentido. Siguiendo a Verón: «Por *semiosis social* entendemos la dimensión significante de los fenómenos sociales: el estudio de la semiosis es el estudio de los fenómenos sociales en tanto *procesos de producción de sentido*» (Verón 1987(1989):125). Se asume que: «toda producción de sentido es necesariamente social (...) [y] todo fenómeno social es, en una de sus dimensiones constitutivas, un proceso de producción de sentido (...)» (*Ibíd.*).

b) Entendemos por producción/compreensión de sentido a la forma en que un individuo, desde el sistema cultural al que está adscrito, es capaz de interactuar de manera eficaz y eficiente en su cultura. Es decir, es capaz de producir y consumir satisfactoriamente los discursos de su cultura. Entonces, conoce, según Verón, las gramáticas de producción (GP) y las gramáticas de reconocimiento (GR) que operan en la producción/recepción de discursos de su cultura.

Dadas estas dos premisas, en este trabajo nos propusimos dar cuenta de cómo se produce el sentido en el cementerio Nueva Esperanza; para ello analizamos algunos discursos en dicho camposanto. Como sabemos, el discurso es un recorte de la semiosis: un «pedazo» de significaciones que dan vueltas por la sociedad de forma *material*.¹

Tanto las GP como las GR tienen una sintaxis cuyos componentes son los vectores de producción de sentido (VPS). La propuesta de los VPS ha sido diseñada por los semiólogos peruanos Biondi y Zapata.² Los vectores de producción de sentido se han formulado a partir de cómo se realiza el acto comunicativo, pero, como bien lo señalan los autores, no se reducen a este, sino que son «principios constructores de realidades e imaginarios» (Biondi y Zapata 2006:64).

Los vectores de producción de sentido (VPS) considerados en el análisis

Ello objetivado/perspectivismo del ello

Según Bühler (1934) en un contexto comunicativo podemos encontrar tres funciones básicas, que se relacionan con uno de los tres componentes que intervienen en el acto de comunicación: *yo, tú, ello*. Así, si el énfasis del mensaje está puesto en el *yo* y en la exteriorización de sus sentimientos, estamos ante una función expresiva del lenguaje; si el énfasis del mensaje está puesto en el *tú*,

¹ Recordemos que, para Verón, el sentido tiene materialidad. Todo aquello que nos rodea y que es posible de ser investido de sentido, se nos dará a conocer con el término de materia sensible. En este trabajo, la materia sensible serán las tumbas que se encuentran en el cementerio y las interacciones de los deudos con las criptas/difuntos.

² Si bien Biondi y Zapata (2006) nos hablan de tres vectores de producción/reconocimiento de sentido, en este trabajo analizaremos con más profundidad dos de ellos, perspectivismo del ello y construcciones yuxtapuestas; el tercer vector, construcciones metonímicas, solo será expuesto en un caso.

en convocar al receptor, hablamos de una función apelativa y, por último, si de que lo que se trata es de aludir a aquello distinto al yo y al tú, a la tercera persona gramatical, estamos ante una función representativa. En este tercer caso, nos movemos en el mundo de la objetividad.

Biondi y Zapata (2006) señalan que este mundo de las objetividades es propio de un sistema cultural pero no es universal; así, en las culturas orales *el ello* se pone en perspectiva desde el *yo* que habla, involucrando al *tú* con quien estamos hablando. De este modo, el *ello objetivo* se relativiza, es decir, el mundo representado no es concebido desde *la no persona*, desde la objetivación del *ello*, sino que el mundo de lo representado se aproxima siempre desde la perspectiva del *yo* y el *tú*. Estamos entonces ante el *perspectivismo del ello*.

Encontramos este *perspectivismo del ello* en los distintos discursos que construyan los sujetos adscritos al *sistema cultural de la oralidad*. No solo en su forma de hablar, sino también de comportarse, de crear sus viviendas, en sus fiestas o en sus comidas, ya no estará presente el mundo de un *ello* en el que *el yo* y *el tú* no participan, sino uno en el que ambos se involucran.

Subordinación/yuxtaposición

La subordinación es un tipo de construcción gramatical que encontramos en el sistema *cultural escrital*. Las personas que se mueven en el mundo de las objetividades también organizan sus discursos a partir de subordinaciones. Dirán, por ejemplo: «creo que hará frío mañana»; una persona adscrita al sistema cultural de la oralidad dirá en cambio: «hará frío mañana, creo». Esta manera de organizar los discursos se traslada también a otras formas de construir/entender la realidad. De manera tal que, en las culturas orales se privilegien las construcciones yuxtapuestas. Esto, por ejemplo, los podemos ver en su comida o en su arquitectura. Así, en una cultura donde el vector de producción de sentido es el de la subordinación tendrá una comida *en la que* se subordinen distintas entradas y platos de fondo, donde si se escoge uno, no se escogen los otros. En una cultura que privilegia la yuxtaposición, un plato de comida podrá estar compuesto por pequeñas cantidades de un sinnúmero de platos.

Metodología

La metodología está inserta en la etnografía. Realicé visitas al cementerio de Villa María del Triunfo donde actué como observadora participante. Para

recoger los registros, utilicé una pequeña cámara fotográfica que hacía también videos.

El estudio es cualitativo y busca describir el modo de producción de sentido que establecen los habitantes de Villa María del Triunfo, migrantes andinos, con la muerte como práctica cultural en un evento comunicativo determinado.

Operativización de los vectores de producción de sentido

En los cementerios tradicionales limeños, los nichos o las tumbas son iguales y las personas las reconocen por un código de ubicación (figura 1). En la tumba figura el nombre de la persona fallecida, su fecha de nacimiento, con una estrella y su fecha de muerte con una cruz. Algunas veces se incluye también el nombre con el que se conocía al muerto: *abuelito*, *nonna*, *Luchito*, etc. Pero queda siempre claro que esa tumba o nicho es el de una tercera persona. Si pensamos en las funciones del lenguaje, ellas refieren objetivamente a la persona fallecida. Y estamos utilizando el vector del *ello objetivado*.

No sucede lo mismo en el cementerio Nueva Esperanza (figura 2). Aquí cada tumba tiene colores y diseños diferentes, los familiares, además, decoran las tumbas, las cambian de color, les ponen nuevos adornos, interactúan con las tumbas. No funciona, entonces, el *ello objetivado* sino que claramente está entrando en acción el *perspectivismo del ello*.

En fechas especiales las personas van a visitar a sus familiares o amigos de una manera peculiar: con bandas de música, cervezas, comidas. Pasan muchas horas al lado de la tumba, comen, bailan y toman. Celebran con los difuntos. Así vemos claramente cómo está funcionando el vector *perspectivismo del ello*. La tumba del muerto no es solo una tumba donde hay alguien que ha fallecido, sino que se entiende desde el *tú* y *yo*. Los deudos no se dirigen al cementerio a poner flores a un *ello* sino que celebran *con ellos*. En este cementerio no se observará a alguien que vaya solo con un ramo de flores, se verá a toda la familia, celebrando o recordando, no *a quien* está sino *con quien* está en la tumba.

Urrego (2014), siguiendo a Finol y Fernández (1997), sostiene que hay una equivalencia entre la tumba y la casa «en primer lugar porque, al igual que la visita a la casa, la visita al cementerio supone un acto de solidaridad, amistad y fraternidad entre dos individuos; en segundo lugar, porque constituye un



Figura 1. Disposición de las tumbas en el cementerio Jardines de la Paz



Figura 2. Disposición de las tumbas y nichos en Nueva Esperanza

proceso dialógico o una relación comunicativa» (Urrego 2014:54). Señala también que ello está íntimamente ligado con lo que nos afirman Finol y Fernández: «la existencia de una vida después de la muerte, lo que supone concebir la muerte como un rito de tránsito o de paso» (*Ibid.*:53) Así, aunque la persona ya no tenga vida en la tierra, esto no significa que no tenga vida en otro lugar, por ello hay que tratarla como si estuviera viva. Esto lo encontramos también en el cementerio de Nueva Esperanza. En la cultura andina también se asumiría que la persona está viva en otro lugar; es por eso que sus deudos pueden celebrar con ellos, como si el cementerio fuera precisamente el lugar del tránsito donde al ponerse en práctica el *perspectivismo del ello*, se evidenciaría esa idea tratar al deudo como /no muerto/.

La noción de que la muerte es un tránsito se ve también en lo escrito en la pared de la figura 3:

Hay un lugar en
nuestros corazones
que no puede ser ocupado de nuevo,
descansen en paz hasta
que nos encontremos

La muerte sería entonces el tiempo en el que se *descansa en paz* pero no se descansa eternamente, hay un momento en que *ellos y nosotros* nos encontraremos. Así, la muerte es el tránsito.

En lo que se refiere al vector yuxtaposición este y no el de subordinación es el que está presente en el lugar que analizamos. Primero, si nos fijamos en la composición de las tumbas, no veremos que están ordenadas según los cánones de la subordinación, como sucede en cementerios escribales.



Figura 3. Edificación de un conjunto de nichos en el cementerio Nueva Esperanza



Figura 4. Disposición de las tumbas en el cementerio Jardines de Paz



Figura 5. Disposición de las tumbas en el cementerio Nueva Esperanza

La figura 4 muestra que en este cementerio, adscrito al sistema cultural de la escribaldad, cada *lote* está en un pabellón que tiene nombre de árboles (*los pinos, los abedules, los sauces, etc.*) ordenados en el eje de las accisas por letras y en el de las coordenadas, por números. Así, por ejemplo, la tumba de una persona se ubica en los sauces G16 o en los pinos H5.

En el cementerio de Nueva Esperanza no hay un orden, las tumbas se yuxtaponen en los distintos cerros y las personas llegan porque conocen el lugar, no hay un solo camino en ninguno de los cerros (figura 5). Como se puede observar, en este lugar se yuxtaponen tumbas individuales bajo tierra con nichos, todos de diferentes formas y colores (figura 6).

Las figuras 7 y 8 son fotografías de un entierro. Como se observa se ha subido al cerro, pero no hay un camino, es decir, el ataúd y los familiares han sorteado los distintos espacios para llegar al lugar donde se enterrará el deudo.

Esta yuxtaposición no solo se observa en la disposición de las tumbas. También la vamos encontrar en otras formas del discurso. Por ejemplo, en este entierro vemos que además de los deudos hay vendedoras ambulantes. Esto sería

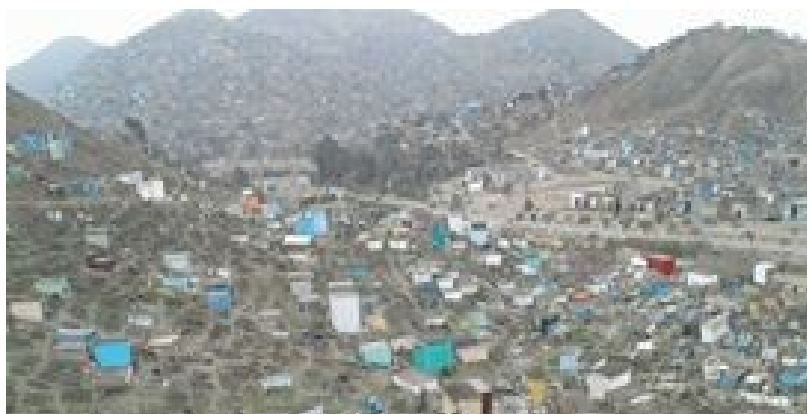


Figura 6. Tumbas y nichos se entremezclan en el cementerio Nueva Esperanza



Figura 7. Entierro en el cementerio Nueva Esperanza



Figura 8. Entierro en el cementerio Nueva Esperanza

impensable en un cementerio *escribal*.

Además, encontraremos yuxtaposición de creencias. Así podemos ver una tumba en la que, de acuerdo con la tradición cristiana, se lee «QEPD» y donde los familiares han dejado flores, pero también, un vasito con alguna bebida alcohólica; esto está ligado al sistema cultural de la oralidad, propio del mundo andino. Como hemos señalado arriba, al referirnos al *perspectivismo del ello*, se trata a la persona como si estuviera viva y es por ello que se le deja una bebida o algún plato de comida (figura 9).

Si bien en el cementerio está prohibido hacer fuego, nos llamó la atención encontrar restos de un «castillo de fuegos artificiales», estos son comunes en fiestas andinas y no en la tradición judeocristiana (figura 10).

Quisiéramos vincular este castillo andino con el fuego utilizado en las tumbas de los indígenas wayuu en Venezuela



Figura 9. Tumba donde se lee QEPD y se aprecia un vasito con bebida alcohólica



Figura 10. Restos de un castillo de fuegos artificiales

[I]ko'u (Fuego en el cementerio): Tradicionalmente se prendía una fogata en el cementerio (nüsima outushikai), durante aproximadamente un mes, con el propósito de «alumbrar al muerto» (...). Hoy en muchas partes este componente ritual ha sido sustituido por el novenario católico, la misa de cumpleaños y el uso de velas. Cuando se realiza el novenario se acostumbra también repartir comida a quienes acompañan a la familia en el mismo. La utilización del fuego tiene aquí una connotación semiótica que refuerza la idea según la cual, la muerte entre los guajiros constituye un viaje (...), que requiere, del mismo modo que en la vida, dos componentes esenciales: la comida para alimentarse y la luz para alejar la oscuridad. Un análisis sémico del lexema «fuego» (...), evidencia cómo este elemento genera un haz de significaciones que tienen como deixis positiva /calor/, /cocido/ y /luz/. La utilización del fuego como elemento de iluminación del camino a recorrer implica también atribuirle parte de una significación de vida. En efecto, algunos ven en esta fase que se describe una paradoja entre la noción de muerte, propia del funeral, y la de vida que aún subsiste a través del viaje. De este modo, el lexema «fuego» estaría también asociado con el valor semiótico /vida/ y reforzaría el análisis antes mencionado, en el cual Jepira aparecería como un sitio de transición hacia el dominio de la vida eterna en el-más-allá (Finol 1999:278).

Dentro del mundo andino, la muerte es, al igual que entre los indígenas *wayuu*, un tránsito a otros mundos de la cosmovisión andina, otras *pachas* y los castillos pirotécnicos tienen una especial importancia porque representan la fuerza de la luz, no existe una fiesta andina en la que no encontremos los castillos pirotécnicos pero, sin duda, su lugar protagónico lo encontramos en el solsticio de verano, el 22 de junio, cuando se realizan especiales rituales de culto al Sol. Así este castillo se asemeja a lo que representa el fuego en el análisis de Finol,

se estaría también asociando con el valor semiótico de /vida/. Pero además, si pensamos en lo que significa el solsticio de verano para una cultura que tiene como Dios al sol, el castillo pirotécnico está asociado también al valor semiótico /cambio/ y eso se enlazaría con la idea de que para la cultura andina las tumbas serían el lugar de tránsito entre esta *pacha* y otra. Incluso podríamos profundizar en el lexema *castillo pirotécnico* como una metáfora de la vida y las vidas desde la cosmovisión andina. Decimos esto porque el arte de preparar un castillo requiere de mucho conocimiento, el prepararlo demora un tiempo considerable y una vez prendido, la duración de los fuegos artificiales es de apenas unos minutos. Creemos que sería interesante relacionar el proceso del castillo pirotécnico con las concepciones de vida y tránsito de *pachas* que tienen los andinos.

Conclusiones

En este artículo hemos mostrado cómo se produce el sentido en las prácticas discursivas del cementerio Nueva Esperanza. Nuestro análisis se ha centrado en la gramática de la producción de sentido de los visitantes al cementerio y en las tumbas; si bien hemos mencionado un entierro, nos hemos centrado en las prácticas posmortuorias.

El análisis nos ha permitido encontrar que hay un modelo que es propio de los miembros adscritos al sistema cultural de la oralidad donde rigen el *perspectivismo del ello* y la yuxtaposición en los modos de producción de sentido. Hemos podido detectar similitudes con los análisis de Finol y Fernández (1997) en las prácticas mortuorias de los cementerios de Venezuela, por ejemplo, el hecho de que la muerte no es concebida como un fin sino como un tránsito; concepción de tránsito, que nos hace también pensar que la fase posmortuoria no debería entenderse como de una contraposición vida/muerte sino como un *estado de tránsito* el de /no muerte/.

No debe perderse de vista que las similitudes encontradas entre los habitantes de la cultura andina, que hemos trabajado nosotros, los afrodescendientes y los *wayuu*, analizados por Fernández y Finol (1997) y los de habitantes de Quibdú Choco, analizados por Urrego (2014), son todos pueblos adscritos al sistema cultural de la oralidad. Creemos que esto nos abre perspectivas para un trabajo más sistemático de antroposemiótica donde podamos utilizar la propuesta de los vectores de producción de sentido y el modelo de análisis de Fernández y

Finol para comprender mejor lo que Gil (2002) denomina las fantasías sobre la muerte. 

REFERENCIAS

- BIONDI Juan, Silvia MIRÓ QUESADA y Eduardo ZAPATA
2010 *Derribando Muros. Periodismo 3.0: oferta y demanda de comunicación en el Perú de hoy*, Lima: El comercio.
- BIONDI Juan y Eduardo ZAPATA
1995 "Oralidad, Escribalidad y Electronalidad: Cercanías y distancias", *Crónicas Urbanas*, 8: 115-124.
2006 *La palabra permanente. Verba manent, scripta volant: Teoría y prácticas de la oralidad en el discurso social del Perú*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- BÜHLER Karl
1934 *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena: G. Fischer; (tr. esp.: *Teoría del lenguaje*, Madrid: Revista de Occidente, 1967).
- FINOL José Enrique
2011 "Antropo-semiótica de la muerte: fundamentos, límites y perspectivas", *Avá* [en línea], 19: 229-255 [citado el 12 de junio de 2017], disponible en: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942011000200008>
- FINOL José Enrique y Karelys FERNÁNDEZ
1997 "Etno-semiótica del rito discursivo funerario y prácticas funerarias en cementerios urbanos", *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 6: 201-220.
- FINOL José Enrique y José Ángel FERNÁNDEZ
1999 "Etnografía del rito: reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros", *Cuiculco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, VI, 17:173-186.
- GIL Fernando
2002 "Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio", *Anales del Museo de América*, 10: 59-83.
- LÉVI-STRAUSS Claude
1978 *Myth and Meaning*, Londres: Routledge; (tr. esp.: *Mito y significado*, Madrid: Alianza, 2002).
1983 *Le regard éloigné*, París: Plon; (tr. esp.: *La mirada distante*, Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2015).
- THOMAS Louis-Vincent
1975 *Anthropologie de la mort*, París: Payot; (tr. esp.: *Antropología de la muerte*, México: Fondo de Cultura Económica, 2016).

URREGO Rocío

2014

Semiótica de la funebria en el municipio de Quibdó: un acercamiento a las representaciones sociales [tesis de maestría], Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, [citado el 12 de junio de 2017], disponible en: <<http://www.bdigital.unal.edu.co/46354/1/448224.2014.pdf>>

VERÓN Eliseo

1987

La sémiosis sociale. Fragments d'une théorie de la discursivité, París: Presses Universitaires de Vincennes; (tr. esp.: *La semiosis social: fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona: Gedisa, 1989).