

cualitativo; 3) el aumento de la esperanza de vida; 4) el mantenimiento de la desigualdad ante la muerte; 5) por último, el envejecimiento de la población, notoriamente en los países calificados de desarrollados.⁴

Sin duda, y a pesar de las esperanzas que algunos ponen en la criogenización, el hombre sigue siendo mortal. Pero el pasaje de los hombres por la tierra tiende a ser cada vez más parecido para todos en cuanto a su duración desde que nacen, al tiempo que las formas de organización social se rigen (o son afectadas) particularmente por la nueva marcha del cortejo de vivientes.

La *baja de la tasa de mortalidad*, particularmente en los países en vías de desarrollo, fue espectacular en el transcurso de las últimas décadas: pasó en promedio de 28 por mil en 1921 a 8.9 por mil en 1961. En Costa Rica, por ejemplo, del 23 por mil en 1920, cayó al 7 por mil en 1962, y a México le bastaron tan sólo 50 años para que bajara de 40 a 10 por mil. La desaparición —relativa— de las “tres Parcas” de las que habla A. Sauvy es incontestablemente el hecho mayor. Merece que nos detengamos un poco en él.

Las grandes hambrunas desaparecieron desde finales del siglo XVIII en Europa; pero a pesar de la rapidez de los socorros, tienen todavía paroxismos en algunos países: India, África.⁵ Las epidemias, en cambio,⁶ parecen haber sido dominadas gracias a la generalización de las vacunas: los empujes anuales de gripe, por ejemplo, aceleran la mortalidad sólo en una o dos décimas de punto. Recordemos sin embargo los rebrotes recientes de fiebre amarilla y de cólera, que pusieron en alerta al mundo entero (contaminación por los transportes aéreos). Los conflictos armados, aunque sean más raros (digamos más bien que se han desplazado en el espacio), y sobre todo más cortos (es mucha la distancia que va de la guerra de los 100 años a la de los 6 días), son sin embargo más exterminadores. De todos modos, tengamos en cuenta que la capacidad de recuperación ha

⁴ Trabajos de A. Girard y R. Pressat, que seguiremos de cerca.

⁵ En la actualidad, 450 millones de hombres (sobre todo en Europa y América del Norte) se alimentan bien; 650 millones (especialmente la URSS) comen satisfactoriamente; 2 400 millones están subalimentados y entre ellos 1 000 millones no están nunca muy lejos del hambre. Desde 1945, mientras los habitantes de los países ricos aumentaron su ración de proteínas de 36 a 44 g, ésta bajó de 11 a 8 g para la mayor parte del mundo.

⁶ La peste negra de 1348 fue una hecatombe mucho más cruel todavía —manteniendo las debidas proporciones— que las masacres de 1939-1945 (guerra y genocidio de los judíos). La población francesa osciló siempre, entre 1300 y 1720, alrededor de un nivel máximo que se puede estimar en 17-19 millones de habitantes, con crecimiento nulo. El bandolerismo y la criminalidad desempeñaban un papel no desdeñable. De ahí que a veces se produjeran caídas de la población impresionantes: en la época de Juana de Arco, Francia no tenía más de 10 millones de habitantes.

aumentado considerablemente: el déficit ocasionado por la última guerra en Europa quedó prácticamente cubierto cinco años después. En cuanto a la mortalidad provocada por ciertos hábitos de vida, evidentemente ha aumentado: el alcoholismo, los excesos en el comer (se ha dicho que los franceses cavan su tumba con los dientes, mientras que millones de otros seres están amenazados por el hambre); las enfermedades de la civilización (¿cáncer?, trombosis coronaria); los accidentes de trabajo o de circulación; la criminalidad;⁷ la contaminación (sobre todo en el Japón), son causas principales de esa mortalidad, pero no alcanzan para frenar de manera sensible el crecimiento global de la población mundial. Si en los países desarrollados la baja de la tasa de mortalidad va acompañada de una disminución programada⁸ de la natalidad, no ocurre lo mismo en los países menos ricos: México, por ejemplo, presenta una natalidad que se sitúa alrededor del 50 por mil. Las naciones del Tercer Mundo experimentan actualmente un crecimiento de 2 a 3%, que implica una duplicación de su población en 20-30.⁹ De ello resulta una demografía galopante para la humanidad: los 3 mil millones y medio de hoy, se convertirán en 6 a 7 en el año 2000 si se mantiene el ritmo actual. Quizás la angustia ante la muerte será sustituida por la angustia ante la vida (agotamiento de recursos, amenazas de una guerra Este-Oeste de la que antes hablamos). Se adivina qué mutación profunda habrá

⁷ Se ha dicho que la población corsa en el siglo XVII estaba estabilizada por el asesinato, con una tasa de muertes por homicidio de 0.7% anual. Pero algunos barrios de Nueva York alcanzan en nuestros días el 0.27%.

⁸ El control de los nacimientos, las prácticas abortivas, son medios bien conocidos para asegurar la estabilidad demográfica. Citemos también, para la China actual, la acción gubernamental: casamientos tardíos, imposibilidad para los estudiantes de casarse mientras estén en la universidad, y prohibición a los miembros del partido de tener más de dos niños (al tercero reciben condolencias, y al cuarto se los excluye).

La superpoblación amenaza con volver irrisorios todos los demás problemas en el transcurso de una generación. En efecto, "los biólogos saben, por haberlo comprobado mediante el estudio de innumerables especies animales, en condiciones naturales o experimentales, que la proliferación excesiva provoca siempre la ruina de una población, debido al juego de factores estrictamente biológicos. En esto el hombre no se diferencia fundamentalmente de los animales. Los factores sociológicos y económicos llegarán a provocar una regresión brutal y cruel de nuestras poblaciones. Pero ellos tendrán un innegable aspecto biológico, como todos los frenos a la expansión geométrica de una población animal." J. Dorat, "La science change-t-elle la vie?", en *Maitriser la vie?*, Desclée de Brouwer, 1972, p. 12.

⁹ Se puede hablar también de un primer *desplazamiento demográfico*. A pesar de su crecimiento, el Viejo Mundo ha dejado de ser el más poblado. Son Asia, luego América Latina y por último África los que se benefician, si se puede decir así, de la carga de los humanos: de cada 100 niños que nacen en el planeta, 85 lo hacen en el Tercer Mundo. Al final del siglo, si el ritmo actual se mantiene, el Tercer Mundo concentrará al 75% de los seres humanos. De entre 120 países del mundo, 90 deben repartirse un décimo de los recursos mundiales.

que efectuar en las mentalidades para ajustar las estructuras socio-económicas a este nuevo estado de cosas demográfico, que en ciertos países del Tercer Mundo corre el riesgo de hacerse explosivo si no se detienen los mecanismos internacionales generadores del desarrollo (países dominantes) y del subdesarrollo (países dominados), a saber la dominación y la explotación (imperialismo, capitalismo periférico).

Por lo demás, ¿podrá la humanidad alimentar a todos sus hijos (sobre todo si los países ricos siguen con su política de derroche)? ¿Podrá enterrar dignamente a todos sus muertos? ¿No se corre el riesgo, si hay inflación de vivientes, de desvalorizar lo que ha sido el precio de la vida? El peligro no es sólo cuantitativo, sino también cualitativo.¹⁰ África, por ejemplo, sigue subpoblado (densidad 10, densidad mundial 24), mal poblado (polarización excesiva en las costas, en las ciudades, en los oasis y en los valles fluviales), y tiende a la inflación demográfica (crece 2.6%; duplicación prevista en 30 años, cuadruplicación en 50 años); mientras el "costo demográfico" hace difícil la política de inversiones y ensancha peligrosamente la fosa entre los países ricos —que consumen ellos solos los 2/3 de las riquezas mundiales, aunque sólo constituyen 1/4 de la humanidad— y los países pobres.

Segunda característica del mundo de hoy: *la muerte se ha desplazado,*

¹⁰ "La persistencia de la tasa de crecimiento actual —que es del orden del 2% anual— nos llevaría a partir del año 2050 —es decir que falta menos de un siglo— a una población mundial de 30 mil millones, diez veces superior a la de 1960. Si se mantiene este mismo impulso, faltarían menos de cuatro siglos para que el conjunto de las tierras del planeta estuvieran pobladas con una densidad doble de la que se puede observar hoy en Manhattan, el barrio más poblado de Nueva York. ¿Pero por qué detener esta progresión en el 2400? Tres siglos más, y la población mundial, si sigue creciendo al ritmo actual, habrá tenido que utilizar y consumir toda la materia de nuestro globo para poder subsistir: en el sentido estricto del término, el fin del mundo —de nuestro mundo— ocurriría entonces hacia el año 2700. Pero si seguimos sacando las consecuencias lógicas del actual crecimiento, bastarían ocho siglos más para obtener —hacia el 3500— una población mundial cuya masa sería igual a la de todo nuestro planeta (por más que éste ya estaría consumido); debemos suponer que durante ese intervalo, el ingenio de nuestra especie le habrá permitido colonizar muchos otros planetas y ejercitar su apetito sobre ellos. Y así sucesivamente el ineluctable crecimiento imaginario de la población podría seguir comiéndose un sistema solar tras otro y abarcando barrios enteros de la galaxia. Y luego... Las tasas de crecimiento actuales de población mundial constituyen un momento, una particularidad de nuestra historia. No pueden perdurar por mucho tiempo sin conducirnos a alguna imposibilidad, a alguna catástrofe. Pero, contrariamente a Malthus, nos queda todavía el derecho a pensar que la catástrofe en sí misma no tiene nada de inexorable y que una sorda sabiduría opera en la población humana y la lleva a adecuar *grasso modo* su crecimiento a los recursos disponibles. Al menos hay políticas posibles que, conducidas atinadamente, permiten favorecer este ajuste, y realizar sin demasiado retraso el necesario cambio de régimen demográfico. Y sin duda este cambio es uno de los más grandiosos que los hombres se hayan asignado nunca: iniciar la evolución que en algunas décadas nos permita estabilizar la población mundial." J. M. Poursin, *La population mondiale*, Seuil, 1971, pp. 126, 127.

pues la dispersión de la edad de los que mueren se ha hecho menor. Como lo señala A. Girard,¹¹ "hace cien años en Francia, el 20% de los muertos eran sujetos que no alcanzaban a un año de edad, el 12% correspondía al período de 1-15 años. En nuestros días, estas proporciones son respectivamente 1 a 1/2%. De igual modo, si tomamos en consideración el otro extremo de la vida, hace un siglo el 25% de los fallecidos habían vivido sólo 65 años; hoy, 6 sobre 10 han sobrepasado los 70 años y el tercio tienen más de 80, mientras que en el mismo tiempo la edad promedio de muertes pasó de 36 a 68 años".

En el siglo XVIII, el 25% de los niños nacidos no llegaban al año de edad, el 40% a los 5 años, el 50% no conocían su año vigésimo. "Actualmente, más de la mitad de los hombres sobreviven hasta los 70 años y un cuarto hasta los 80; más de la mitad de las mujeres hasta 75 años y un cuarto hasta los 80 años." A todas las edades, la probabilidad de morir entre determinada edad y la siguiente, es más elevada para los hombres que para las mujeres: cuanto más se asciende en la pirámide de las edades, el número de viudas sobrepasa en mayor medida el de viudos, a pesar de que nacen cada vez más varones que niñas.

— *La esperanza de vida* también ha aumentado globalmente, y pasó, por ejemplo en Francia,¹² de 34 años hacia 1800 a 68 en 1860, si bien la

¹¹ A. Girard, *La baisse de la mortalité et ses conséquences*, inédito.

¹² En Francia, entre 1958 y 1968, la esperanza de vida al nacer creció ocho meses para los hombres (de 67 años 6 meses a 68 años 2 meses) y un año siete meses para las mujeres (de 74 años a 75 años 7 meses), según A. Girard.

En la medida en que pueda prestársele algún crédito a cálculos que abarcan períodos muy alejados en el tiempo, los datos que nos aportan Dublin, Lotka y Spiegelman (*Length of Life*) muestran los progresos cumplidos por la humanidad a través de los siglos:

Período	Lugar	Autor del cálculo	Promedio (años)
Comienzo de la edad de hierro y de la edad de bronce	Grecia	Ángel	18
Comienzo de la era cristiana	Roma	Pearson	22
Edad Media	Inglaterra	Russell	33
1687-1691	Breslau	Halley	33.5
Antes 1789	Massachusetts y New Hampshire	Wigglesworth	35.5
1838-1854	Inglaterra y Gales	Farr	40.9
1900-1902	Estados Unidos	Glover	49.2
1946	Estados Unidos	Greville	66.7
Agreguemos uno de los últimos y mejores resultados registrados:			
1961-1965	Suecia		73.6

vida máxima tropieza con un límite no franqueable (110 años): esto es, aunque los hombres viven más en promedio, la longevidad humana no ha aumentado por eso. Así, la elevación de la esperanza de vida depende ante todo del retroceso muy nítido de la mortalidad en las edades jóvenes: a los 50 años y desde el siglo XIX, la ganancia es de 5 años para los hombres y 10 para las mujeres; a los 60, es sólo de 3 a 6 años respectivamente; a los 70, alcanza apenas a ser de 1 a 3 años; y a los 80 es nulo; de alguna manera nos topamos con los límites extremos de la vida:

Esperanza de vida en Francia, a diferentes edades, desde el Imperio

	Hombres años				Mujeres años			
	50	60	70	80	50	60	70	80
1805-1807	18.1	13.0	9.0	6.7	18.9	13.3	9.2	6.8
1860-1862	20.0	13.8	8.7	5.2	20.8	14.4	9.5	6.6
1935-1937	20.1	13.8	8.7	5.7	23.3	16.2	10.1	6.3
1960-1964	23.1	15.8	9.9	5.4	28.3	19.8	12.3	6.5

FUENTE: A Girard, *op. cit.*

Este cuadro muestra claramente que la esperanza de vida, aunque superior hoy a la de ayer, no deja sin embargo de disminuir a medida que se avanza en edad. Las diferencias correspondientes a las edades y a los sexos se manifiestan también en el siguiente cuadro

Sobrevivientes a las edades indicadas, en Francia,
por cada 10 000 nacidos vivos

	Siglo XVIII sexos reunidos	1898-1903		1960-1964	
		Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Nacimientos	10 000	10 000	10 000	10 000	10 000
1 año	7 675	8 367	8 635	9 757	9 815
5 años	5 831	7 799	8 050	9 710	9 775
10 años	5 510	7 594	7 862	9 688	9 760
20 años	5 022	7 249	7 525	9 620	9 723

(continuación)

30 años	4 382	6 765	7 007	9 469	9 652
40 años	3 694	6 164	6 458	9 234	9 525
50 años	2 971	5 382	5 839	8 738	9 251
60 años	2 136	4 320	4 944	7 579	8 676
70 años	1 177	2 747	3 405	5 462	7 394
80 años	347	877	1 279	2 502	4 523
85 años	119	304	503	1 165	2 579

FUENTE: A. Girard, *op. cit.*

No hay que dejar de anotar —y volveremos sobre el tema— un cuarto punto: *la desigualdad ante la muerte*.¹³ Si nos situamos únicamente en el plano de la morbilidad y de la mortalidad, podemos señalar diferentes aspectos sobre el particular. Antes que nada deben tomarse en cuenta las causas del fallecimiento: sabemos, por ejemplo, que los accidentes de trabajo afectan sobre todo a los obreros poco calificados y peones, especialmente a los de la construcción; que las escaseces y carencias debidas a la subnutrición y la mal nutrición afectan sobre todo a los países del Tercer Mundo. En todo caso, parece que la influencia social es más marcada para la mortalidad exógena, cualquiera que sea la edad, que para la mortalidad endógena (malformación, debilidad congénita, senescencia). Nadie ignora que la mortalidad infantil es mayor en el campo que en la ciudad —la diferencia aumenta si pasamos de las ciudades occidentales a las de África—,¹⁴ así como en las capas sociales menos favorecidas que en las clases privilegiadas. Pero también allí los factores sociales desempeñan un papel mayor para la mortalidad exógena que para la endógena, como nos lo indica el cuadro que sigue:

Mortalidad infantil en Francia (1959-1960) y mortalidad adulta

Categoría socioprofesional	Mortalidad infantil		Mortalidad adulta
	Valor (%)	Clasificación	Clasificación
Cuadros superiores	16.1		
Profesiones liberales	16.6	1	2

¹³ Al parecer, la expresión fue utilizada por primera vez, por L. Hersch, *L'inégalité devant la mort d'après les statistiques de la ville de Paris*, París, 1920. Véase CREDOC, *Les inégalités en France*, París, 1974.

¹⁴ En el Senegal, un niño de cada dos no alcanza la edad de 5 años. En Dakar, la esperanza de vida es de 60 años, contra 38 en la selva.

(continuación)

Cuadros medios	18.1	2	3
Maestros	18.5	3	1
Obreros calificados y capataces	25.4	4	5
Agricultores independientes	27.5	5	4
Obreros especializados	29.4	6	6
Asalariados agrícolas	31.7	7	7
Obreros no calificados	40.5	8	8

FUENTE: R. Pressat, *Demografía Social*, puf, p. 54.

Ya habíamos comprobado la desigualdad según las edades y los sexos¹⁵ que parece ser ante todo, *mutatis mutandis*, propiedades específicas de la especie humana (sin descuidar tampoco la influencia de los factores culturales y sociales). Señalemos ahora la desigualdad, en este caso casi únicamente sociocultural y socioeconómica, que separa a los países subdesarrollados —mayor mortalidad, sobre todo infantil, esperanza de vida limitada— de los países industrializados¹⁶ aunque estos últimos no están situados todos al mismo nivel, por más que su evolución sea en el mismo sentido:

Esperanza de vida al nacer, en tres países desde 1800, ambos sexos.

	<i>Suecia</i>	<i>Reino Unido</i>	<i>Francia</i>
Hacia 1800	35.0	34.0	34.0
1840	40.0	39.0	39.0
1860	40.5	40.0	42.0
1880	47.0	42.0	42.8
1900	52.7	46.3	46.7
1920	60.0	55.6	52.5
1940	65.7	62.0	59.0
1950	70.0	66.5	63.6
1960	71.6	69.0	68.0

FUENTE: Sauvy, *Les limites de la vie humaine*, Paris, 1961.

¹⁵ En los Estados Unidos, la diferencia es de 8 años, puesto que la esperanza de vida es de 66 años 6 meses para los hombres y de 74 años 1 mes para las mujeres. En el Canadá, los hombres pueden esperar a vivir 69 años y 1 mes y las mujeres 75,7; en el Japón, 63,8 y 66,1 respectivamente; en Bélgica 67,6 y 73,9; en Alemania Federal, 67,7 y 73,9; en Italia, 68,4 y 74; en Luxemburgo, 68,7 y 74,9; en Suiza, 70,3 y 75,9; en Grecia, 70,7 y 74,4.

¹⁶ La mayor parte de los países de África y de Asia presentan todavía una esperanza de vida inferior a los 40 años. En la India es de 41 años 9 meses para los hombres y de 40 años 6 meses para las mujeres (condiciones difíciles de la maternidad). En cambio, las suecas pueden esperar a vivir 71 años 8 meses y las noruegas 76 años 9 meses. De cada mil niños que nacen al sur del Ecuador, mueren entre 50 y 150 antes de un año, según los lugares.

Otra forma de desigualdad —a la que ya hicimos alusión— se refiere a las categorías socioprofesionales, y por lo tanto, como consecuencia, a las clases sociales. Los hechos que ponen de manifiesto el siguiente cuadro son suficientemente reveladores.

Mortalidad en Francia entre 1955 y 1969. Sobrevivientes a los 70 años por cada 1 000 hombres a los 35 años

I. Maestros de enseñanza pública	732
Profesiones liberales y cuadros superiores	719
II. Clero católico	692
Técnicos (sector privado)	700
Cuadros medios (sector público)	664
III. Cuadros medios (sector privado)	661
Capataces y obreros calificados (público)	653
Cultivadores independientes	653
Empleados de oficina (sector público)	633
Patrones de industria y comercio	631
Empleados de oficina (sector privado)	623
IV. Obreros especializados (sector público)	590
Capataces y obreros calificados (privado)	585
Obreros especializados (privado)	576
Asalariados agrícolas	565
V. Obreros no especializados	498
Conjunto:	586

FUENTE: G. Calot y M. Febvey. *La mortalité différentielle suivant le milieu social*, Études et conjonctures, 11, 1965.

A los 60 años, se advierten cuatro grupos en la distribución de esta "jerarquía" de las mortalidades:

El primero, de mayor longevidad, comprende a los maestros, el clero católico, tan curiosamente próximos, las profesiones liberales y cuadros superiores, así como los técnicos, todos los cuales tienen de 18,6 años a 17,4 de esperanza de vida. En el segundo grupo, se encuentran a los cuadros medios de los sectores público y privado, los obreros calificados (público), los empleados de oficina (privado), los comerciantes y artesanos, que tienen entre 17,2 y 16,9 años de esperanza de vida. El tercer grupo figuran los empleados de oficina (público), los capataces, los agricultores y los obreros especializados (público), cuya esperanza de vida a los 60 años está comprendida entre 16,4 años y 15,9. El último grupo, netamente separado de los demás, puesto que su esperanza de vida descende por debajo de 15 años, incluye a los obreros calificados y especializados (privado), a los asalariados agrícolas y a los obreros no especializados. Se advertirá que la diferencia de esperanza de vida a los 60 años entre los más y los menos favorecidos es de 3,9 años; a

título comparativo, recordemos que era de 3,8 años para el período 55-65 entre franceses de los dos sexos.¹⁷

Así, un maestro de 35 años tiene 73 posibilidades sobre 100 de alcanzar 70 años, mientras que un obrero común no tiene más que 50.0 también: un obrero común de 35 años tiene la misma mortalidad que un maestro de 47 años, mientras que un maestro de 70 años tiene la misma mortalidad que un obrero común de 62. Se puede presentar la cuestión de otro modo, insistiendo esta vez sobre la esperanza de vida a los 35 años, después a los 60, y volviendo a tomar el número de supervivientes a los 75 años para 1 000 sujetos de 35. Lo vemos en el siguiente cuadro:

Categorías socioprofesionales	Esperanza de vida		Supervivientes a los 75 años por mil vivientes a los 35 años
	a los 35 años	a los 60 años	
Maestros (público)	40.8	18.6	572
Profesiones liberales			
Cuadros superiores	40.3	18.1	555
Clero católico	39.2	17.4	518
Cuadros medios (público)	38.9	17.0	507
Técnicos (privado)	39.2	17.8	517
Cuadros medios (privado)	38.4	17.2	490
Obreros calificados (público)	38.2	17.0	481
Capataces (privado)	37.6	16.3	459
Agricultores	37.2	16.0	443
Empleados de oficina (privado)	37.7	17.0	465
Comerciantes, artesanos	37.6	16.9	464
Empleados de oficina (público)	37.3	16.4	450
Obreros especializados (público)	36.3	15.9	417
Obreros calificados (privado)	35.2	14.9	374
Obreros especializados (privado)	34.9	15.0	368
Asalariados agrícolas	34.9	14.9	366
Obreros no especializados	33.5	14.7	331
Conjunto de la población masculina	36.0	15.9	407

FUENTE: G. Desplanques, *A 35 ans les instituteurs ont encore 41 ans à vivre, les manoeuvres 34 ans seulement*, Éco. et Statist., 49, 1973.

La variable socioeconómica aparece por lo tanto con nitidez como factor de mortalidad diferencial: *el cociente de mortalidad* a los 35 años, por ejemplo, varía de 1/1 000 a 3,5/1 000 si pasamos de los cuadros superiores y profesiones liberales a los obreros no especializados. El

¹⁷ P. Logone, "L'Inégalité devant la mort", *Population et sociétés*, 64, diciembre de 1973.

factor "causas de muerte" merece igualmente tomarse en consideración. De hecho, entre 45 y 54 años, más de un fallecimiento de cada siete proviene del alcoholismo entre los obreros no especializados (quienes, junto con los obreros agrícolas, poseen el *record* en las tasas de suicidio), por uno sobre dieciséis entre los maestros (cuya mortalidad es tres veces menor). En cambio, la lesión vascular cerebral provoca un fallecimiento sobre trece entre los maestros, contra uno sobre veintiuno entre los obreros no especializados. En cuanto a la cirrosis de hígado, se la encuentra siete veces más entre los obreros no especializados que entre los especializados.¹⁸ De igual modo, si tomamos en consideración la ciudad de París, los muertos por tuberculosis y por alcoholismo fueron, en 1960 y 1964, de 0.1 por mil en el XVI distrito, burgués, contra 0.3 y 0.5 por mil en el XVIII, respectivamente, calificado de proletario.¹⁹

Merece subrayarse que la morbilidad y la mortalidad afectan más a los que pertenecen al sector privado que a los que operan en el sector público (condiciones difíciles de reclutamiento, mejores diagnósticos en el transcurso de la carrera). El cuadro que sigue resulta también muy significativo:

¹⁸ Se ha señalado que "el conjunto de las causas de fallecimiento en relación con el alcoholismo, representa entre un tercio y un cuarto de las muertes para los cuadros medios, técnicos, empleados de oficina, pero que alcanzan o sobrepasan la mitad entre los asalariados agrícolas y los obreros no especializados". G. Calot y M. Febvay, "La mortalité différentielle suivant le milieu social", *Études et Conjoncture*, núm. 11, noviembre de 1965. En cuanto a las enfermedades de la "civilización" (tumores malignos, sobre todo lesiones vasculares cerebrales, afecciones coronarias, trombosis), ignorados o raros en África, golpean sin gran diferencia a todas las categorías profesionales, con un aumento no desdeñable en los cuadros superiores (enfermedades de los PDG).

¹⁹ Esta desigualdad según los distritos parisienses ricos y pobres no datan de hoy:

	Tasas de mortalidad corregidas por 1 000 hab.		Porcentaje de descenso
	1817	1850	
Distritos			
Acomodados (1ro., 2do. 3ro. y 4o.)	24.9	18.2	27%
Medios (5to., 6to., 7mo., 10 y 11)	27.3	25.1	8
Pobres (8vo., 9no., y 12)	36.5	33.7	8

FUENTE: E. Vedrenne-Villeneuve, "L'inégalité sociale devant la mort dans la première moitié du XIX siècle", "Population", 1961-64.

Cocientes de mortalidad masculina en el grupo de 45-54 años
(por 100 000)

	Distintas causas	Alcoholismo	Accidentes	Suicidios	Tuberculosis	Subtotal 1	%	Cáncer	Lesión vascular cerebral	Enfermedades del corazón	Subtotal 2	%	Otras causas o no declaradas
Agricultores	753	86	79	63	35	263	34.9	160	58	101	319	42.4	171
Asalariados agrícolas	1 034	133	190	89	45	457	44.2	188	66	101	355	34.3	222
Comerciantes	803	101	71	32	32	236	29.4	186	62	135	383	47.7	184
Cuadros superiores	489	23	49	13	11	96	19.6	119	39	113	271	55.4	122
Maestros	476	30	34	18	16	98	20.6	103	37	110	250	52.5	128
Técnicos	635	35	59	21	22	137	21.6	171	41	138	350	55.1	148
Cuadros medios	625	45	52	23	24	144	23.0	152	41	135	328	52.5	153
Empleados	795	91	76	26	31	224	28.2	203	48	124	275	34.6	196
Obreros calificados	847	97	96	34	43	270	31.9	219	46	116	381	45.0	196
Obreros especializados	986	125	134	46	46	351	35.6	242	53	122	417	42.3	218
Obreros no especializados	1 316	200	212	79	74	565	42.9	247	62	122	431	32.7	320
Clero católico	560	22	55	5	20	102	18.2	117	57	118	292	52.1	166
Francia entera	976	117	104	45	59	325	31.6	212	60	136	408	41.8	213

FUENTE: P. Longone, *Population et sociétés*, 64, 1973.

Sin embargo, la diferencia de ingresos no es el único factor responsable de esta mortalidad diferencial: "ni los maestros, ni los integrantes del clero son privilegiados de la fortuna; los agricultores independientes, los comerciantes y artesanos tienen a los 60 años una esperanza de vida (16 años y 16,9 respectivamente) inferior a la de los obreros calificados, mientras que su nivel medio de ingresos es superior. Los factores más 'culturales' pesan fuertemente sobre el diferencial: el grado de información, la aptitud para la prevención, variables según los medios (en los Estados Unidos se ha hecho notar el papel importante del nivel de estudios). Los estragos del alcoholismo, no sólo directos, sino por la mortalidad inducida que provocan el alcoholismo y la alcoholización exagerada, desempeñan en esto un papel importante. Pero es preciso indicar también que el alcoholismo es frecuentemente una escapatoria para una vida sin horizontes y sin esperanzas".²⁰

Además, señalar que las diferencias tienden a disminuir, lo que es exacto, que el abanico de su dispersión se contrae, no impide que las desigualdades sigan siendo muy sensibles y escandalosas. El cuadro que sigue se refiere a la mortalidad infantil (hijos legítimos) en Francia, para las generaciones 1950-1951 y 1959-1960, según la categoría socioprofesional del padre (tasa por mil no depurada de los nacidos muertos).

	1950-1951	1959-1960	Disminución en %
Industriales, cuadros superiores, profesionales intelectuales	23.1	13.0	44
Profesiones liberales	19.1	13.3	30
Cuadros medios y técnicos	25.7	14.3	44
Maestros	26.3	14.5	45
Cuadros medios administrativos, empleados	30.0	17.9	40
Artesanos y comerciantes	35.2	19.0	46
Cultivadores (independientes y asalariados)	44.9	25.5	43
Obreros	48.7	24.9	49
no especializados	61.7	35.2	43
mineros	80.4	34.7	57
Conjunto	43.1	22.4	48

FUENTE: M. Grose, *La mortalité infantile en France selon le milieu social*, Congreso internacional de la población, Ottawa, 21-26 de agosto de 1963, Lieja, 1964, pp. 263-286.

²⁰ P. Longone, *op. cit.*, 1973, p. 3.

Incontestablemente, el ritmo de disminución en el intervalo de estos diez años es sensiblemente el mismo para todos los grupos, entre 40 y 49%, salvo para las profesiones liberales, 30%, que tenían en el comienzo las tasas más bajas, y para los mineros, 57%, que tenían las tasas más elevadas. La tendencia general a la disminución va acompañada de un acortamiento de las diferencias entre los extremos, que pasan de 1 a 4 a menos de 1 a 3. Pero, ¿quién se atrevería a afirmar que hay igualdad?

Por cierto que no hay que poner en el mismo plano las desigualdades "naturales" —las de las edades y el sexo, aunque a este nivel el papel de las condiciones de vida no sea desdeñable—²¹ y las que surgen de las diferencias socioeconómicas (países ricos dominantes/países pobres dominados; clases ricas dominantes/clases pobres dominadas). A este respecto, el caso de los trabajadores extranjeros provoca indignación: ellos constituyen enclaves de pobreza moral física y material, motivo de vergüenza para las sociedades ricas que los explotan. Es lícito entonces sacar esta conclusión: "estamos muy lejos de que haya desaparecido la mortalidad social, fenómeno que surgió en los albores de la industrialización".²²

El último rasgo de la sociedad de hoy es su *envejecimiento demográfico*, que sería el precio del progreso, según decíamos. De hecho, ha cambiado la proporción de las generaciones sucesivas que viven en el mismo momento: "la de los jóvenes ha disminuido, la de los viejos ha aumentado, en un movimiento de báscula alrededor de la proporción de adultos, que ha quedado mucho más estable".²³ Hay que

²¹ La sobremortalidad de los hombres es un rasgo propio de las sociedades industriales: la mujer vive en ellas de 6 a 7 años más que el hombre, aun cuando se admite, como componente biológico, sólo una ventaja femenina de 2 años. En Francia, la relación hombre/mujer es prácticamente de 1/1 a los 65 años.

1 055 160 hombres	de 65 a 69 años
1 311 360 mujeres	
Pasa a ser de 1/3 después de los 85 años:	
128 340 hombres	de 84 a 94 años
336 800 mujeres	
Y sobrepasa la relación de 1/3 a los 95 años y más:	
4 260 hombres	
14 880 mujeres	

²² R. Pressat, *op. cit.*, p. 55.

²³ A. Girard. En Francia, hacia 1789, había un 6% de sexagenarios; hoy hay un 18%, y pronto se llegará al 20%. En 1975, nuestro país contará con 25 personas de edad por cada 100 adultos, si la edad que se toma como marca es de 65 años, y 38 si es de 60 años. En 1980, habrá 7 500 000 personas que tendrá más de 75 años, de las cuales 3 000 000 sobrepasarán los 95 años.

atribuir la causa de este fenómeno, no a la prolongación de la vida media, ni tampoco a la caída de la tasa de mortalidad,²⁴ sino más bien al descenso de la fecundidad. A este respecto es significativo el ejemplo del Japón, es como si los jóvenes hubiesen sido remplazados por los viejos.

Los efectos de esta nueva situación —si se dejan de lado las cuestiones relativas a la productividad, el costo de la vejez (jubilaciones, cuidados, asilos) y las posibilidades de creatividad (menos desarrolladas en la vejez)— han sido claramente señaladas por J. Fourastié: "A fines del siglo XVII, la vida de un padre de familia medio, casado por primera vez a los 27 años, podía ser esquematizada así: nacido en una familia de 5 hijos, sólo vio a la mitad de ellos alcanzar la edad de 15 años; tuvo él mismo 5 hijos [...] de los cuales 2 o 3 estaban vivos a la hora de su muerte.

"Este hombre, que vivió en promedio hasta los 52 años [...] vio así morir en su familia directa (sin hablar de tíos, sobrinos y primos hermanos) un promedio de 9 personas, de las cuales uno solo de sus abuelos (los otros tres habían muerto antes de su nacimiento), sus dos padres y tres de sus hijos.

"Hoy la situación del hombre medio que tiene 50 años es la siguiente: nacido en una familia de tres hijos, se casó a los 26 años con una joven de 24. Sus únicos duelos fueron los de sus cuatro abuelos. Y este hombre 50 años tiene además una posibilidad entre dos de vivir más de 26 años todavía.

"Antes, en un caso sobre dos, la muerte de los niños de baja edad los hacía desaparecer antes que su padre, y la mitad de los otros niños veía morir a su padre antes de haber alcanzado su mayoría de edad. La edad promedio de los niños en el momento del primer fallecimiento de sus padres era de 14 años. Mañana el hijo 'promedio' tendrá 55 o 56 años cuando muera su padre; el caudal hereditario del patrimonio familiar será casi constantemente propiedad de hombres y mujeres que sobrepasan los 60 años; cerca de la mitad de la fortuna privada de una nación estará en manos de ancianos de más de 70 años."²⁵

²⁴ De hecho, la baja de la mortalidad sólo ha tenido una influencia limitada en las estructuras de la población. Ella se traduce más bien en ganancias de vidas humanas a todas las edades, y la importancia relativa de éstas es más o menos constante.

²⁵ "De la vie traditionnelle a la vie tertiaire", en *Population*, julio-septiembre de 1959.

"Es posible imaginar, si se prolonga esta evolución, un futuro donde todos los hombres serán víctimas de una enfermedad única: el desgaste, entre límites de edad bastante restringidos [...] Nuestros antepasados morían [...] frustrados en la mitad de sus posibilidades. Nosotros estamos en vías de explotarnos hasta el fin. Funcionarios de la vida, estimamos tener derecho a nuestros cuartos de siglos. Pero nuestros colegas piensan vagamente que abusamos si nos demoramos hasta

El autor subraya también que antes, los hombres de 25-50 años "contraían uniones que sólo eran quebrantadas por la muerte, pero que duraba en promedio menos de veinte años. Hoy, los muchachos [...] se comprometen en principio para toda la vida; pero ahora esto significa que es por cerca de cincuenta años". El aumento de las tasas de divorcio podría encontrar aquí una de sus razones. También parece inevitable la dispersión de la descendencia familiar, que amenaza con producir el abandono o el apartamiento de los viejos, como veremos después. En cuanto a las consecuencias sobre la fecundidad, son por demás conocidas. En Europa, en los siglos XI y XII —como hoy en África— el 50% apenas de los recién nacidos llegaban a la adolescencia. Hoy nada de eso; al reducirse la mortalidad, ya no hay necesidad de traer al mundo numerosos hijos para tener la posibilidad de quedarse con 2 o 3 vivos. Por lo demás, la carestía de la vida, la extensión de los estudios, incitan por razones económicas a limitar los nacimientos. La pérdida de vitalidad de las creencias religiosas opera en este mismo sentido. Llevado al extremo, hay que temer —y es quizás lo que amenaza al Japón— que una población demasiado vieja vea descender peligrosamente su natalidad.²⁶ Un pueblo demasiado viejo ¿no es un pueblo que muere?

En suma, "el abuelo ya no es una excepción, un ser milagrosamente olvidado por la muerte y al que se venera", nos dice A. Girard. "Tres generaciones sucesivas están presentes al mismo tiempo en el seno de la familia.

En el plano económico, los jubilados tienden a hacerse tan numerosos como los activos y el poder permanece por largo tiempo en manos de los ancianos. "Estos distintos rasgos permiten apreciar el cambio considerable que ha sobrevenido en muchos aspectos de la vida social en el término de dos siglos, como consecuencia de la baja

ese término. El Estado llegará quizás a instituir un sistema de compensaciones: indemnizaciones para los muertos prematuros, sanciones para los que se demoran. Esta sería una manera de extender y codificar las prácticas actuales; por una parte la jurisprudencia de los accidentes, por la otra la suerte que se le depara a los viejos" (A. Fabre-Luce, *La mort a changé*, Gallimard, 1966, p. 97).

²⁶ D. Smith y D. Heer (Contributed Papers, Sydney Conference, Australia, 21-25 de agosto de 1967, pp. 26-36) se han preguntado, mediante técnicas de simulaciones, cuál debía ser la fecundidad necesaria para que un hombre casado esté seguro (en un 95%) de que uno de sus hijos sobrevivirá más allá de su 65 aniversario. "Con una esperanza de vida al nacer de 20 años, sería necesario que la pareja tuviera 10,4 nacimientos vivos; pero ya hacen falta sólo 5,5 con una esperanza de vida de 50 años, y con 74 años, es necesario solamente 1,9 nacimiento vivo. Así, la simple búsqueda de la supervivencia de un descendiente varón, cuando el padre llegue a los 65 años, y con la débil mortalidad de los países industriales avanzados, ya no alcanza para asegurar el remplazo integral de las generaciones. Los mismos cálculos de Heer y Smith demuestran que la tasa neta de reproducción, con el objetivo de supervivencia del hijo que hemos considerado, se sitúa entre 2,1 y 0,9 según el nivel de mortalidad" (R. Pressat, p. 60).

de la mortalidad. Cada niño que nace hoy, o casi, tiene delante de él una vida biológicamente completa, que comprende una infancia, una adolescencia, una edad madura y una vejez, mientras que antes, esta suerte sólo le estaba reservada a una escasa minoría.

Todo esto implica probablemente una deontología necesaria, que A. Girard ha puesto en evidencia muy bien: "La supervivencia y el desarrollo de la trayectoria vital completa no son el fruto de algún azar favorable, sino que constituye una especie de derecho. Los medios de lucha contra la muerte que el hombre ha conquistado, le imponen deberes, y el primero es el de hacer todo lo posible para asegurar la supervivencia de todos. A la inversa, el individuo ve que se le confieren derechos, a la adolescencia y la instrucción, al trabajo y al ocio, a la jubilación, a todos los bienes que la sociedad pone a su disposición. En consecuencia, la dificultad reside quizás en una especie de sustitución de responsabilidades, en que el individuo se remite a la colectividad para su salvaguardia."²⁷

Se ha operado, pues, un cambio profundo en el plano demográfico, que prosigue todavía. Los países subdesarrollados emprenden el camino ya recorrido por las naciones industrializadas, pero con dos diferencias. Su revolución demográfica (caída de la mortalidad), iniciada más tarde, se realiza bruscamente y no con lentitud, como ocurrió en Occidente; además no se acompaña (o no todavía) de una regulación concomitante de los nacimientos, lo que provoca dos consecuencias que también la opone a los países industrializados: por una parte, las dificultades del despegue económico (*take off*); por la otra, el no envejecimiento de su población (mantenimiento de las tasas de fecundidad). Los efectos de esa situación sobre el equilibrio mundo desarrollado/Tercer Mundo, comienzan ya a hacerse sentir.

MUERTE REPRESENTADA, MUERTE EN REPRESENTACIÓN

El examen del factor demográfico nos demuestra que hay que acordarle un lugar preponderante al sistema sociocultural. De hecho, las muertes de sí mismo y del otro, o las dos a un tiempo, a veces "fantasizadas", a veces "representadas", permanecen inseparables del contexto sociocultural en que se expresan.

²⁷ *Op. cit.*

Los preconceptos culturales

Aparecen ya en los funerales. En efecto, "sería demasiado fácil —escribe M. Colin—²⁸ caracterizar el despliegue histórico de las exequias napolitanas, donde todo dolor es mostrado espectacularmente con el refuerzo de plañideras mercenarias, del catafalco monumental y de las carrozas empenachadas. Allí, la angustia mediterránea se agota en el juego mismo, mientras que en cambio se la observará superada, exorcizada, entre los nórdicos, gracias al expresionismo que supera con 'éxito' el horror mismo de la realidad. Cada civilización, de Oriente a Occidente, desarrolla una manera particular de 'honrar a los muertos'. El extranjero podrá quedar desconcertado ante los ritos africanos o asiáticos; pero no menos ante la frialdad sonriente de un *funeral party* en Nueva Inglaterra. Aquéllos siguen a veces prisioneros de cosmogonías primarias; éstos, de una manera de vivir que pretende negar la muerte."

Asimismo es legítimo para R. Jaulin oponer dos sistemas: el sara (Tchad), en el cual los vivos les imponen a los muertos sus módulos de existencia (los difuntos se siguen organizando en linajes, terruños, unidades exogámicas residenciales y de consumo, que son los barrios); y el sistema bari (Amazonia), donde los desaparecidos no son ni tesorizados, ni clasificados según linajes o casas.

Si seguimos ateniéndonos al panorama de las sociedades "arcaicas", se distinguirán con R. Bastide²⁹ dos tipos de sociedad. *Las sociedades de enriquecimiento progresivo de la personalidad*, en ellas, se pasa del estatuto inferior de adolescente al estatuto de adulto, después al de viejo, y por último al grado más elevado; el estatuto de Antepasado (la muerte en este caso es sólo una etapa obligatoria en la ascensión del hombre). Luego están las *sociedades guerreras*, donde, por el contrario, la muerte ideal es la que llega en plena adolescencia durante un combate. En efecto, sólo el guerrero puede elevarse al estatuto de inmortal consagrado; pero si escapa a esa forma de muerte, su estatuto irá decreciendo a medida que envejece. Y allí, en sociedades militares como la de los zulúes en África, los que mueren por accidente, los que son asesinados o se suicidan, quedarán como almas errantes sobre la tierra para perseguir a los vivientes con su odio.

La comparación puede hacerse también en otro plano, que opone ahora a las *civilizaciones sin maquinismo* y las *civilizaciones técnicas* de tipo occidental. Aquellos a quienes se acostumbra llamar —errónea-

²⁸ "La mort et les lois humaines", en *La mort et l'homme du XX siècle*, Spes, 1965, p. 131.

²⁹ "A travers la civilisation", en *Les sens de la mort*, Echanges 98, París, noviembre de 1970, p. 12.

mente por supuesto— “primitivos”, no viven por lo general con miedo a la muerte porque no le acuerdan, como el hombre de hoy, un papel importante a la individualización de la persona. Como lo señalaba con acierto P. L. Landsberg, su mentalidad participativa les impide “consumar la muerte bajo la categoría de la separación y el desamparo”.³⁰

Esto podría explicar su sólido equilibrio psicológico, la rareza de las neurosis y los suicidios entre ellos,³¹ contrariamente a lo que ocurre en Occidente. Además, en las sociedades “arcaicas”, la muerte no suscita el sentimiento de ausencia, y sobre todo de irremplazamiento, pues hay previstos mecanismos de sustitución o de compensación: adopción frecuente del criminal, que ocupa el lugar de su víctima; levirato y sosorato, es decir, el hermano se hace cargo de la viuda de su hermano, y el que queda viudo, de la hermana de su mujer; reencarnación parcial o total, real o simbólica, que presentifica al difunto; papel de la familia ampliada y sobre todo del parentesco clasificatorio, donde socialmente los tíos son padres, las tías madres; “casamiento fantasma”, del cual hablaremos después, para darle una progenitura al difunto.³²

Por el contrario, las sociedades industriales viven dentro de un cuadro estrecho (familia nuclear) y el principio de individualización hace imposible o impensable el remplazo automático del fallecido, lo que no deja de provocar graves traumatismos. Otra diferencia capital: en África, por ejemplo, si bien los muertos ocupan un lugar muy grande en la vida social, no dejan de estar por eso “en su lugar”, como dice R. Bastide,³³ es decir que el culto que se les debe es “exte-

³⁰ *Essai sur l'expérience de la mort*, Seuil, 1951, cap. III.

³¹ Antropólogos, criminalistas, psiquiatras y moralistas no dejan de insistir sobre los prejuicios de la sociedad técnico-industrial (o de consumo) para el equilibrio del hombre de hoy, particularmente del individuo urbanizado. Es así que en los Estados Unidos se registra hoy un promedio de 500 mil tentativas anuales de suicidios. En este país, que algunos consideran privilegiado, la criminalidad aumentó en un 19% durante los primeros meses de 1968 con relación al mismo periodo del año anterior (crece un 21% en las ciudades de más de 250 mil habitantes contra el 13% en las zonas rurales). Durante el primer trimestre de 1969, el número de robos aumentó un 17% mientras que se notó un ascenso paralelo de los asesinatos (15%) y de las agresiones (13%). El “mal de vivir”, o dificultad para asegurarse la vida de cada día (fuente de conductas suicidas en algunos, aunque podrían ser en verdad dramáticos pedidos de auxilio) y la inseguridad casi cotidiana de la existencia (recrudescimiento de robos, criminalidad, miedo al mañana, terror a la guerra atómica), ¿serán el precio ineluctable del progreso técnico y de la urbanización?

En el extremo contrario, las sociedades africanas tradicionales han sabido multiplicar desde siempre, los medios para asegurar la salud mental de los individuos y el equilibrio psíquico de la colectividad.

³² Véase, cuarta parte del presente libro.

³³ “Religions africaines et structure de civilisation”, *Présence africaine*, núm. 66, 1968, pp. 102-105.

rior" y está "institucionalizado". En el hombre occidental, en cambio, los difuntos inútilmente exorcizados se convierten en actividades interiores del hombre, o para hablar con el lenguaje de psiquiatras y psicoanalistas, en fantasías, en "formas obsesivas del inconsciente". Allá, el diálogo, del que el hombre extrae gran beneficio; aquí, el monólogo sin fin, estéril, debilitador.

Por último, en las sociedades tradicionales, el duelo está rigurosamente codificado y funcionalizado. Los ifaluk de la Micronesia cesan súbitamente todo llanto, toda desolación, una vez que han terminado los funerales. Nada de eso ocurre entre nosotros, nadie está preparado para su papel de doliente, "en el que no se debe pensar por anticipado". De ahí la ansiedad (fuente de culpabilidad), la obsesión de cumplir mal con este papel. "Hay que hacer resaltar la contradicción que existe entre el fomento de la dependencia exclusiva y la ausencia de técnica de remplazo de las personas en el duelo; entre un sistema que favorece la ambivalencia, la hostilidad y la culpabilidad, y la falta de todo medio de expresión para estos movimientos afectivos en los ritos y funciones que se deben cumplir. A este respecto, muchas sociedades están mejor organizadas que la nuestra. "Las personas de duelo, dicen Volkart y Michael, son las víctimas involuntarias de nuestro sistema social imprevisor."³⁴

La muerte en la historia humana

La humanidad no ha dejado de reflexionar jamás sobre la muerte; en su origen (desde los mitos negro-africanos hasta la teología cristiana lo más frecuente es que se invoque la falta del hombre), en sus causas inmediatas, su significación, sus modalidades y consecuencias. Fue gran mérito de E. Morin³⁵ haber sabido trazar un vasto fresco diacrónico, articulado en tres tiempos.

Los hombres de las *sociedades arcaicas* fueron impresionados antes que nada, en el plano imaginario, por la contagiosidad de la muerte. Concibieron entonces una multiplicidad de ritos que frenan este contagio sugerido por la descomposición del cadáver, y también para favorecer el pasaje del difunto al mundo de los espíritus. Repug-

³⁴ J. Stoetzel, *La psychologie sociale*, Flammarion, 1963, p. 95. El autor subraya muy acertadamente que las emociones experimentadas durante el duelo en nuestra sociedad "no se explican ni por una simple prescripción social, ni simplemente por un comportamiento humano universal. Resultan de nuestra estructura social y cultural, actuando sobre nuestros sentimientos".

³⁵ *Op. cit.*, 1970.

nante, como en efecto les resultaba la idea de una muerte definitiva y total, la muerte sólo podía ser para ellos una muerte-renacimiento; incluso en ciertos casos una muerte maternal. De ahí que surge la idea de que los desaparecidos viven en otra parte su vida propia como vivientes.

Resumiendo a Frazer, escribía Valéry: "De la Melanesia a Madagascar, de Nigeria a Colombia, cada pueblo teme, evoca, alimenta, utiliza a sus difuntos; mantiene trato con ellos; les atribuyen un papel positivo en la vida, los soportan como parásitos, los acogen como huéspedes más o menos deseables, les confieren necesidades, intenciones, poderes" (Valéry, "Préface à la crainte des morts").

Los muertos, para ellos, no tienen nada de humanos desencarnados, de espíritus, como erróneamente se ha pretendido a menudo. Se trata más bien de dobles, o si se prefiere, de espectros que toman formas de fantasmas, que acostumbran a acompañar al vivo durante toda su existencia, poblando sus sueños, prolongándose en su sombra o en su aliento, hasta pudiendo convertirse en una parte de su cuerpo (el sexo, por ejemplo).

El *Ka* egipcio, el *genius* romano, el *Bephaim* hebreo, el *Frevoli* o *Fravashi* de las personas, son de hecho vivientes invisibles que aman y odian, protegen o se vengan; son siempre muy exigentes y hay que contar con ellos en forma permanente.

Vienen en seguida los hombres de las *sociedades metafísicas*. En este caso asistimos a una separación radical de vivos y muertos, mientras que en el interior del mundo de los muertos se establecerá una distinción entre los muertos anónimos y los grandes muertos (o muertos ancestrales), entre los cuales algunos alcanzarán el título de dioses. Es así como el hombre llega a concebir la existencia de "muertos no nacidos jamás" y de "vivientes jamás muertos". Los antepasados superiores se convierten de ese modo en dioses creadores, en inmortales. "Así se llega del doble al dios, pasando por el muerto-antepasado-dios, la divinidad potencial del muerto, pero a través de selecciones severas donde los muertos-antepasados y los muertos-jefes se separan de los otros muertos, los grandes antepasados se distinguen de los pequeños antepasados, y los dioses se destacan entre los grandes antepasados. En su desarrollo, la historia del Panteón divino será el reflejo de la historia humana. De la sociedad basada en las cosechas a las ciudades marítimas, de los clanes a los imperios, los dioses triunfantes, antiguos totems de los clanes vencedores, se convertirán en dueños del mundo. Seleccionado por la guerra y la victoria, producto de múltiples sincretismos sucesivos, el panteón unificado de los dioses, que agrupa a dioses-clientes y a dioses-feudales

alrededor de los grandes dioses, reflejarán la unificación social, así como sus conflictos reflejarán los conflictos humanos."

Desde ese momento, los dobles desaparecerán, mientras que la noción de espíritu alcanzará todo su sentido, así como la del alma. La verdadera inmortalidad (espíritu) reemplaza entonces la amortalidad (doble). Nacen las religiones de la salvación. Al morir, el alma abandona el cuerpo, evita a los demonios y llega al Paraíso. El ideal platónico, la búsqueda de salvación de los cristianos, la aspiración ascética al Nirvana o al Uno-Todo en los sistemas de pensamiento orientales, ilustran cabalmente esta tendencia, aunque sin agotarla.

Por último, la *época moderna* aporta una nueva visión. El hombre no se deja invadir por los espíritus (menos aún por los dobles) y deja de acordarle el menor crédito a los mitos o a los ritos. En nombre de la ciencia (como en Marx) o más simplemente quizás para desbordar su propia angustia (a la manera de Nietzsche), proclama solemnemente la muerte de Dios. Los progresos de las ciencias y de las técnicas, el desarrollo del espíritu crítico, la expansión del espíritu individualista y competitivo impuesto por un mundo donde la rentabilidad y el beneficio reemplazan a los antiguos valores, dejan solo al individuo. La salvación, si existe, no puede estar sino en él, así como la muerte es su muerte, que deberá afrontar sin la ayuda de Dios.

"A partir de la segunda mitad del siglo XIX, comienza una crisis de la muerte [...]. Si después de Kant y Hegel todo está 'dicho' con respecto a la muerte, todo lo que pueda decirse va a aparecerse a la conciencia en crisis como sin ninguna relación con la muerte misma. El concepto de muerte no es la muerte, y esto es lo terrible [...]. La muerte, que carcome su propio concepto, va entonces a corcomer a los otros conceptos, a socavar los puntos de apoyo del intelecto, a subvertir las verdades, a condenar a la conciencia al nihilismo. Va a corcomer a la vida misma, a liberar y exasperar angustias a menudo privadas de protección. En este desastre del pensamiento, en esta impotencia de la razón frente a la muerte, la individualidad va a jugar sus últimas cartas: tratará de conocer la muerte, no ya por la vía intelectual, sino olfateándola como un animal a fin de penetrar en su guarida; tratará de rechazarla recurriendo a las fuerzas más brutales de la vida. Este enfrentamiento pánico, en un clima de angustia, de neurosis, de nihilismo, aparecerá como una verdadera crisis de la individualidad ante la muerte. Pero esta crisis de la individualidad no puede ser abstraída de la crisis general del mundo contemporáneo. Si ella supera esta crisis, por sus implicaciones antropológicas, en cambio no puede superarse asimismo (suponiendo que hubiera "superación" posible del problema si no es en la superación

de la crisis." O bien la muerte será ignorada, rechazada, por estar fuera de la acción "de la energía práctica del hombre" y no tener la praxis revolucionaria nada que hacer con ella (Marx); o bien se la reconocerá como sin sentido, no como mi posibilidad, sino como la negación de mis posibilidades "la anulación siempre posible de mis posibilidades, que está fuera de mis posibilidades". Por otra parte, si debemos morir, "nuestra vida no tiene sentido porque sus problemas no reciben ninguna solución y porque la significación misma de los problemas queda indeterminada" (J. P. Sartre); o bien es en el acto de asumir nuestro ser-para-la-muerte donde encontraremos la autenticidad, porque la muerte expresa la estructura misma de la vida humana: "El Ser auténtico para la muerte, es decir la finitud de la temporalidad, es el fundamento oculto de la historicidad del hombre" (M. Heidegger). A menos que, detrás de los impulsos de muerte o del encuentro de Eros y Tanatos, acordemos una intención simbólica a todas nuestras fantasías que inspiran tanto nuestras obsesiones como nuestros comportamientos: el miedo a la muerte es en el fondo el de nuestra propia irreversibilidad en el tiempo (S. Freud).

Así, progresivamente, la muerte inteligida fue la que elaboró el sabio, luego el teólogo, hoy el filósofo. ¿Qué nos enseña este último?

La muerte inteligida

Filosofar ¿es aprender a bien vivir o a bien morir? ¿El hombre no es nada más que el ser-para-la-muerte o el ser-para-la-supervivencia? ¿La muerte se presenta como una privación ligada a nuestra imperfección (materialización, composición)? ¿Como el castigo que sigue a la falta (o el pecado condición de redención)? ¿Como la liberación que conduce a la Nada primordial (el Uno-Todo bramánico) o que revela por la vía de la angustia la esencia del Ser? ¿hay que ver en ella la Verdad primera o el Misterio insondable por excelencia? ¿hay que hablar de fracaso (se ha dicho que en ella "se identifica lo absoluto del fracaso subjetivo y lo absoluto del fracaso objetivo") o de renovación ontológica? ¿la muerte puede convertirse en objeto de especulación pura o sólo debe ser la experiencia inevitable y única del "morir"? Tales son quizás las principales preguntas que el hombre se ha planteado en el transcurso del tiempo.

De hecho, "el tema de la muerte se inserta a lo largo de la historia según una curva que va de fuera hacia dentro, de la filosofía a la fenomenología, de un problema analizado objetivamente a un drama vivido interiormente. Sin embargo, una convergencia de las dos vías

de aproximación no sería inútil para esclarecer un acontecimiento que escapará finalmente a todo esclarecimiento, puesto que se entra siempre solo en la muerte de uno, con todos los fuegos de la conciencia extinguidos. Las filosofías tradicionales, por habérseles hecho insoportable la angustia de lo desconocido, trataron de exorcizar su intensidad afectiva mediante una red de explicaciones míticas o racionales. En cambio, las filosofías modernas, de dominante fenomenológica, al encerrarse en la conciencia se identifican de tal modo con la angustia, que invalidan todo reparo objetivo válido frente a la razón. Es por esto que una aproximación filosófica abarcadora podría no perder nada de las experiencias de la historia, aun si con este propósito debe situarse dentro de una metafísica del ser. Esta metafísica, por otra parte, parece ser la única capaz de explicar la angustia de la muerte desafiando el riesgo trágico que aviva su fuego, y por esa vía descubrir una superación de la muerte".³⁶

En algún sentido se puede afirmar que la filosofía de hoy interpreta los problemas de la muerte como el lugar de un conflicto de ideas;³⁷ en efecto, se pueden presentar dos pensamientos antitéticos de la muerte, que tienen por resultado una modificación de la problemática romántica. La primera corriente se nos aparece fácilmente como una renovación de lo trágico que tiende al ateísmo: Hegel (pequeña y verdadera muerte), Freud (impulso de muerte), Lacan (muerte del padre y castración), Bataille (muerte y erotismo), Sartre ("se muere siempre por añadidura"), representan admirablemente esta posición. En cambio, la segunda tendencia procede más bien a una desinversión filosófica del problema de la muerte, ya por la reflexión ética ("El haber sido" tal como lo concibe el autor de *Traité des vertus*, VI. Jankelévitch), ya por el rodeo de una etnología militante (la muerte del lenguaje, el etnocidio en Lévi-Strauss o Jaulin). Sin duda las formas tradicionales de pensamiento subsisten, algo modificadas por el aporte fenomenológico (Husserl), personalista (Mounier, Maritain, Lacroix), existencial (el problema de *mi muerte*: Marcel, Jaspers, Kierkegaard); el problema de *la muerte del otro*: Landsberg) o por los datos de la ciencia (Rostand, Teilhard de Chardin). Pero no es cierto que ellas expresen la especificidad de nuestra época. Esto es tanto más verdad cuanto que las dos corrientes designadas antes son aproximadamente contemporáneas del periodo durante el cual la medicina de vanguardia, la que innova en transplantes de órganos y

³⁶ R. H. "Les interrogations philosophiques", *Encyclopaedia Universalis*, artículo "Muerte", p. 363.

³⁷ Sugestión de C. B. Clément.

en la utilización de procedimientos de reanimación, se halla confrontada a una nueva "definición" de la muerte: la figura de la muerte, por un lado, desaparece bajo su forma terrorífica, y por el otro, dispersada en una relativización creciente, se hace más acuciante.

Por otra parte, nos podríamos preguntar si la cuestión principal no será la siguiente: ¿cuál es la función de la noción de muerte en la construcción del pensamiento especulativo? O más exactamente, ¿por qué la muerte está constantemente presente en el discurso especulativo y por qué en este plano no es objeto de represión? F. Chatelet aventura una hipótesis, confirmada brillantemente por el análisis profundizado de Platón: si la filosofía sobredetermina a la muerte y subdetermina otras cuestiones empíricas de la misma importancia (como el trabajo o el sexo) "es porque tiene cuentas pendientes con la religión". Los pares o puestos muerte/inmortalidad, devenir/eternidad, finitud/infinitud, le permiten a la filosofía "utilizar lo empírico en su beneficio", confiscar la realidad del morir para conceptualizarla y erigirla en noción privilegiada. La ventaja que extrae de ello la especulación es evidente: el hecho de la muerte interpretado de ese modo "propone una imagen de ruptura ontológica, intelectual y efectiva que facilita la puesta en práctica de la operación de corte sin el cual el acceso al orden filosófico es indispensable", y entonces la muerte se convierte de algún modo en la imagen, o mejor aún en "el simulacro del corte ontológico". Pero en esto reside la gran debilidad del procedimiento, su "inconveniente" principal. Al operar de ese modo, la filosofía de estilo tradicional, "la del saber encerrado en un libro, presentada como institución incontestable y todopoderosa, se desenmascara". Ella muestra "únicamente su empirismo llano", fracasa cada vez que se trata de definir "lo que es empíricamente el después de la muerte biológica".

¿Hay que distinguir entonces entre los filósofos lúcidos para quienes no hay problemática de la muerte y los otros que se enredan en preguntas dudosas, por ejemplo sobre el par muerte-inmortalidad? La tradicional referencia a la muerte "¿no es la 'trampa exhibida', así como la no referencia al trabajo y al deseo sería la 'trampa oculta' que permitiría al orden especulativo constituirse como discurso del Estado?"³⁸

Representarse la muerte no es sólo vivirla en imagen, en nuestros sueños, obsesiones, impulsos, para desearla o temerla (*muerte fantasiada*), o para integrarla en un sistema filosófico (*muerte inteligida*); es también materializarla en frases, en formas, en colores, en sonidos.

³⁸ F. Chatelet, *La mort, Avantages, Inconvénients*. Texto inédito.

La muerte en imágenes

Sin ninguna duda, el tema de la muerte, del que ya vimos qué lugar tiene reservado en los medios de comunicación de masas se presta muy especialmente para una historia de los "síntomas culturales", para retomar la expresión de Panofsky.³⁹

De modos diferentes según los lugares y las épocas, la muerte ha inspirado siempre a los artistas: muy especialmente a poetas, escultores, pintores⁴⁰ y músicos, mientras que el cine o el teatro de hoy le deben varias de sus obras maestras. Ya se trate de idealización (se ha dicho que la obra de arte es un equilibrio fuera del tiempo), de purificación (se trata de exorcizar sus pulsiones de muerte o de liberarse de sus angustias), de presentificación (se busca hacer presentes en el pensamiento de los hombres las catástrofes o la muerte de los hombres ilustres), o solamente del arte por el arte (bella muerte, bella representación de la muerte), poco importa con tal de que la muerte pueda expresarse bajo todas las formas de la armonía: poseída (bella, solemne), buscada (sublime, dramática, trágica), perdida (cómica), incluso negada (falsedad).

Hablando de la estética de la muerte en una tesis destacable, M. Guiomar distinguió⁴¹ las *categorías inmediatas o naturales* que son "tributarias o traductoras de una simple conciencia más o menos profunda de una Muerte inevitable, reconocida como hecho biológico, o a lo sumo como abstracción invisible, sin compromiso metafísico" (lo Crepuscular, lo Fúnebre, lo Lúgubre, lo Insólito); las *categorías fantásticas del Más Allá* donde "esta conciencia que nos ha sido dada se enriquece con imágenes de la Muerte o de su dominio, cuando el autor se proyecta hacia ese Otro Mundo o transforma en hecho artístico las fantasías, figurativas o no, de su visión de la Muerte y de su dominio" (lo Macabro, lo Diabólico, Fantástico generalizado); en fin, las *categorías metafísicas (u ontológicas)* por las cuales "el autor traiciona en su comportamiento de viviente una visión del mundo presionada

³⁹ *Essais d'iconologie*, Gallimard, 1967.

⁴⁰ K. Raack, joven pintor alemán, expuso en París, en septiembre de 1973 (Bienal de los jóvenes, Museo de Arte Moderno), un rincón de un cementerio con cadáveres en putrefacción, piedras de tumbas destruidas y ruinosas entre hiedras y hongos venenosos.

⁴¹ *Principes d'une esthétique de la mort. Les modes de présence, les présences imaginaires, le seuil de l'Au-delà*, Corti, 1967, p. 11 y ss. Del mismo autor: *Les données immédiates d'une esthétique de l'Au-delà*, Bull. Société Thanato, 1-1971, C1-C2. Véase también G. y M. Vovelle, "La mort et l'Au-delà d'après les autels des âmes du Purgatoire, XVe-XVIIe siècles", *Annales* 6, noviembre-diciembre de 1969, pp. 1602-1634; J. Lambert, "Quelques représentations plastiques de thème de la mort", *Cah. du Luxembourg*, 25, pp. 29-36. Sobre la muerte barroca, véase M. Vovelle, *Mourir autrefois*, Gallimard-Julliard, 1974.

por lo que éste será, o al menos por su concepción del Más Allá o de las relaciones entre la Vida y la Muerte" (lo Demoniaco, lo Infernal, lo Apocalíptico).

Insistamos sobre lo fúnebre y lo macabro. Lo Fúnebre traduce probablemente nuestra obsesión inconsciente de la muerte. "En lo Fúnebre, la Muerte no es lo que rechaza la Diversión, ni la tentación morbosa de lo Lúgubre, ni el misterio que inflama a lo Insólito, ni lo horrible de la descomposición Macabra, ni aun una promesa apocalíptica de eternidad. Es el retorno aceptado a la tierra-madre que, al reintegrarnos al único dominio común a todo lo que vive, nos identifica con nuestra esencia." El *Momento pulvis* es fúnebre, y no macabro, porque es testimonio de la obligación natural, lógica del retorno. Lo Macabro difiere en este sentido porque "se considera no el reconocimiento de un ciclo continuo, sino por el contrario la expresión de una hiatos entre la perfección viviente y el cadáver o el esqueleto. No recorre el ciclo; lo quiebra. La tumba Balbiani, en el Louvre, mezcla en una misma obra "la ruptura de este ciclo en sus dos planos donde se oponen lo viviente y el cadáver descarnado. No explica; somete a nuestra razón ante un inexorable absurdo".⁴²

En cuanto a lo Macabro, él aparece como personificación de la Muerte. Sus modos de presencia son el crimen o acción macabra, la disolución o descomposición del cadáver, la danza de los muertos, la situación macabra o antagonismo de la Vida y la Muerte. Sin embargo, lo Macabro, en estrecha conexión con lo Maléfico, se percibe en una doble dirección que expresa la afinidad femenina de la Piedra y de la Mujer. En suma, se trata de reunir y de seguir "algunos sueños contemporáneos entre la imagen todavía *consciente, despierta*, de una Muerte macabra, o las figuraciones repulsivas, venidas de las edades y del Miedo colectivo hasta el *enclaustramiento* onírico en el *inconsciente* personal de las transmutaciones y transferencias poéticas, a través de una feminización que llamaríamos *hipnagónica*, para precisar así que para definir una Muerte deseada, o una Muerte deseosa del objeto mismo creado como Muerte que participa a la vez del sepultamiento psicológico nocturno y del sueño despierto".⁴³

Así, la estética de la muerte nos introduce en pleno corazón de este ámbito imaginario que, en una perspectiva diferente, el antropólogo encontrará necesariamente; y al igual que la antropología, la estética encuentra la dialéctica eterna de los intercambios Vida-Muerte, ani-

⁴² *Op. cit.*, 1967, pp. 157-158.

⁴³ P. Guimard, *un rêve de Pierre*: algunas máscaras vivas y materiales de la presencia de la muerte en nuestras obsesiones contemporáneas. Texto inédito.

mados por "el flujo y reflujo de la materia omnipresente de la que no se libera más", según la bella expresión de J. M. Le Clézio.⁴⁴

La muerte en representación

La obra de arte, particularmente las artes plásticas, ofrecen la muerte en espectáculo, ya sea con fines edificantes o de protesta,⁴⁵ ya con una finalidad lúdica. Pero son más especialmente los medios de comunicación de masas los que deben considerarse, teniendo en cuenta la extensión de su poder.

La muerte espectáculo no es un hecho nuevo: desde las arenas antiguas donde los cristianos padecían el martirio hasta los carretones de la Revolución francesa o las ejecuciones capitales de hoy hechas en público (Sudán, Irak), sin olvidar los actos de tauromaquia, los hombres han gustado siempre de asomarse a la muerte de los otros. La televisión permitió a millones de espectadores asistir al asesinato de Kennedy. "Nosotros fuimos telepresentes. Hemos teleasistido a la tragedia [...] Hemos teleparticipado en ella. Este espectáculo no fue solamente participación estética. El mundo político, o el mundo a secas estuvo presente también, implicado y perturbado por el asesinato. Pero hubo otra cosa más, y el elemento que cronológicamente apareció primero fue esta otra cosa: la muerte brutal de un prójimo."⁴⁶

⁴⁴ *L'extase matérielle*, Gallimard, 1971, pp. 28-29.

⁴⁵ Se recuerdan los yacentes, cerca de 2 mil, que aparecieron en el suelo, en París, una mañana de mayo de 1971, sobre los escalones del Sacre-Coeur, a lo largo del Père-Lachaise, del boulevard Blanqui, o en la Butte aux Cailles; esas presencias debían evocar los fusilamientos, los encierros, las masacres del pueblo francés durante la Comuna. "Se me había pedido que compusiera una pintura sobre la Comuna para una exposición en Bruselas. Fue entonces que, al estudiar el acontecimiento, descubrí su amplitud (la amplitud de posibilidades que revelaba y la magnitud de la masacre), y entonces comprendí que una pintura-pintura, puesta en su marco y en un lugar especializado, no podría expresar, por su naturaleza misma, esta explosión de vida, de muertes, sus ecos, su permanencia hoy mismo. Necesitaba la calle. Así como hubiera utilizado colores, utilicé la carga dramática de los lugares marcados por estos episodios trágicos de la lucha de clases; la sensibilización de la conciencia pública en esta semana del centenario de las masacres; en fin, la imagen del cadáver es la imagen multiplicada de los cadáveres (con su efecto realista, la gente andando por encima de ellos) reinserta en una realidad (el metro Charonne o el boulevard Blanqui, el día del aniversario de la Comuna), que gracias a una interacción entre todos los elementos elegidos, daría la percepción, la visión exacerbada de la inmensidad de la regresión", declaró el autor E. Pignon-Ernest (*Le Monde*, 21 de diciembre de 1973).

El mismo pintor dedicó una exposición en el Grand-Palais, en 1972, durante 12 días, a la memoria de los muertos por accidentes de trabajo.

⁴⁶ E. Morin, "Une télé-tragédie américaine: l'assassinat du Président Kennedy", *Communications*, 3, p. 77.

Junto a esta muerte real transmitida en/por imágenes (diremos que ella fue *imaginizada*), se sitúa la muerte *imaginada*: no terminaríamos nunca si tuviéramos que recordar todos los filmes⁴⁷ que, de cerca o de lejos, directa o indirectamente, han tomado a la muerte como tema. Su poder de sugestión no reside solamente en el sentimiento de presencia (imágenes de muertos, asesinatos, ritos), sino también en el hecho de que la muerte es mostrada a través de imágenes que son signos. Puede ser, en un marco suntuoso y fantástico, la irrupción extraña de un onirismo que no permite separar la realidad de la ficción (*Sleeping beauty* de Harris); o bien se expresa en un mundo desgarrado por múltiples escenas de canibalismo,⁴⁸ perpetradas por muertos-vivientes de rostros espantables (*La nuit des morts vivants* de G. Romero). O puede también "una ciudad que hormiguea de vida y que la muerte enmascara con su signo: máscaras negras, disfrazadas de estudiantes, establecimientos de pompas fúnebres, caras simiescas de viejos, cortejo negro detrás de un ataúd⁴⁹ en *Cléo de cinco a siete* (A. Varda). O puede ser también la rebelión en el umbral del horror o de la irrisión evocada por Buñuel: cadáver de un niño asesinado que es arrojado en el basural público (*Los olvidados*); caracoles que trepan por los muslos sangrantes de la niña violada (*Le journal d'une femme de chambre*); un chico que llora arrastrando un inmenso sudario sobre la ciudad pestífera (*Nazarín*). O es también un mundo de nieve, de lluvia, de borrasca o de fango, o un decorado donde triunfan ciertas formas (espiral, óvalo), donde siempre aparecen escaleras, relojes, espejos, donde se insiste en mostrar techos y fachadas, donde reinan la fiesta y la locura, la máscara y la mentira, y allí se asiste⁵⁰ a la triple decadencia, física (muerte de la carne), mental (declinación del espíritu) y social (descomposición del medio) en el cine barroco (Losey, Visconti, Ophüls). Es, por último, la explotación de la sangre, del sexo, de los impulsos agresivos (en Arrabal); o por el contrario, en esa tragedia de la lencería que es la extraordinaria *Gritos y susurros* de Bergman, la imagen de una piedad sublime y desgarradora: Ana la generosa acuna en sus brazos y le ofrece su

⁴⁷ Filmes de guerra, de violencia, de espanto o películas de tesis. Sabemos que el cine barroco (Losey, Visconti) le ha dado a la muerte un lugar preferente. Citemos también *Gritos y susurros* de Bergman, *Cléo de cinco a siete* de A. Varda, para hablar sólo de auténticas obras de arte. Existen, por supuesto, películas de intención científica o al menos que tratan de informar: *Cimetière dans la Falaise* (J. Rouch, sobre la muerte dogon) *La muerte vista por el artista* (Estados Unidos), *Funerales del Arzobispo Sergel Ochotenko, Primado de la Iglesia Ortodoxa de Australia* (Australia), *Las costumbres funerarias a través del mundo* (Estados Unidos).

⁴⁸ Especialmente en Pasolini (*Porcherie*) o en Arrabal (*Iré como un caballo loco*).

⁴⁹ J. Bourdin, *Téléciné*, ficha núm. 405.

⁵⁰ P. Pitiot, *Cinéma de mort, Esquisse d'un baroque cinématographique*, op. cit., 1972.

seno desnudo y pleno a Agnes, la joven muerte. Y se podrían multiplicar los ejemplos.⁵¹

Habría, pues, toda una semiología de la muerte que se podría intentar y que nos permitiría comprender bajo qué formas se ofrece al consumo la muerte-espectáculo. Habría que agregar todavía, junto a las imágenes plásticas o filmicas ya evocadas, las historietas (habría mucho que decir sobre Tarzán el inmortal o sobre las producciones erótico-necrófilas del tipo de *Ultratumba*,⁵² cuyo último número alcanzó un tiraje de 60 mil ejemplares), y por supuesto el teatro, la literatura novelística, la poesía.

Deben plantearse aquí diferentes preguntas. ¿En qué medida el espectador se identifica con tal o cual héroe? Es difícil pronunciarse, dado que no se ha intentado hasta ahora ninguna investigación sobre este punto. Lo cierto es que no se puede negar el poder de convicción de algunas imágenes. J. Rochereau, a propósito del filme de Cl. Lelouch, *La vie, l'amour, la mort*, subraya que al anunciarse el veredicto, "Se le cortará la cabeza", no se puede evitar el escalofrío: "Hay que convenir en que el efecto es prodigioso, sofocante, se siente la cuchilla sobre nuestra nuca [...] y nos decimos a nosotros mismos [...] 'esto puede ocurrirme mañana'".⁵³

¿O también, cuál es el efecto, especialmente entre los jóvenes, de las películas de guerra, de violencia, de asesinatos? ¿Hay que ver en ellas una incitación al crimen o un medio de expulsar una agresividad latente mediante ese exhibicionismo sadoomasoquista? ¿Se busca la evasión fuera de la trivialidad cotidiana, la insistencia que acaba dándole un sentido a nuestros propios pulsiones de muerte, la catarsis que nos libera de nuestras obsesiones, o una satisfacción puramente estética (es hermoso un hermoso crimen)? Habrá tantas respuestas como sujetos-espectadores, y esas respuestas estarán ligadas también a la naturaleza del espectáculo y al momento en que se consume. J. Potel ha caracterizado muy bien las ideas-fuerzas de la muerte-espectáculo. Es antes que nada un *espectáculo permanente*: cada día aporta su cuota de catástrofes, de crímenes y de guerras, de vidas en peligro, de anuncios de fallecimientos, sin contar los filmes que hablan de la muerte. No son elecciones las que faltan. A nosotros nos corresponde optar por el tema que más nos conviene: "estamos ante una abundante diversidad de mensajes mortuorios difundidos por todos los medios de comunicación de masa, donde uno elige el que

⁵¹ Véase por ejemplo, Ch. Zimmer, *Au cinéma. "Toi qui meurs": Lumière et Vie, La mort*, XIII, 1968, mayo-junio de 1964, pp. 17-28.

⁵² Editado por Elvifrance, París, XV.

⁵³ *La Croix*, 7 de febrero de 1969.

quiere. Se nos ofrece toda clase de muertes violentas individuales y colectivas; se nos describen todas las actitudes ante la muerte; se establecen lazos entre la muerte y el amor-pasión, el dinero, la política, la sexualidad, la risa, la felicidad, el miedo, la fiesta".⁵⁴

Además, este autoespectáculo que uno se monta según las circunstancias, sus gustos, su formación, *se consume tranquilamente*, de manera inofensiva, en condiciones, si no excelentes de *confort*, al menos de reposo, de no trabajo, en la casa de uno o en una sala oscura o durante un viaje aéreo. Curiosa y paradójica situación la de la familia cuyos miembros departen alegremente alrededor de una mesa bien provista, mientras que la pequeña pantalla muestra escenas atroces de la guerra de Vietnam o las imágenes desgarradoras de niños hambrientos en Biafra o en Calcuta.⁵⁵ Es que, después de todo, la muerte de los otros no nos atañe sino indirectamente;⁵⁶ el otro que muere (en lugar de nosotros, pero no necesariamente por nosotros) no es el "tú", sino el "él": "La muerte en tercera persona es la muerte en general, la muerte abstracta y anónima [...], un objeto como otro cualquiera, un objeto que puede describirse y analizarse [...] y que representa el colmo de la objetividad no trágica."⁵⁷

Hay que admitir que, *sumergida en la totalidad de los otros mensajes de orígenes tan diferentes, la imagen de la muerte pierde considerablemente su poder*. "La sobresaturación de informaciones e imágenes que amenaza al consumidor, de alguna manera lo anestesia. El consumo de mensajes de muerte lo afecta escasamente, y rara vez produce consecuencias prácticas."⁵⁸ Y si se da el caso de que quien mira la televisión se indigna ante las muertes trágicas que se le presentan, lo más probable es que las olvide no bien la imagen desaparezca.⁵⁹ En fin, un último rasgo que

⁵⁴ J. Potel, *Mort à voir, mort à vendre*, Desclée 1970, p. 151.

Esto nos remite a la noción de *muerte-juego* o de *juego (irrisorio)* con la muerte. En su filme *México-México*, F. Reichenbach nos recuerda que los indios "no tienen otro recurso contra su exterminación que jugar con la muerte. Si hay que reventar, al menos reventemos bromeando, diría Bernanos. El coqueteo con la muerte es siempre conmovedor, sobre todo si sonríe".

⁵⁵ "[...] El hecho cotidiano es consumido, no según el rito ceremonial de la tragedia, sino en la mesa, en el metro, con el café con leche. Los muertos cotidianos, por más que sean bien reales, al revés de los muertos de teatro que son simulados, están en definitiva más lejos del lector que los muertos shakespearianos del espectador" (E. Morin, *L'esprit du temps*, op. cit., p. 154).

⁵⁶ Sólo nos interesamos en la muerte de otro si lo amamos, así como nadie se interesa en su propia muerte si no se ama a sí mismo.

⁵⁷ V. Jankelévitch, *La mort*, Flammarion, 1966, pp. 22 y ss.

⁵⁸ J. Potel, p. 153.

⁵⁹ "Es que la calidad del espectáculo evita y emascula todas las consecuencias prácticas de la participación: no hay riesgo ni compromiso para el público, que está fuera de peligro, fuera del alcance." E. Morin, *Le cinéma ou l'homme imaginaire*, Gonthier, 1958, p. 79.

pone de manifiesto J. Potel: *las muertes que se ven, se consumen casi siempre colectivamente*. "Las experiencias ricas y miserables de los hombres ante la muerte, toda la gama de sentimientos y creencias humanas, se transforman en un espectáculo permanente y colectivo muy variado, pero inofensivo."⁶⁰ Es natural que una civilización que teme a la muerte y la dispensa con tanta facilidad, se alimente de ella de manera sadomasoquista (insistencia o catarsis), o la reduzca a una información que produce en cada espectador una curiosa mezcla de indignación, de satisfacción (se trata siempre de una muerte vivida o dada por poder) y de blanda indiferencia.

Esta importancia atribuida al papel nada desdeñable que en ellos juega la muerte, sirven por cierto para caracterizar a la civilización occidental. No solamente las muertes espectáculo que se dan en el África negra tradicional no son imaginadas, ni siquiera imaginizadas, sino *reales* y por lo tanto de otro orden (muerte por sacrificio; teatralidad imitada; experiencia de los funerales y ritos iniciáticos), sino que provienen de otra *intención* o finalidad (retorno simbólico a la violencia fundamental, técnicas para conjurar la tristeza o para negar la muerte de las que hablaremos más adelante).

En esta primera aproximación al morir, se nos presentan diferentes ideas-fuerzas. Por lo tanto, si todo el mundo muere, no todo el mundo muere a la misma edad ni a la misma manera, y al respecto se perfila una evolución que introduce profundos cambios en la humanidad de nuestros días.

Asimismo, en el transcurso de las edades, el morir ha suscitado numerosas representaciones, condiciones y actitudes diferentes; pero por debajo de esta diversidad aparece un rasgo común: aunque con una capacidad de abstracción desigual, la muerte siempre ha sido objeto de pensamiento, incluso de sistematización. Pero esta muerte "inteligida" no impide la muerte "imaginizada", que se proyecta bajo forma de productos artísticos, condicionados también ellos por el medio y el momento; y más particularmente en nuestros días, en que la muerte imaginada es el espectáculo de los espectáculos, el mensaje entre los mensajes.

Si hasta aquí hemos hablado de las variedades del morir, sólo lo hemos hecho en el plano de las variaciones de su condicionamiento en el espacio y en el tiempo.⁶¹ Pero existe otra pluralidad en el seno mismo del morir y de las maneras de vivirlo.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 154. Véase J. Truchet, *Note sur la mort spectacle dans la littérature française du XVII^e siècle*, *Topique* 11-12, 1973.

⁶¹ Según P. Aries existe una periodicidad en la muerte occidental. Desde el siglo VI al XII,

la muerte está domesticada, los difuntos son familiares, el hombre sigue siendo dueño de su muerte y ésta no interrumpe la continuidad del ser. Entre el siglo XII y el final del siglo XV predomina el amor visceral por las cosas, la voluntad de más y más ser, el sentido de la biografía, es la época de *la muerte del sí*. A partir del siglo XVI el difunto fascina, pero el cementerio abandona el centro de las ciudades, *la muerte es a la vez próxima y lejana, ruptura y continuidad. La muerte del otro*, que se rechaza patéticamente (duelo aparatoso, culto del cementerio), caracteriza al siglo XIX. Hoy *la muerte está invertida*, negación del duelo, rechazo de los difuntos, el hombre ya no es dueño de su muerte y recurre a los profesionales (pompas fúnebres, servicios tanatológicos) para organizar los diversos ritos (texto inédito).

VI. LOS ROSTROS DEL MORIR: MUERTE CONCEBIDA Y MUERTE VIVIDA

NO SOLAMENTE la muerte, sino también el morir es en plural, según cómo lo concebamos, según el tipo de experiencia que suscita siempre con referencia al medio sociocultural,¹ el morir presenta diferentes modalidades, donde participan criterios empíricos, jurídicos, morales o religiosos. Antes de examinar algunos aspectos de esa pluralidad que nos parecen esenciales, importa dar una mirada a los problemas de la muerte de los hombres y de los objetos.

LOS HOMBRES, LOS OBJETOS Y LA MUERTE

Las relaciones de los hombres y de los objetos confrontados con el morir pueden aprehenderse de diferentes maneras.

Antes que nada, la pérdida de un ser querido cambia frecuentemente la significación primaria de los objetos. Éstos se hacen más visibles, más palpables, a la vez irrisorios e incogruentes. "Es la revancha de los objetos, declara A. Philipe.² Carecen de vida propia, pero perduran." En cuanto a S. de Beauvoir³ cuando volvía en taxi

¹ De ahí las variaciones en el espacio, y también en el tiempo: "En la época tradicional, la muerte estaba en el centro de la vida, como el cementerio lo estaba en medio de la ciudad", dice Fourastié. Nada de eso ocurre hoy, se ha rechazado a los cementerios y a los difuntos fuera de las ciudades y de las preocupaciones cotidianas. Y sin embargo, los muertos obsesionan nuestro inconsciente más que nunca.

² *Le temps d'un soupir*, Julliard 1963, p. 114 y ss.

Transcribimos tres pasajes particularmente significativos.

- "Por no estar tú, ya no soporto el cielo gris, las lluvias de noviembre, las últimas hojas doradas, los árboles negros y desnudos donde antes veía un anuncio de la primavera. Huyo de los árboles y de los crepúsculos, tengo que esforzarme por mirar el sol y el claro de luna. Antes yo era ligero y grave, pero ahora me siento torpe; me arrastro en lugar de elevarme. Todo me cuesta", p. 60.

- "Fuera, el mundo continúa. Levanto las cortinas y reconozco la vida habitual de nuestra calle y de nuestro patio, pero no me llegan ya de la misma manera. Todo ha cambiado y tomado una significación nueva; las voces me molestan como si no las hubiese oído nunca, las risas me parecen provenir de otro mundo, y cada mañana el largo rechinar de los cubos de basura arrastrados sobre la acera resuena como la señal de una ejecución", pp. 113-114.

- ¿Qué hacer con todos los objetos ahora inútiles? ¿Quemarlos, guardarlos, darlos, arrojarlos al Sena? Quemarlos satisfaría el sentido de lo absoluto; guardarlos respondería a la tentación del momento. ¿Pero voy a convertirme en una mujer replegada sobre su pasado, consagrada a un culto estéril?", p. 146.

³ *Une mort très douce*, Gallimard, 1964, p. 111; véase también p. 103.

de la clínica donde su madre moría, quedó de pronto sorprendida ante "la lujosa arrogancia de un mundo donde la muerte no tiene lugar pero que está encerrada detrás de esa fachada, en el secreto grisáceo de las clínicas, de los hospitales y de los cuartos cerrados. Y yo no conocí otra verdad".

Entre los objetos, algunos llegan a tener un estatuto particular: los que han tocado de cerca al difunto. A veces se busca desembarazarse de ellos lo más rápido posible, ya sea para confirmar la desaparición del muerto y liberar la agresividad del sobreviviente a su respecto, ya porque la presencia del objeto subraya la ausencia dolorosa del ser amado. En las sociedades "arcaicas" es frecuente que esta desaparición/destrucción de las vestimentas y utensilios, incluso de la casa del difunto,⁴ sean el signo y la consecuencia de su carga excesiva de impureza, que se corresponde con la anomia de la muerte. Pero otras veces se conservan esos objetos celosamente (incluso piadosamente), y con una infinita ternura se puede llegar hasta el culto de las reliquias.⁵

"Es conocido, dice también S. de Beauvoir, el poder de los objetos. La vida se petrifica en ellos, más presente que en ninguno de sus instantes"; y más adelante concluye: "inútil pretender integrar la muerte a la vida y conducirse de manera racional frente a una cosa que no lo es: que cada uno se las arregle como pueda con la confusión de sus sentimientos."⁶

Puede existir, por lo tanto, un fetichismo de los objetos, los cuales en el caso extremo se convierten en signos, en potencias que sustituyen su utilidad inicial. Lo que el hombre encuentra en los objetos "no es la seguridad de sobrevivir, sino *vivir desde ahora continuamente el proceso de su existencia según un modo cíclico y controlado, y superar de esa manera, simbólicamente, esta existencia real cuyo acontecimiento irreversible se le escapa*".⁷ Es por esto que el depresivo reacciona mal frente al objeto perdido que lo abandona, y lo vive un poco como si fuera una manera de anulación de sí mismo.⁸ Pues el "*objeto es lo que nos permite*

⁴ El hecho es sistemático si se trata de una mala muerte. Así, todo lo que tocó el leproso es entregado a las llamas.

⁵ Véase P. Fedida, *La relique et le travail du deuil*, Nlle. Rev. de Psychanalyse, 2, Gallinard, 1970.

⁶ *Op. cit.*, 1964, pp. 140-141. Es también G. Brassens, cuando canta la nostalgia del hombre que se imagina cómo, después de muerto, su sucesor se pone sus pantuflas, fuma su pipa, se desliza entre sus sábanas en el lecho de su amada.

⁷ J. Baudrillard, *Le système des objets*, Denoël-Gonthier, 1968, pp. 116-117.

⁸ Entre los depresivos y los melancólicos, la pérdida del objeto, que se siente frecuentemente como una anulación del yo, equivale a una muerte. Véase por ejemplo el trabajo de S. Nacht y P. C. Racamier, "Les états dépressifs, étude psychanalytique", informe al 21 Congreso Int. de

vivir el duelo por nosotros mismos, en el sentido de que él figura nuestra propia muerte, pero superada (simbólicamente) por el hecho de que lo poseemos, por el hecho de que, al introyectarlo en un trabajo de duelo, es decir al integrarlo en una serie donde el objeto 'trabaja' continuamente para representar en un ciclo esta ausencia y su resurgimiento fuera de esta ausencia, resolvemos el acontecimiento angustioso de la ausencia y de la muerte real. Desde ese momento y gracias a los objetos, efectuamos en la vida cotidiana este trabajo de duelo sobre nosotros mismos, y esto nos permite vivir regresivamente, es verdad, pero vivir".⁹

También en esto una ancha fosa separa al hombre de las sociedades arcaicas del hombre occidental. Los dos, es cierto, captan en el objeto una "virtud"; el primero bajo la forma de ancestralidad, el segundo de modernidad técnica. En el primer caso, es la imagen del Padre como fuerza la que está cuestionada; en el segundo, es más bien la imagen del Padre como poder y valor. Recurrir a un talismán protector más poderoso y eficaz, equivale a buscar un libro raro o un objeto único. Cada uno lucha contra su muerte a su manera. En todo caso, el límite que rige en el África negra para la propiedad individual (que es más bien, con frecuencia, usufructo), acrecienta quizás el poder mágico del objeto "fetiche", pero disminuye ciertamente el número de los que lo poseen. De hecho, sólo el Occidente conoce este tipo de hombre particular que es el coleccionista, este hombre-muerto "que se sobrevive literalmente en una colección que desde esta vida lo proyecta indefinidamente más allá de la muerte, *integrando a la muerte misma en la serie y el ciclo* [. . .]; si cada objeto es por su función (práctica, cultural, social) la mediación de un *deseo*, es también, como un término más del juego sistemático que acabamos de describir, el exponente de un *deseo*. Y es éste el que hace moverse, sobre la cadena indefinida de los significantes, la repetición o sustitución indefinida de sí mismo a través de la muerte y más allá de ella. Y es en parte a través del mismo compromiso que, así como los sueños tienen por función asegurar la continuidad del dormir, los objetos aseguran la continuidad de la vida".¹⁰

Psychanalyse, Copenhague (1959), retomado (aumentado) por S. Nacht, La présence du psychanalyste, París, rui, 1963, cap. 9. "Estoy muerto", grita el Arpagón de Molière cuando comprueba que le han robado su cofre.

⁹ J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 117.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 117-118. Para mostrar en qué sentido la colección puede ser un juego con la muerte (una pasión), por lo tanto (simbólicamente) más fuerte que la muerte, el autor recuerda esta historia de Tristan Bernard. Un hombre coleccionaba niños: legítimos, ilegítimos, adoptivos, recogidos, bastardos. Un día los reunió en una fiesta. Alguien le dijo: "Pero le falta uno en

Sin insistir en el problema de la muerte de los objetos (destrucción/desgaste), hay que decir algunas palabras sobre las pulsiones súbitas que acometen por ejemplo a ciertos coleccionistas a menudo iconoclastas.¹¹ Si les falta una pieza a su colección, imposible de encontrar o de pagar; si otro posee objetos más bellos y sobre todo más raros que desvalorizan por lo tanto sus propias posesiones; si una decepción particularmente traumática los golpea, entonces estos hombres buscan en la destrucción de su colección el sustitutivo de su propia aniquilación. Hay en ello una especie de autólisis "ante la imposibilidad de circunscribir la muerte", según la expresión de J. Baudrillard.¹² Y cabe preguntarse si el furor de los destructores de ídolos (nosotros conocimos en el África negra a misioneros que quemaban los objetos del culto animista para implantar el cristianismo y "dar muerte al hombre viejo" —algunos más avisados, pero no menos vándalos, los vendían a los museos de Europa), no se emparenta en algo con el desequilibrio del duque de la Meilleraye cuando destruía a hachazos las estatuas que había heredado de la sobrina de Mazarino, porque estaban desnudas.

¿Y qué pensar del gusto por los objetos que tocaron de cerca al muerto?: cráneos,¹³ cuerdas de ahorcado,¹⁴ armas que sirvieron para el crimen. ¿Fascinación? ¿Exorcismo? También es difícil pronunciarse sobre esto. De lo que no hay duda es de que en tales comportamientos la pulsión de muerte aparece sistemáticamente. A la inversa, el respeto excesivo por el objeto al que se le priva de su función (difunto él también en sentido etimológico) quizá está emparentado con un regusto por la muerte, que obsesiona al esquizofrénico.¹⁵

su colección." "¿Cuál?" "El niño póstumo". Entonces el coleccionista impenitente embaraza a su mujer y se suicida.

¹¹ Véase M. Rheims, *op. cit.*, 1963.

¹² J. Baudrillard, *op. cit.*, 1968, p. 119.

¹³ Cierta epileptólogo célebre poseía en su despacho de Marsella una extraordinaria colección de cráneos naturales, pintados, grabados, modelados, así como también de cabezas reducidas.

¹⁴ "Hay quien colecciona, como sir Thomas de Tynwhitt, cuerdas de ahorcados. Tenía en su colección la que sirvió para colgar a sir Thomas Blunt que, bajo el reinado del monarca de Inglaterra Enrique IV, fue condenado al suplicio de los traidores, es decir a ser colgado sin llegar a la muerte, y entonces, aún vivo, se le arrancaban las entrañas y se las quemaba. Una noticia biográfica acompañaba a cada cuerda de esta colección." M. Rheims, *op. cit.*, p. 49.

¹⁵ El objeto conservado, que no sirve para nada más que para existir, puede considerarse como un objeto muerto. Por ejemplo, para ciertas amas de casa, es la mesa del comedor en la que no se come jamás, y que a lo sumo se la deja ver entornando la puerta. Esa mesa no es más que el pretexto estúpido para quitarle el polvo o lustrarla de vez en cuando.

LAS FORMAS DEL MORIR

La pluralidad de las formas concebidas del morir hace intervenir de distinta manera a la pura reflexión teórica, al contenido de ciertas experiencias, incluso a las creencias populares. Lo que se impone con más frecuencia es la referencia a la duración, al valor, a la legalidad, a lo imaginario o a lo simbólico. Dos ejes temáticos reclamarán nuestra atención: el acto de morir y su sentido. Por ahora sólo examinaremos el primero.¹⁶

No agregaremos nada a propósito de las relaciones individuo/especie –o más bien individuo mortal/especie inmortal–, que ya examinamos al hablar de la muerte biológica o de la muerte en el animal. La individuación excesiva –a pesar de los hechos de socialización inevitable, sólo tendría lugar a nivel del lenguaje– explica, según dijimos, la obsesión y el rechazo dramático de la muerte en el hombre occidental mientras que lo contrario se produce en el negro africano.

Sin embargo, la distinción público privado merecería algunas reflexiones. ¿Dónde se muere? ¿Solo o delante de quién? No hay muertes públicas (Pucheu exclamó frente al pelotón de ejecución: “Imbéciles, muero por ustedes”). Se ha dicho que en el siglo XVII era más fácil morir noblemente por cuanto se moría en público. “Yo he visto, escribía Montaigne, a varios que iban a morir y eran asediados por todo ese tumulto. El gentío los ahoga.” Y él tenía una opinión diferente:¹⁷ “Vivamos y riarnos entre los nuestros, ya que vamos a morir y padecer entre desconocidos”; pues para él, morir es “un acto de un solo personaje”.

Es este drama de la presencia/ausencia que fue expresado en imágenes de rara intensidad en la película de Bergman *Gritos y susurros*, y en la de M. Pialat, *La gueule ouverte*. Es verdad que se puede morir solo aunque se esté delante de otros; como también es posible morir rico de presencias/recuerdos en la soledad.

Verdadera muerte o pseudomuerte

Esta dicotomía se plantea en términos reales en el mundo occidental únicamente con referencia a los distintos tipos de coma; inútil insistir

¹⁶ El problema del sentido del morir será tratado en la tercera parte. Véase I. Lepp, *La mort et ses mythes*, Grasset, 1966, cap. V.

¹⁷ En una perspectiva algo diferente, es el caso de J. P. Sartre: “Con mi muerte, la mirada del otro me fija en el pasado, me transforma en objeto, me cosifica de alguna manera. Por lo tanto, vale más morir solo.”

en ello.¹⁸ Por otra parte, a pesar de ciertas expresiones tranquilizadoras ("duerme", "reposa"), sabemos muy bien distinguir la muerte del sueño. Ciertamente, el sueño comparte con la muerte el hecho de ser una especie de *anulación de la conciencia*; y el durmiente puede también soñar que muere, o que está muerto a la manera del "soñar despierto" de ciertos enfermos mentales.¹⁹ Pero científicamente, el electroencefalograma capta la diferencia entre los dos estados. Subjetivamente, sabemos que nos quedan otros despertares y otros sueños por vivir.

En cuanto al orgasmo, llamado a menudo "la muerte pequeña", para ser muerte verdadera le falta "la vivencia escatológica". "El sujeto lo sabe, y esta convicción hace que la anulación sea aceptable o descabale, con su retorno próximo a la vida de vigilia y al dinamismo personal. Sólo la convicción de lo irreversible proporciona la dimensión auténtica de la muerte."²⁰ Queda, por supuesto, el juego de la muerte que se simula, fuente de procedimientos teatrales bien conocidos (véase *Volpone*, la pieza de Ben Jonson que hizo ilustre Dullin), de los que ha usado y abusado el teatro de *boulevard* con fines lúdicos o cómicos.

En cambio, en el caso del África negra, por ejemplo, la distinción puede parecer más sutil. Aquí la muerte se aproxima a la enfermedad mental, a ciertas formas de la posesión, del desvanecimiento y del sueño. Entre los ndembu (Zambia), la muerte se define a la vez como cambio de estatuto social y del modo de existencia: "Jamás se aparece como una aniquilación —el término *ku-fwa* designa también 'el desvanecimiento', y muchas veces, cuando volvían en sí, los ndembu me declaraban que habían estado 'muertos' y que el trata-

¹⁸ Es sólo de una manera metafórica como podemos hablar de muerte tratándose de los viejos del asilo, de los reclusos de por vida en las prisiones u hospicios, y con más razón de los condenados a muerte que esperan su ejecución. Más bien habría que hablar aquí de muerte por etapas o de muerte social.

¹⁹ El estudio del sueño en sus relaciones con la muerte (soñar con la muerte, sentido otorgado por el grupo al soñar con muertos, sueño y premonición de la muerte) no se ha emprendido jamás de manera sistemática. D. Cooper (*Mort de la famille*, Seuil, 1972) nos da un ejemplo curioso: "Un hombre, médico de profesión, soñó que le explicaba la anatomía de la cabeza a estudiantes de medicina. En el sueño, se cortó su propia cabeza, la colocó en el suelo, la cortó en dos —las mucosidades caían de sus narinas. Entonces explicó minuciosamente la configuración de su cerebro (su espíritu), con una fascinación y una impresión de comprensión total. Luego, con toda calma y como jugando, le pegó un puntapié a su cabeza y se sumergió más en su muerte, volviendo a ver la totalidad de su vida ya consumada" (p. 131). Véase R. Caillois, G. E. von Grunebaum, *Le rêve et les sociétés humaines*, Gallimard 1967. Véase también B. Kilborne, *Symboles oniriques et modèles culturels. Le rêve et son interprétation au Maroc*, 3er. ciclo, Paris, 1974.

²⁰ J. Guillaumin "Origine et développement du sentiment de la mort", en *La mort et l'homme du XX siècle*, Spes, 1965, p. 76.

miento de curandero (*chimbuki*) los había devuelto a la vida. Quizás la expresión que más se aproxima a este sentido ndembu es 'tener un síncope'. La muerte es un 'síncope', un periodo de impotencia y pasividad entre dos estados de vida."²¹

Por otra parte, mientras que el principio vital (el *nyamá* de los dogon y de los bambara en Mali) está ligado de manera muy estrecha al cuerpo durante la existencia normal del sujeto viviente, las almas, particularmente las almas ligeras (almas-pájaros de los antropólogos, sombras, dobles), pueden escaparse —por la boca, las narinas, las orejas, los cabellos—, ya sea durante el adormecimiento o el dormir (de ahí la actividad de los sueños, incluso del ensueño), ya bajo influencia de un *shock*, de un traumatismo psíquico o de la acción maléfica del brujo (de ahí el desvanecimiento, la enfermedad mental, la sustitución de almas extrañas a las almas personales; por ejemplo los *tonga* de África del sur viven temiendo ser poseídos por las almas de sus vecinos y enemigos, especialmente los zulúes).

El desvanecimiento, el dormir, la catalepsia pueden simular ciertos caracteres de la muerte; como ésta, proceden de una huida del alma o de varias almas (sólo el principio vital, que permanece, explica por qué el cuerpo sigue respirando y estando cálido); como la muerte, ellos son estados anómicos (separación del grupo), al igual que la enfermedad mental, que singularizan y afectan al individuo, y por lo tanto a su apariencia; como la muerte, suscitan por parte de los allegados —excepción hecha esta vez del sueño— actitudes de defensa y de reintegración del individuo al seno del grupo (conducta de maternidad, de aseguramiento, sentimiento de urgencia).

Un caso particular nos lo ofrece la pesadilla. Tomemos el ejemplo de los hausa (Níger), descrito por J. Rouch. "La pesadilla significa que el *biya* (alma) ha encontrado algo terrorífico: el riesgo es muy grande, porque el *biya*, espantado, puede no regresar. En la pesadilla, ciertas fuerzas del mal, los *tyarkaw*, comedores de *biya*, las almas de mujeres muertas en el parto, los fantasmas de hombres muertos por accidente o asesinato, pueden apoderarse de los *biya* que encuentre: el durmiente, aterrorizado, se despertará sin alma, y al cabo de algunos días morirá."²² También aquí encontramos este poder de evasión hacia lo imaginario, imputable menos al sincretismo de las nociones que a la preocupación por asegurar al yo y al grupo: la

²¹ Véase V. W. Turner, "La classification des couleurs dans le rituel ndembu", en E. Bradbury, C. Geertz, *Essais d'anthropologie religieuse*, Gallimard, 1972, p. 83. Sobre las relaciones muerte-sueño-catalepsia en el pensamiento oriental, véase por ejemplo Larre, "La vie et la mort dans Tchouang Tseu", *Ethnopsychologie*, I., marzo de 1972, p. 59 y ss.

²² *La religion et la magie des Songhay*, PUF, 1960, p. 26.

pluralidad de los elementos constitutivos de la persona (almas, fuerza vital o soplo vital, principios reencarnados) facilita esa participación.

Esto no significa que el negro africano ignore la muerte verdadera. Los buma del Zaire distinguen el *ogpa nsila* (morir de verdad) del *ogka-ibu* (morir para la suerte = tener mala suerte), y también, contrariamente a los *ndembu*, del *ogpa nki* (síncope). El signo de la muerte verdadera, según ellos, es el *muziem mumatina* (el soplo está cortado), que precede al *okwak muziem* (sacar el aliento = respirar con dificultad).

La muerte dada y la muerte que se da

Hemos hablado largamente del hacer morir (muerte/dada/recibida), a propósito de las pulsiones de muerte. Pero claro que también el hombre se da la muerte (u ordena que se le dé). Suicidio y homicidio ¿están ligados? ¿Hay que admitir con Stekel que "no hay suicida que no haya deseado la muerte de alguien"?²³ ¿O que hay allí, como piensan Morselli y Ferri, "dos efectos de una misma causa, que se expresa tanto bajo una forma como bajo la otra, sin que se puedan asumir una y otra a la vez", de modo que el suicidio sería de alguna manera "un homicidio transformado y atenuado"?²⁴ ¿Pero hay que situar en el mismo plano el suicidio propiamente dicho (egoísta o anómico al decir de Durkheim) y el suicidio altruista o sacrificio?²⁵ Parecería que no. Muchos son los problemas antropológicos impor-

²³ Véase también S. Freud, "Deuil et mélancolie", en *Métapsychologie*, N. R. F., 1968. Sin embargo, recordemos con Menninger que el suicidio está incluido en el instinto de autodestrucción. El acto del suicidio contiene, desde el punto de vista psicológico: el deseo de matar, un deseo de ser matado y un deseo de morir, estableciéndose lazos profundos entre la autoagresividad y la heteroagresividad, que no son más, que dos aspectos de un mismo problema.

²⁴ Véase M. Halbwachs, *Les causes du suicide*, Alcan, 1930, pp. 295-318. Hasta el final del siglo XVIII no se hablaba de suicidio sino de homicidio de sí mismo, lo que quería significar que había habido allí un crimen. Hoy, el suicidio no es un delito penal, y la tentativa de suicidio no está castigada por la ley. Sin embargo, la mutilación voluntaria es castigada por el Código de Justicia Militar de 1965 (artículos 398 a 400), el aborto es todavía reprimido por el código penal, aún si es cometido por la mujer sobre sí misma. La provocación y la ayuda al suicida no merecen ninguna sanción; pero se puede ser acusado (delito de omisión, artículo 63) por prescindencia culpable si se tenía conocimiento de un proyecto de suicidio, y con mayor razón en presencia de una tentativa.

²⁵ E. Durkheim, *Le suicide, étude de sociologie*, Alcan, 1977. Véase también M. Gorceix y M. Zimbacca, *Étude sur le suicide*, Masson, 1968. N. N., *Suicide et mass media*, Masson, 1972.

Hay muchas maneras de darse muerte: matarse, hacerse matar voluntariamente, dejarse matar, dejarse morir (rechazar cuidados o alimentos), sin hablar de los instrumentos utilizados: armas de fuego, armas blancas (hara-kiri), ahorcamiento, ahogamiento, asfixia, veneno, abrirse las venas, precipitarse en el vacío, provocar un accidente de automóvil.

tantes que se plantean: la existencia de suicidios colectivos, donde la imitación y la presión social desempeñan un papel capital; el aumento del índice consumado de tentativas de suicidios (histéricos) y de suicidios (melancólicos) en las sociedades industriales;²⁶ el hecho de que entre las tentativas²⁷ haya sobre todo adolescentes y mujeres, y que los suicidios logrados sean especialmente de hombres y adultos maduros; o también que el máximo de suicidios se manifieste durante los meses en que los días son más largos (fiesta de la vida, insostenible para gentes deprimidas o durante crisis económicas (el peligro que afecta al grupo es entonces introyectado), mientras que en invierno o durante las guerras los suicidios son raros (el peligro es exógeno, extraño al grupo; y hay que defender a éste); el hecho de que el suicidio de los adolescentes quiera ser antes que nada una protesta contra el grupo y sus valores; en fin, que la gente no se suicida de la misma manera según a qué clase social pertenezca y qué profesión ejerza (los artistas sólo rara vez se hacen saltar la tapa de los sesos; cierto efebo inglés bien conocido prefirió dispararse un balazo en el ano), incluso según las edades²⁸ o el sexo.²⁹

Esto significa que estamos en presencia de un problema de rara complejidad, de múltiples facetas. De hecho no puede colocarse en el mismo plano al *suicidio prepuberal*, ligado a la depresión, a la hipermotividad (sin dejar de lado la herencia o la conducta parental), el *suicidio del adolescente*, que es menos desaparición del yo físico que del

²⁶ He aquí las cifras referentes a Francia: 1900-1914, 8 a 9 000 suicidios/año; 1914-1918, 4 600 a 5 000; 1919-1939, 8 a 9 000; 1940-1945, 4 200 a 4 500; 1946-1959, 8 a 8 500; 1960-1966, 6 a 7 000.

²⁷ Dr. J. Furtos, *La scène sociale de la mort. Pour une introduction à l'approche pragmatique des tentatives de suicide*, Tesis, Lyon, 1974.

²⁸ Los porcentajes de suicidios crecen con la edad (las tentativas y los suicidios propiamente dichos son excepcionales antes de los 15 años) y alcanzan un máximo en las edades superiores (y no a los 40-50 años como las cifras absolutas inducirían a creer).

²⁹ Siempre en Francia, entre 1960 y 1970 hubo 2 373-2 813 suicidadas/año contra 5 880/6 377 suicidas. (Es verdad que las mujeres fallan en su intento con más frecuencia). Las convicciones religiosas más profundas, el mayor apego a la familia, un poder de resignación y de resistencia ante el sufrimiento también mayores, tales son los argumentos invocados con frecuencia para explicar un nivel de suicidios más bajo en la mujer. Se habla también del pudor, que le haría resistirse a la idea de ser expuesta en la morgue. Se recuerda que una epidemia de suicidios entre las mujeres de Mileto fue detenida mediante una ordenanza que estipulaba que cada mujer que se diera muerte, sería expuesta desnuda en la plaza pública. Pero más convincente parece el argumento de que las mujeres "se cuidan más que los hombres del prestigio que tendrán después de muertas frente a la sociedad: a) más que los hombres, ellas buscan procedimientos que no deformen ni afeen su físico: ingieren veneno, se ahogan, se asfixian con gas, se cortan las venas, etc.; b) más que los hombres, las mujeres dejan cartas y papeles explicando las buenas razones que tuvieron para atentar contra sí mismas". C. R. Fuentes, *Rev. Inter. de Police criminelle*, 1961, pp. 144-149.

personaje social, menos agresión contra sí mismo que reacción de negación con respecto al grupo; el *suicidio de la edad madura*, que proviene de causas biológicas (alcoholismo, enfermedades) o de causas sociales (fracaso afectivo o económico); por último, el *suicidio del viejo*, ligado con frecuencia a la sensación de vacío, al sentimiento de inutilidad y abandono, a la desesperación de la mediocridad orgánica o social.

Todavía habría que hacer otras distinciones: los suicidas que le dicen "no" a la vida de los que le dicen "sí", quizás frecuentes; o los suicidas que aparecen como tales y los que disfrazan su acto bajo formas de accidentes (es el caso de aquel americano que, después de haber contratado un seguro de vida, tomó el avión donde había colocado una bomba); aquellos que se suprimen a sí mismos y los que se matan por interpósita persona (un hombre demasiado cobarde para matarse, asesina a alguien para ser juzgado y ejecutado por su crimen; o el desesperado que se las arregla para que lo mate un desconocido que ha encontrado en un banco cualquiera, como en la *Historia del zoológico* de E. Albee). Incluso están los *suicidios-mensajes* (el de Y. Pallach, los de los bonzos durante la guerra de Vietnam), los *suicidios-acción* (los kamikazes ³⁰ en la última guerra), los *suicidios-huida* o *evasión* de motivaciones bien diferentes (el desdichado que se siente aniquilado por la existencia, el que quiere evitar verse en la picota pública: P. Laval; el que desea terminar con la degradación biológica y el "horror insuperable" que le inspira el mundo: H. de Montherlant); los *suicidios-estrategias* (el luchador que quiere escapar a la tortura por temor a confesar, como en la pieza de J. P. Sartre *Muertos sin sepultura*); los (*seudo*)-*suicidios publicitarios* (la *starlett* desconocida que quiere llamar la atención sobre ella, etcétera).

A. Fabre-Luce ha mostrado acabadamente las diferencias entre la muerte de Sócrates —evasión, heroísmo, publicidad, autosatisfacción—³¹ y la muerte de Cristo. Como Sócrates, Jesús va conscientemente al encuentro de su destino; podría evitarlo, pero lo acepta. Pero no hay en él ninguna actitud de provocación; por el contrario, Jesús declara que su reino no es de este mundo, que es preciso pagarle el tributo a los romanos y darle al César lo que le pertenece. A diferencia de Sócrates, Jesús no se ve a sí mismo como cómplice de sus verdugos, sino como víctima de su maquinación. "Sacrifiquemos un gallo a Esculapio", dice Sócrates, que *quiere* morir. "Padre, aparta

³⁰ Suicidio sacrificio, donde la teatralidad se une al coraje, antes de partir, se reunían en un banquete. Vestidos de blanco, color de duelo, se despojan de sus bienes terrestres. Y en el momento de subir al avión, se les entregaba una urna blanca destinada a recoger sus cenizas.

³¹ *Op. cit.*, 1966, p. 149.

de mí este cáliz", exclama Cristo precisamente porque sabe que *debe* morir. "Estamos muy lejos del orgullo socrático, en el dominio de la pura transparencia: el Agente se inmola a su Misión."

Se podrían señalar también otras distinciones, especialmente entre el *suicidio fallido auténtico* (Drieu La Rochelle lo intentó tres veces, por lo tanto quería morir) y el que no es más que un pedido de auxilio (no hay reincidencia en el suicida que no llega a suicidarse). Quizás, después de todo, el suicidio es también un remedio para el suicidio, R. Crevel declaró que "la obsesión del suicidio es el mejor remedio contra el suicidio"; y Cioran apuntó "sin la idea del suicidio, ¡hace rato que me habría matado!".

El África negra nos propone también una pluralidad de intenciones o de expresiones suicidas, pero en una perspectiva cultural diferente. Se puede hablar acá de suicidio activo, activo/pasivo y pasivo. El *suicidio activo* supone una participación directa inmediatamente eficaz del sujeto que se da la muerte. Pueden verse aquí dos aspectos. Antes que nada el suicidio egoísta:³² es la consecuencia de una situación donde el yo, equivocadamente o con razón, se siente desasosegado, desdichado, maltrecho, socialmente desvalorizado; humillaciones, acusaciones graves —de brujería especialmente—, deudas, impotencia o esterilidad, querellas importantes, no adaptación a un género de vida nuevo (especialmente en el medio urbano), persecución ligado a una conversión al cristianismo o al islam (casi únicamente en el medio rural tradicional), resumen las principales líneas de conducta suicidógena que hemos encontrado.

Luego está el suicidio-venganza o suicidio ofensivo —el *samsonic-suicide* de los anglosajones—, que M. D. Jeffreys³³ encontró en Uganda y que también nosotros encontramos entre los ashanti (Gana, Costa de Marfil) y los diola (Senegal). El sujeto se da la muerte no sólo para molestar y crearles problemas a los sobrevivientes (pena causada por la desaparición del ser querido; eventual acu-

³² Recordemos que para E. Durkheim (*Le suicide, étude de sociologie*, Alcan, 1897), el suicidio califica al acto por el cual un individuo se da muerte voluntariamente. El suicidio es llamado *altruista* cuando el sujeto renuncia a la vida por espíritu de entrega a la colectividad; el suicidio *anómico* resulta de una desorganización parcial o un debilitamiento de las reglas colectivas; y en cuanto al suicidio *egoísta*, es aquel que implica el culto exagerado del yo. Recordemos que para Durkheim, la frecuencia de los suicidios varía en razón inversa al grado de integración de la sociedad religiosa, doméstica y política. Es así que los protestantes se dan muerte más a menudo que los católicos, los solteros que los casados, los matrimonios sin niños que los que los tienen.

³³ M. D. Jeffreys, *Samsonic-suicide, or suicide of revenge among Africans*, *African studies*, Londres, septiembre de 1967. En P. Bohannan (ed.), *African homicide and suicide*, Princeton Univer. Press, 1960.

sación de brujería a los allegados, seguida de sanciones a veces penosas), sino también para perjudicarlos con más fuerza: manes que rondan por el poblado y persiguen a sus habitantes (conocimos una "reina" animista diola en Casamance -Senegal- que amenazó con darse muerte a fin de "venir todas las noches a hacerles cosquillas en los pies a sus súbditos" que no se mostraban bastante generosos en sus dones), o difuntos que se reencarnan varias veces para morir en seguida, lo que constituye un hecho infamante a la vez que doloroso para su familia, y ello va a veces acompañado de vivas amenazas por parte de sus allegados (la anomia libera siempre corrientes de impurezas temibles para el espíritu de los negro-africanos).

El suicidio *activo/pasivo* implica a la vez una decisión voluntaria del sujeto que quiere morir (eventualmente se deja morir de hambre) y la cooperación de sus allegados, que acceden tanto más voluntariamente a sus deseos cuanto que comprueban que son conformes a las costumbres. Este suicidio mitad egoísta mitad altruista que, contrariamente al suicidio egoísta, no implica muerte violenta, caracteriza ante todo el comportamiento de los viejos (entre los diola, por ejemplo), quienes hartos de vivir, y habiendo cumplido ya su misión acá abajo se sienten inútiles y desean ardientemente ir a encontrarse con sus antepasados y eventualmente reencarnarse.

Una forma hoy desaparecida de este suicidio activo/pasivo, pero esta vez con muerte violenta, se aplicaba al guerrero que durante el combate quedaba inutilizado por una herida. Por temor a caer vivo en manos de los enemigos, se exponía voluntariamente a sus golpes, o les pedía a sus compañeros que lo ultimaran. Así evitaba, no solamente la vergüenza de ser apresado, sino que se aseguraba que sus antepasados lo acogerían favorablemente, al tiempo que los sobrevivientes celebrarían su memoria. En este aspecto, la oblación se fundaba en un interés bien entendido.

Por último, el *suicidio pasivo*, que podría corresponder culturalmente a un suicidio/homicidio, nos remite a lo imaginario, a igual título que el suicidio místico de regeneración. El sujeto declina (tanto por inhibición o bloqueo como por decisión voluntaria) porque considera que está ya en vías de morir:³⁴ es "víctima" de un agente

³⁴ Es lo que nosotros hemos llamado a falta de un término mejor, la muerte por instancias (muerte-que-se-va-haciendo). Aparentemente, el hombre afectado parece normal. Y sin embargo, quizás ya ha perdido una de sus almas, o un fragmento de principio vital. A menudo lo sabe y es allí donde se sitúa el suicidio pasivo del que hemos hablado. Pero lo más corriente es que no lo sepa. Entre los seres del Senegal, el *konopaf* (un vivo ya muerto) y hombre con plazo, pero que lo sabe, trata a menudo de arrastrar consigo a otras personas por celos, por amor o por venganza. Si fracasa, tiene que anticipar la hora del desenlace fatal, se suicida.

extraño, casi siempre invisible, que por maleficio, mala suerte o brujería (se dice que el brujo "devora" al doble, o principio vital, o alma: es la fantasía de devoración de los psicoanalistas), o también por posesión (el espíritu que posee "monta" a su víctima; en el Níger se dice de las mujeres poseídas que son las "yeguas de Dios"), lo impulsa inexorablemente a dejarse morir.

Dos motivos opuestos pueden señalarse para explicar la actitud del agente destructor. Por una parte el odio, la venganza; así los gisu de Uganda piensan que el suicidio es siempre provocado por los malos espíritus que obligan a su víctima a darse muerte, mientras que en casi toda el África negra este comportamiento suicida está bajo la dependencia de los brujos devoradores del alma. Pero también puede ser por amor; entre los wolof y los lebu del Senegal, se da el caso de que el Rab (genio ancestral), que ama a tal o cual de sus sucesores, "viene a habitarlo" y lo incita así a reunirse con él en el más allá (que es a menudo otro acá-abajo). La persona poseída se vuelve anoréxica, se niega a participar en la vida cotidiana y termina aceptando dejar el mundo de los vivos.³⁵

Pero aquí cabe preguntarse si esta actitud (patológica a los ojos de los occidentales) debe incluirse en el rubro de los suicidios, de acuerdo con la óptica específicamente negro-africana. Según que le formulemos la pregunta a sujetos "tradicionales" o ya incorporadas a la modernidad (aculturación de las ciudades), la respuesta puede ser francamente negativa (primer caso) o positiva (segundo caso).

Lo que impresiona también al antropólogo africanista, si dejamos de lado los suicidios sacrificios, es la debilidad de los índices de autoeliminación con respecto a las cifras europeas (desde 2,3 para el Eire hasta 24/100.000 en Dinamarca, con un promedio de 17). Para

³⁵ Encontramos aquí los fenómenos de tanatomanía, de los que ya hemos hablado. M. Mauss (*Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1950, p. 313 y ss. La tanatomanía recuerda, según dijimos, los "casos de muerte provocada brutalmente, de una manera elemental, en numerosos individuos, muy sencillamente porque saben o creen (lo que es la misma cosa) que van a morir [...]. Sin embargo, es claro que si el individuo está enfermo y cree que va a morir, aún si la enfermedad es causada, según él, por brujería de otro o por un pecado propio (por comisión o por omisión), se puede sostener que es la idea de la enfermedad la que constituye el medio-causa del razonamiento consciente o subconsciente. Consideramos por lo tanto solamente los casos en que el sujeto que muere no se cree o no se sabe enfermo, y piensa sólo que está próximo a la muerte por causas colectivas precisas. Este estado coincide generalmente con una ruptura de la comunión con las potencias y cosas sagradas, sea por magia, sea por pecado, cuya presencia normalmente lo sostiene. Entonces la conciencia es invadida enteramente por ideas y sentimientos de origen colectivo, y que no traducen ninguna perturbación física. El análisis no llega a aprehender ningún elemento de voluntad, de opción, o aún de idealización voluntaria por parte del paciente, ni siquiera de perturbación mental individual, fuera de la sugestión colectiva misma. Este individuo se cree encantado o se cree en falta, y muere por esta razón."

el periodo 1960-1965, tenemos: Zambia, 0,93; Uganda y Kenia, 0,91; Nigeria, 0,90; Costa de Marfil, Dhomey, Gana, 0,84; Tanzania y Gabón, 0,80; Senegal y Mali, 0,78. Las dificultades de investigación y la repugnancia relativa a "hablar de estas cosas" no bastan para explicar cifras tan bajas. Lo que distingue al mundo negro-africano es una sociedad que integra al individuo, que vela por él en los momentos críticos de su existencia (ritos de pasaje); que toma a su cargo su enfermedad, particularmente sus perturbaciones psíquicas; que multiplica los medios de fomentar la salud valiéndose de conductas tranquilizadoras o de instituciones que aseguran el equilibrio (parentesco en broma, fiestas numerosas); que ve en la persona un ser que debe estar en participación con los otros hombres, los animales y la naturaleza, rasgos y hechos que el Occidente desconoce.

Las consecuencias de esta situación se imponen claramente. Los analistas y psiquiatras subrayan unánimemente y sin reticencias que en el África negra, ya se trate de psicosis o de neurosis, son raros, si es que no faltan por completo, los temas de la indignidad, de la incapacidad, de la autoacusación, de la culpabilidad. Es probablemente la casi inexistencia de síndromes melancólicos (lo que no impide que aparezcan estados depresivos verdaderos,³⁶ interpretados casi siempre en términos de agresividades invertidas, o de delirios persecutorios) lo que explicaría el número poco elevado de suicidios. Sin que se lo pueda afirmar con rigor (se trata de hipótesis muy plausibles, probablemente en vías de confirmación), la excepcionalidad de los síndromes melancólicos puede ser atribuida a un cierto número de rasgos específicos de los sistemas socioculturales negro-africanos. La rigurosa inserción del individuo en una red estrecha de grupos (familia amplia, linaje, clan, etnia, asociaciones diversas, clases por edad) restringe las inclinaciones a la individuación, al aislamiento y por lo tanto la tendencia a la melancolía.

Desde un punto de vista no ya sociológico o psicosociológico, sino más bien psicoanalítico, la escasa frecuencia de regresiones pregenitales de tipo oral (tan numerosas por el contrario en la melancolía) ligada probablemente a la intensidad, duración y especificidad de las

³⁶ Esta adhesión al grupo explica por qué la mayoría de los suicidios tienen por causa el honor: deudas, impotencia sexual denunciada públicamente, ser injuriado delante de testigos, ser encontrado en flagrante delito de mentira ante sus suegros. He aquí dos historias reveladoras: una joven casada se baña en el río. Se pone a conversar con un manatí, el príncipe de las aguas, y no se da cuenta de que su suegra atraviesa el río en piragua y la ve desnuda. Cuando lo advierte, se suicida ahogándose. Un toucouleur que no tiene cómo pagar al poeta-músicobrujo que públicamente canta sus alabanzas, se cuelga al instante; según otra versión, se corta una oreja y se la ofrece a su acreedor, etcétera.

relaciones madre-hijo, así como la ausencia de un super-yo interiorizado (la moral africana proviene más de la heteronomía que de la autonomía, de la regla que del deseo o la aspiración, de la presión que del impulso, de la vergüenza que de la culpabilidad), justifican sin duda la posibilidad de la depresión/persecución, pero constituyen una barrera eficaz contra la tendencia a la melancolía.³⁷

En fin, en el plano fenomenológico y cultural aparecen dos hechos que obran en el mismo sentido y de manera muy eficaz. Antes que nada, la noción de un marco espacial hecho de correspondencias y participaciones, en el seno del cual el hombre está perfectamente situado, que sólo raramente le es extraño gracias a los mensajes que de él recibe y que sabe interpretar: el universo negro-africano es un tejido de significados, no lo olvidemos.³⁸ Y más todavía la concepción particular de la organización del tiempo, donde el presente ampliado está henchido del pasado y grávido de futuro, donde la duración lineal, explosiva, bordea al tiempo circular tejido de repeticiones y justifica el recurso al mito eterno. Tiempo necesariamente en plural; tiempo de los hombres, de las mujeres, de los dioses; tiempo mítico y tiempos históricos, tiempos cósmicos y tiempos sociales; y al que fácilmente se lo puede poner entre paréntesis (el filme de J. Rouch sobre el emperador de los Mosi,³⁹ donde los ritos invertidos que caracterizan a las fiestas del interregno lo demuestran expresamente). En una palabra, la falta de individuación,⁴⁰ los límites de un super-yo perfectamente diferenciado e interiorizado, una solidaridad, mediante el linaje o el poblado, aseguradora y atenta, hacen que el negro africano viva mucho menos sus propios dramas y que esté bien

³⁷ Véase sobre este punto M. Diop, P. Martino, H. Collomb, *Signification et valeur de la persécution dans les cultures africaines*, Congreso de Psiquiatría y de Neurología en Lengua Francesa, Marsella, 1964; H. Collomb y Zwingelstein, *Psychiatria in Africa, Clinical and social psychiatry and the problems of mental health in Africa*, Vancouver, 1964; *Depressive states in an African community*, First Pan African Conference, Abeokuta (Nigeria), 1964; M. C. y Ed. Ortigues, *Oedipe africain*, Plon, 1966.

³⁸ L. V. Thomas, R. Luneau, *Les religions d'Afrique noire*, Denoël, Fayard, 1968; *Anthropologie des religions négro-africaines*, Larousse, 1974.

³⁹ La llegada del gobernador interrumpe la ceremonia ritual del viernes. Cuando el gobernador se marcha, el emperador vuelve a vestir sus ropas oficiales y reinicia la ceremonia en el punto exacto donde la había dejado.

⁴⁰ Esta falta de individuación no nos autoriza en absoluto a reducir la persona al personaje, y con mayor razón a la máscara. El poseer un nombre secreto, que preserva la intimidad del yo y protege una parte de su libertad, el carácter relativamente único de cada sujeto en la confluencia de un juego complejo de elementos (almas, dobles, principios vitales, nombres), la promisión social codificada por la iniciación, la determinación de las funciones y de los estatutos, la importancia del origen (étnico, de casta) hacen impensable una reducción semejante.

resguardado socialmente para resistir a la depresión de tipo melancólico, y por lo tanto para escapar a la fascinación del suicidio.⁴¹

Muerte real o muerte imaginaria ⁴²

Este "o" es sobre todo inclusivo en las sociedades tradicionales del tipo negro-africano. Junto a la muerte biológica o real se encuentra la muerte representada ritualmente. Esta muerte simulada -habría que hablar aquí de engaño más bien que de simulación, por más que ésta pueda existir- reviste a menudo un carácter teatral.

En Dahomey, por ejemplo, durante ciertos ritos vaudu,⁴³ asistimos a un juego sagrado, más o menos consciente y rigurosamente codificado, que culmina en un estado de embotamiento y de trance o en un sueño profundo y una rigidez cadavérica, que producen la ilusión de una muerte auténtica. Y en ciertos casos es seguido por ritos que recuerdan realmente a funerales.

La muerte, en la medida en que implica prueba y viaje, purificación y sublimación, puede considerarse como una iniciación. Inversamente, la iniciación comporta siempre un morir seguido de una resurrección, ritualmente jugados y representados colectivamente. Tal como lo subraya G. Balandier, la iniciación se aparece como una institución que permite morir simbólicamente para renacer luego, o mejor para nacer a una especie de plenitud. "La iniciación es la desaparición, no del viejo, sino de un ser que tenía poca existencia y poca consistencia, a fin de dejarle lugar a un ser realizado en toda su plenitud. Plenitud física, pues la iniciación da acceso en general a la vida sexual y a la posibilidad de casarse; plenitud social, pues la ini-

⁴¹ En Occidente, por el contrario, el suicidio anónimo se debe a la dislocación anárquica de la sociedad (el individuo está angustiado, inseguro, no puede aferrarse a nada); el suicidio egoísta resulta de los excesos de la individualización, o si se quiere de la falta de solidaridad del individuo insuficientemente integrado al grupo.

⁴² Nosotros introducimos la siguiente distinción:

Imaginario lato sensu	{	<i>Imaginario stricto-sensu</i> : apariencia, imagen sensible, fantasía individual;
		<i>Simbólica en sentido lacaniano</i> : mundo del lenguaje y del deseo ligado a la ley del Padre;
		<i>Imaginal</i> : ritual simbólico y operatorio, propio del grupo con referencia a las fantasías colectivas (mitos).

Volveremos *in extenso* sobre este punto en la cuarta parte.

⁴³ A pesar de ciertas reservas, véase el filme de J. L. Magneron, *Vaudou*. El "cadáver" transportado en un sudario blanco no presenta en realidad ninguna rigidez cadavérica, como lo muestra el filme, está más bien desarticulado, lo que es normal puesto que "la muerte" acaba de producirse.

ciación con frecuencia supone el ingreso a la ciudadanía y constituye una especie de aprendizaje de la sociedad y de sus leyes; acceso también a la plenitud ritual, pues sin la iniciación no se dispone de los conocimientos que permiten integrarse a la vida religiosa."⁴⁴

Es lo que llamamos, precisamente, muerte simbólica. Así, la iniciación serer (Senegal), reproduce claramente el esquema muerte-resurrección. La muerte es simbolizada por el entierro de los iniciados en el *Mam*, símbolo de la tribu, de su pasado, de sus tradiciones y de su incesante movimiento de vida y muerte. El rito ancestral se desarrolla en general desde la noche del domingo hasta el lunes, momento sagrado para los serer. Los futuros iniciados ignoran lo que les espera. Detrás de la cerca del *ndut*, lugar donde residen los iniciados, los *selbe*, sus vigilantes, preparan una tienda móvil de dos a tres metros de alto, enteramente recubierta para ocultar al que va a moverla. Es el *Mam*. Un segundo *selbe* se colocará junto al *Mam* y hará vibrar un látigo que emitirá un silbido terrorífico. Los iniciados cantan hasta medianoche para prepararse a revivir. De pronto, se hace oír un silbido estridente. En el poblado cunde el terror. Nadie se atreve a salir. Los muchachos se alinean a una cierta distancia del *Mam*, junto a los poetas-músicos-brujos y los ancianos, que les dan valor. El *Mam* es espantable visto de noche con su movimiento de balanceo y el grito que emite. El primer iniciado es conducido por su *selbe* junto al *Mam*, y allí desaparece. Transcurre un cierto tiempo. Después estalla la noticia: *Mam adudán* ("Mam se lo devoró"). Los tambores cambian de ritmo. Los neófitos suplican: *vor*; alguno grita: *vusi, Mam* ("protégelo Mam"). Todos comprenden que el iniciado está en manos de *Mam*, que representa a la divinidad en la tierra, el absoluto, el influjo social. Uno después de otro, los iniciados son llamados junto al *Mam*, y sepultados y ocultos un poco más lejos. Por último todos se vuelven a encontrar detrás de un árbol, pero su pavor es tal que creen estar realmente aniquilados. Es entonces que estalla, después del mensaje de muerte, el mensaje de alegría: *Mam a vusa den* ("Mam los ha protegido"). Los iniciados vuelven a la vida. Se les felicita, se les canta. El *ndut* ha terminado.

⁴⁴ "Vie, mort et civilisation", en *Maîtriser la vie?*, Desclée de Brouwer, 1972, p. 81.

Véase también L. V. Thomas, "L'être et le paraître", en *Fantasme et formation*, 3, Dunod, 1973, pp. 103-139. El hecho iniciático debió tener un alcance universal. Ya Apuleyo (*Las Metamorfosis*, XI, 21) decía en el siglo II, a propósito de la iniciación en los misterios de Isis: "El acto mismo de la iniciación figura una muerte voluntaria y una salvación obtenida por la gracia. Los mortales que, llegados al término de la existencia, traspone el umbral donde termina la luz, y siempre que se le pueda confinar sin temor los augustos secretos de la religión, son atraídos hacia la diosa, quien de alguna manera los hace renacer por efecto de su providencia, y les abre un camino nuevo al darles, la vida."

El segundo rito va a simbolizar lo que el primero ha realizado: es el *abogdah*, el baño ritual, en las primeras horas del lunes, sobre un hormiguero. El *abogdah* es la purificación de las máculas morales de su vida pasada. Toda la ceniza que se ha puesto en sus caras en señal de duelo, todas las impurezas de sus cuerpos, son cuidadosamente limpiadas. El retorno al poblado, donde los parientes y amigos aguardan a los iniciados, es triunfal. Llevan a menudo nuevos nombres y vestidos nuevos, casi siempre blancos, símbolos de su pureza. A veces simulan no reconocer a los miembros de su familia. ¿Acaso no acaban de nacer desde el punto de vista social? ⁴⁵ Así, por intermedio de la acción simbólica y de la repetición ritual, vamos de lo dado a lo actuado, de lo biológico a lo social. La *muerte real* es padecida, individual e individualizadora (imaginaria, pues ella versa sobre la apariencia); por el contrario, la *muerte simbólica* es colectiva, comunizadora (por ello hablaremos acá, no de lo imaginario, sino de lo "imaginal"). Con aquélla quedamos del lado de la naturaleza; con ésta nos introducimos en pleno corazón de lo cultural.

Además, el *nacimiento biológico*, que no alcanzará su sentido social verdadero hasta que se presente el niño a todo el poblado, se le dé nombre y sobre todo se lo inicie, conduce tarde o temprano, y necesariamente, a la muerte física, mientras que la *muerte iniciática*, más bien masculina que uterina, siempre colectiva y colectivizadora, permite al grupo, ritual y por tanto simbólicamente, regenerarse por el renacimiento socialmente representado: esta vez los hombres pueden "dar a luz"; ⁴⁶ la ambivalencia de la mujer se expresa por traer al mundo niños no acabados, hijos no circuncisos, hijas no excisadas.

⁴⁵ Véase H. Gravrand, "Rites et vie en société chez les Serer", *Afrique Documents*, Dakar 52, 1960. Con respecto a dar muerte (ritual y simbólica) a los hijos en el Kuba del Zaire, consúltese L. de Heusch, *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Gallimard, 1972, pp. 138-140.

También nosotros hemos descrito el caso de los diola del Senegal: L. V. Thomas, *Cinq essais sur la mort négro-africaine*, Dakar, 1968. Entre los bedik (Senegal), el día de la iniciación, los jóvenes se aprestan a morir para renacer: cuando sean sepultados simbólicamente, el cuello que es una parte del cuerpo que contiene elementos importantes constitutivos de la persona, será cortado y remplazado. La participación del cuerpo es extraordinaria a juzgar por las modificaciones vegetativas. La iniciación se vive frecuentemente como una muerte, incluso por el grupo, que llora al que no está más. En la escuela de la selva, el joven iniciado volverá a aprender los actos elementales de la existencia, puesto que acaba de nacer.

La enfermedad y la terapéutica son también muertes simbólicas y renacimientos. El enfermo, y particularmente el enfermo mental, es aquel que ha tenido el privilegio de conocer una nueva existencia y que por esta experiencia se ha enriquecido hasta el punto de poseer un nuevo saber y el poder terapéutico. Muchas técnicas terapéuticas tradicionales incluyen una "muerte" del enfermo que es sepultado realmente (es el caso del ndoep de los wolof y de los lebu en Senegal). Véase L. V. Thomas, *Anthropologie religieuse négro-africaine*, Larousse, 1974.

⁴⁶ Véase L. V. Thomas, *L'être et le paraître*, op. cit., 1973.

Entonces es el hombre quien confiere la completud y se hace auténticamente procreador. Esto se podría resumir en el cuadro que sigue, y es un rasgo perteneciente a la casi totalidad de las sociedades negro-africanas:⁴⁷

<i>Individuo</i>	<i>Comunidad</i>
Nacimiento biológico (uterino) —————> Muerte iniciática (ritual)	
Muerte biológica (retorno a la tierra madre) <----- Renacimiento iniciático (ritual)	
- hecho padecido	- rito instituido
- dominio de lo imaginario (la muerte opera sobre la apariencia individual)	- dominio de lo "imaginal" (los juegos simbólicos permiten al grupo oponerse al aspecto disolvente de la muerte)
<i>Naturaleza</i>	<i>Cultura</i>

Se aprecia de este modo la importancia de los medios concebidos y puestos en práctica por la sociedad negro-africana, a fin de mantener su unidad y su permanencia. Si en el caso de la muerte real (física), el individuo (aparencia) es pasivo, se declara vencido, en la muerte simbólica el grupo (realidad auténtica) experimenta su poder de autoengendramiento. Es por la virtud del símbolo o del comportamiento utópico (lo ideal, lo "imaginal") y por la conducta comunal (unión comunitaria) que el negro escapa parcialmente a la naturalidad de su condición, es decir a la inevitabilidad de la muerte biológica.

Ritos semejantes se aplican a las jóvenes. Así, durante la iniciación en el culto de la posesión (*bori* de las mujeres *hausa* en el Níger), dos veces por día la aspirante toma fumigaciones hechas de cortezas diversas y de excrementos de elefante: allí encontramos el tema de la muerte del cuerpo (comido por los gusanos) y del nacimiento de un cuerpo nuevo después de las últimas pruebas, digno por fin de recibir a los dioses. Después de siete días de retiro, de penitencia, de aprendizaje, se dará a la iniciada sus *iskohi*, divinidades que presiden los destinos humanos y las actividades fundamentales. El último día,

⁴⁷ Recordemos en efecto algunos rasgos de las civilizaciones negro-africanas: en ellos, la acumulación de bienes (homocentrismo y homomorfismo cosmológicos) prevalece sobre la acumulación de bienes (economía de escasez); son más ricos en signos y en símbolos que en objetos, y los objetos son a su vez —al igual que la naturaleza toda— tejidos de signos y de símbolos; por último, parecen más preocupados, para emplear la expresión de G. Balandier, "por el sentido de la empresa colectiva que por la potencia de la colectividad". Un clima semejante tenía que ser propicio a la eclosión y desarrollo de la muerte simbólica, de la que el hombre es el epicentro y que constituye la empresa colectiva por excelencia.

el músico degüella a un pollo sobre un termitero, la sangre corre por los orificios, mientras que las entrañas se atan a los tobillos de la *amarya* (iniciada). Ésta salta con los pies juntos por encima del animal sacrificado, símbolo de su cuerpo anterior, del que la joven ha aprendido a desprenderse durante los siete días de iniciación.⁴⁸

Otro aspecto de la muerte simbólica, menos espectacular, se refiere a las técnicas del duelo. Los que asisten a los funerales de un miembro de la comunidad deben morir con el difunto. Así, entre los buma del Zaire, las mujeres lavan sus vestiduras y ruedan en el polvo para adoptar el color de los muertos (arcilla). El anciano del poblado proclama el duelo: "¡Nadie debe comer, nadie debe trabajar!" Los pobladores imitan de ese modo al muerto, que no trabajará y no comerá más. Además, todos deben dormir fuera, como el muerto, que yace delante de la casa mortuoria. Estas prácticas, así como la reclusión del duelo, ayudan a los individuos y a los grupos a luchar contra los efectos disolventes de la muerte, y a obtener los buenos oficios del difunto. Esta concepción colectiva no le impide al ser individual expresarse o desarrollarse. En efecto, el individuo, inserto en una cultura donde lo primero es la estructura del sistema simbólico encuentra secundariamente una autonomía conceptual en la fluctuación del vínculo entre lo simbolizador y lo simbolizado, impregnado de lo imaginario, que J. Lacan definió como una relación con la imagen del otro, determinada fundamentalmente por las relaciones narcisistas⁴⁹ que mantiene el individuo consigo mismo: el otro es estructurado en términos de semejanza, de homeomorfismo y toda imagen mental de la realidad se convierte en un "espejismo".

¿Qué acontece, mientras, en la civilización occidental? En ella no encontramos nada que recuerde a los ritos de muerte simbólica, seguida de resurrección. Ni siquiera la muerte de Cristo renovada en el sacrificio de la misa; tampoco el rito de la primera comunión, que sabemos cómo va perdiendo vitalidad y que ya no corresponde a nada que pudiera recordar una iniciación verdadera.⁵⁰

⁴⁸ J. Monfuga-Nicolás, *Ambivalence et culte de possession*, Anthropos, 1972.

⁴⁹ "Amor erigido en imagen de sí mismo", que estructura lo que Lacan designó con el nombre de estadio del espejo: nosotros sólo podríamos alcanzar nuestra unidad a través de la imagen de otro, que sería precisamente uno mismo.

Recordemos que el tema del espejo en relación con la muerte aparece nítidamente en el cine barroco (Losey, Visconti, M. Ophüls). Señalemos también el caso de *Orfeo* de J. Cocteau: "Los espejos son las puertas a través de las cuales la muerte va y viene. Mírese en un espejo y verá cómo trabaja la muerte", dice Cegeste. Y atravesando espejos (o puertas-espejos) es como Cegeste, Orfeo, Berenice y la Muerte encuentran el mundo del más allá.

⁵⁰ La muerte histórica de Cristo fue real y no figurada, querida por la víctima y no padecida por ella; la resurrección no fue para Jesús una promoción, un cambio de personalidad, sino

No debemos situarnos, pues, en el plano del rito orquestado por el grupo y concebido como una negación de la muerte si no más bien en el de las profundidades del psiquismo. Lo que el Occidente había perdido, el psicoanálisis lo restituyó, aunque esquematizado, empobrecido, individualizado. La muerte imaginaria y la muerte simbólica no tienen ya el mismo sentido: "Si la primera desempeña la función de una máscara, de una palabra vacía alrededor de la muerte que guarda su secreto, la segunda está ligada a una Palabra, la del Padre muerto que funda la ley y el Deseo. Ella le da un sentido a la vida, a esta vida de la que nos dijo Freud: 'Si quieres soportar la vida, debes estar dispuesto a aceptar la muerte'." ⁵¹

La muerte imaginaria es la muerte imaginada, la del otro, por supuesto, ya que la nuestra escapa a nuestra mirada: "La idea de nuestra propia muerte es impensable. El pensamiento de que no seremos más, no puede ser pensado. Lo que se imagina o fantasea lo es alrededor de este impensable." ⁵² Ignoramos todo lo referente a nuestra muerte —como a nuestro nacimiento—, el lugar, la hora, el cómo y el porqué. Todavía el nacimiento nos remite al deseo de los padres, ¿pero la muerte?

"El sujeto entra en el juego en tanto que muere. No hay sujeto del origen, así como no lo hay de la muerte. Como lo formula un joven paranoico: 'La muerte es terrible porque no se sabe', y porque no se sabe que se está muerto. El escenario primitivo es el lugar o el tiempo no reconocible, desconocible de la Nada donde se origina el Sujeto; de esta Nada que no puede decirse, de este 'antes' sordo a todo secreto, del que lo propio es no ser poseído por nadie." ⁵³

La muerte imaginaria es por lo tanto el modelo de todas las muertes actuales, pasadas o posibles, pero un modelo que es la negación de todo verdadero modelo, porque esta nada no dice nada, se contenta con ser la nada, o si se prefiere, la falta. Por el contrario, la muerte simbólica le da un sentido a la vida a través de la Palabra del padre muerto "que funda la filiación mediante la ley que su muerte introduce. A partir de esta muerte, simbólica 'muerte del padre', se

una reintegración más profundizada al grupo. En cuanto a la misa, ella nos conduce, con la comunión, a la fantasía de la incorporación canibálica, como veremos más adelante.

⁵¹ G. Guérin, G. Raimbault, "Mort imaginaire et Mort symbolique", en *Psychologie médicale et Sciences humaines appliquées à la santé*, 1970, T. 2, núm. 3, p. 64. S. Freud, "Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort", en *Essais de Psychanalyse*, Payot, 1948, p. 250.

⁵² G. Guérin, R. Raimbault, p. 61. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 552.

⁵³ G. Guérin, G. Raimbault, *op. cit.*, p. 63.

La muerte es terrible porque no se sabe, y porque no se sabe que se está muerto. J. Lacan, *op. cit.*, p. 552.

hace posible el acceso a lo simbólico, a la palabra".⁵⁴ El Padre muerto funda la coherencia, tanto del sujeto como de su discurso. Es sobre este fondo de negatividad activa, la ausencia/presencia del Padre muerto, que se funda el deseo del hijo o de la hija, pues la ausencia esta vez es nombrada, la ignorancia es reconocida desde ahora como tal.

"El acceso a la palabra y al deseo sólo se hace posible cuando ya no hay que dominar o seducir a la muerte, cuando ésta se ha convertido en la Ley. Asesinar, suicidarse, ser asesinado, son tentativas de dominarla, el ardid de darle un rostro, una finalidad, un fundamento, de preguntarle por su función o su servicio. No se muere ni para, ni contra, ni siquiera por 'nada'. Simbólica, la muerte es la Ley, el único amo. Llegar a lo simbólico es reconocer lo imaginario como tal, *develarlo como mistificación*." ⁵⁵ Esta interpretación lacaniana nos permite así encontrar el lugar destinado a lo imaginario (*stricto sensu*) y más aún a lo simbólico, a los cuales la muerte remite necesariamente. Ella aspira a pertenecer al orden de lo verdadero, pero sólo llega a la conciencia de escasos especialistas del psicoanálisis; para los demás es vivencia-confusa, no necesariamente operante.

El negro africano también ve en el Padre al genitor, al rival edipiano y al legislador (el representante de los antepasados = la Ley), pero esta vez es el grupo quien toma a su cargo la organización de sus fantasías mediante el mito y el rito. La palabra, la de los antepasados, organiza los deseos individuales e imagina comportamientos sociales de los que el hombre de Occidente está desprovisto por completo.

También se trata de saber de qué muerte se habla, "si la que lleva la vida, o la que se la lleva", se pregunta Lacan.⁵⁶ La muerte simbólica que confiere un sentido a la vida es la "que se la lleva"; pero sería falso agregar "pues nada existe si no es sobre un supuesto fondo de ausencia".⁵⁷ Por el contrario, en África es la omnipresencia simbólica de la totalidad de los antepasados la que desempeña un papel preponderante; y el rito vivido, es decir inscrito en las actitudes, los ritmos, los cantos, las pruebas por las que se atraviesa, tiene efectos psicosociales particularmente eficaces.

Podría mencionarse otro aspecto de la muerte imaginaria (*strictu sensu*), diferente a la muerte simbólica (imaginaria a segundo grado),

⁵⁴ G. Guérin, G. Raimbault, p. 63.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ J. Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 810.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 392.

a propósito del sueño del que ya hemos hablado,⁵⁸ y más todavía del uso de la droga. "Un hombre que tomó LSD, pasó en el transcurso de este 'viaje' por una experiencia completa de crucifixión. En un momento, cayó atravesado sobre una silla con los brazos extendidos, formando así la cruz sobre la que estaba clavado, como todos nosotros. Su cara se fue volviendo azul, después negra, y él mismo ya no estaba seguro de que su corazón siguiera latiendo. Pero volvió gradualmente a la vida en los brazos de la persona que lo acompañaba. En el transcurso de esta experiencia de muerte, tuvo una visión total de su vida: esterilidad radical, tanto en el futuro como en el pasado. Dos años más tarde, hizo una exposición de pinturas que tuvo un éxito enorme y que me pareció en contradicción perfecta con su modo de vida anterior. Esta transformación sólo pudo ocurrir porque tuvo un buen 'compañero' y porque 'viajó' demasiado lejos a través del territorio asombrosamente presente de la muerte."⁵⁹ Sin negar el valor experimental de tales evasiones —provocadas— hacia lo imaginario (*stricto sensu*), pero sin engañarnos sobre su importancia científica, debemos admitir que hay allí una tentativa individual para jugar con la muerte y extraer de ella una alegría autística que no tiene nada que ver con las técnicas negro-africanas, donde la droga se convierte en el medio de crear un estado con fines litúrgicos (delirio alucinatorio, rigidez cadavérica, cataplexia).

Así se puede estimar que toda civilización es, para retomar la expresión de G. Balandier, un "engaña-muerte" que persigue su propia amortalidad (persistencia en el tiempo). Y esto lo puede hacer de dos maneras: ya sea que organice las fuerzas colectivas que se oponen a la muerte (rito iniciático), o que oculte a la muerte (diversión), o que juegue con ella (droga, juegos violentos), o que la proyecte hacia las profundidades del inconsciente (muerte y palabra vacía). En el primer caso (sociedad negro-africana), la muerte real es trascendida por el ritual simbólico; en el segundo (sociedad occidental), se pasa de lo colectivo a lo individual, de lo simbólico a lo imaginario

⁵⁸ No olvidemos el caso de la evasión alucinatoria. "En el transcurso de la segunda Guerra Mundial, unos naufragos refugiados en una balsa en el Pacífico tuvieron en sus últimos momentos (lo relató un sobreviviente) alucinaciones eufóricas. Uno de ellos creyó ver un navío hospital que no existía. Otro se metió en el agua diciendo que iba a tomar un baño. Unos mineros del Ruhr, que quedaron encerrados por una explosión de grisú, fueron favorecidos con 'gracias' análogas." A. Fabre-Luce, *La mort a changé*, Gallimard, 1966, p. 118. Véase también el filme de Cayatte, *Ojo por ojo* (alucinaciones de un hombre condenado a morir en el desierto, que percibe la ciudad tan ansiada).

En la excelente novela de S. Groussard, *Crépuscule des vivants*, Plon, 1974, el condenado ve a su mujer y le habla antes de la ejecución (p. 380 y ss.).

⁵⁹ D. Cooper, *op. cit.*, 1972, p. 132.

stricto sensu), del rito "litúrgicamente codificado" a la anarquía de las fantasías individuales.⁶⁰ Es, pues, un profundo foso cultural el que separa a estos dos universos.

Muerte en un punto y muerte progresiva

La muerte es un acontecimiento instantáneo, súbito, sin espesor ni preaviso, que pone término a la existencia súbitamente, como ocurre por ejemplo en los accidentes graves o en un infarto particularmente violento? La pregunta no es clara, pues no nos dice de qué muerte se trata: ¿muerte aparente? ¿relativa? ¿absoluta? ¿muerte clínica o muerte de los tejidos? ¿Se quiere hacer referencia únicamente a la representación? En este caso encontraríamos toda una serie de grados en la pérdida de la conciencia, como ocurre en el coma. Por otra parte, se ha dicho a justo título: "La muerte concebida como un surgimiento súbito hace imposible todo testimonio, puesto que suspende el poder de testimoniar."

No decimos que sea imposible vivir su propia muerte, sino únicamente que no podemos comunicar a otro los datos de esta experiencia en su totalidad, ya que la conciencia sucumbe mucho antes que el "punto muerto biológico" y nada permite fijar a éste con precisión. Desde el punto de vista de la conciencia, "la muerte no solamente coincide con el morir, sino que ella *es el morir*, esencialmente: es decir, esta parte de la experiencia humana a la que nos referimos u ordenamos en la muerte. Es claro que no puede invocarse la interpretación puntualista de la muerte en oposición a la posibilidad de una experiencia auténtica de la muerte, si no es por una confusión entre la explicación física que ignora a la conciencia y la comprensión psicológica verdaderas".⁶¹ Sin embargo, insistimos en que esta experiencia posible sólo se refiere a un cierto trayecto de la muerte, no al proceso total; máxime que ignoramos todo a su respecto, puesto que ningún difunto lo ha comunicado, ni siquiera Lázaro o Cristo,⁶² y es más que probable que no sirviera para nada.

⁶⁰ A nuestro entender, la posición lacaniana con respecto a lo simbólico (Ley y muerte del Padre, Palabra del Padre y acceso al Deseo) se sitúa a mitad de camino entre lo imaginario y lo que nosotros llamamos lo *imaginal*, cuyo valor efectivo opera en el plano del grupo.

⁶¹ J. Guillaumin, "Origine et développement du sentiment de la mort", en *La mort et l'homme du XX Siècle*, Spes, 1965, p. 72.

⁶² Se dice que en ciertos accidentes la víctima ha llegado a verse morir y sobrevivir luego. Pero esa es la experiencia de una muerte no ocurrida, cuyo contenido se basa en la fe en apariencias merced a la sola imaginación del sujeto. Se trata más bien del miedo a morir, que del morir propiamente dicho. Cf. por ejemplo V. Egger, "Le moi des mourants", *Rev. Phil.*

Así, puesto que la conciencia no enseña gran cosa sobre este punto, quedan dos alternativas. La primera se confunde con la actitud del biólogo, ya la hemos visto; y sabemos por ella que la muerte, desde el punto de vista científico, no es un acto, sino un proceso que en cierta medida comienza con el nacimiento. Bichat había subrayado ya (1802) que el hombre "muere de a poco", ⁶³ que en el transcurso de la vejez, sus "sentidos se cierran sucesivamente", sus funciones se reducen, sus fuerzas disminuyen, "su imaginación se embota y pronto se hace nula", al punto de hacer precaria toda esperanza de creatividad. ⁶⁴ Igualmente el climaterio (menopausia, andropausia), o "muerte de la fecundidad", puede vivirse en ciertos lugares o en ciertas épocas como una muerte dolorosa ⁶⁵ e irreversible.

Y esto nos conduce a la segunda perspectiva, la que toma en consideración a los sistemas culturales. Encontramos entonces un doble problema: la naturaleza de la muerte y la muerte como acontecimiento. Este no es el momento de estudiar el primero, digamos simplemente que si la muerte se define como un final y una destrucción integral, si no de los elementos del yo, que pueden recombinarse posteriormente de una manera nueva, al menos del yo mismo en tanto que totalidad consciente, hay alguna posibilidad de que se pueda hablar de muerte puntual. Si por el contrario la muerte es sólo un pasaje, una mutación, una transformación de la persona, ella se convierte entonces en el momento de un proceso indefinido, suma

(1896), t. I, pp. 26-38, y t. II, pp. 337-369; Dr. Sollier y col. "Observations sur l'état mental des mourants", *Rev. Phil.* (1896), t. I, pp. 303-313; "Une revue de la question", por A. Binet, en *L'Année Psychol.* (1896), 3, pp. 629-635; Ch. Fere, "L'état mental des mourants", *Rev. Phil.* (1898), t. I, pp. 296-302; y para una tentativa planteo general del tema, M. Pradines, "Traité de psychologie", Paris, PUF, 1948, t. 3, sección 2.

⁶³ En el seno del organismo se establece una renovación permanente, con excepción de las células cerebrales. Así, perdemos y recuperamos dos millones y medio de glóbulos rojos por segundo; bastan 8 días para que "cambieemos de piel"; dos días para que el epitelio intestinal se transforme integralmente.

⁶⁴ Hay que ver una relación simbólica entre esta muerte en detalle y la desagregación que hace el perverso de la persona amada o solamente deseada, cuando la reduce a una serie de objetos fetiche: sexo, senos, muslos, vientre, cabello. "A partir de aquí, ella se ha convertido en un 'objeto' constituido por una serie, de la que el deseo registra los diferentes términos, y cuyo significado real no es ya el total de la persona amada, sino el propio sujeto en su subjetividad narcisista coleccionándose-erotizándose él mismo, y haciendo de la relación amorosa un discurso sobre sí mismo" (J. Baudrillard, *op. cit.*, 1968, pp. 120-121). Véase sobre este aspecto la secuencia inicial de *El desprecio*, filme de J. L. Godard, donde encontramos una vez más la obsesión fragmentarizadora ya referida. (Véase M. Merlin, *L'homme inversé*, *op. cit.*, 1973.)

⁶⁵ En el África negra, una mujer estéril es segregada del grupo, está muerta socialmente. El casamiento de prueba ha tenido con frecuencia la finalidad de atestiguar la fecundidad de la futura esposa, mientras que la esterilidad en las emias que no practican este tipo de alianza previa, se convierte en uno de los principales motivos de divorcio.

a su vez de una multitud de procesos; poco importa por el momento que sea cíclico (eterno retorno) o lineal.

Insistamos más bien en la concepción de la muerte como acontecimiento. En el marco de las sociedades negro-africanas tradicionales, la muerte se sitúa en todas las etapas de la existencia. El nacimiento es una muerte con respecto a la vida de los antepasados; la aparición de los dientes, una muerte a la vida cósmica; el casamiento es para la mujer una muerte de sus costumbres y de sus dioses en el sistema patrilineal (a la inversa, eso ocurre con el hombre en el linaje materno); la iniciación "mata" a la criatura inacabada gracias a los ritos simbólicos; por último, la vejez es una muerte de la potencia fecundante. Pero por un juego dialéctico, la vida se recupera, más rica, más viva a cada nueva etapa: ⁶⁶ el nacimiento es una bendición, puesto que le permite al antepasado reencarnarse (ontológica o simbólicamente), y a la familia recibir los beneficios de los dioses; la aparición de los dientes, junto con el otorgamiento del nombre, ⁶⁷ significa el nacimiento a la vida social (el bebe agua, como dicen los vanda, o el bebe cósmico, pertenecen desde entonces al espacio social del poblado); la iniciación implica un renacimiento simbólico (el acceso a la plenitud), que tiene mucho más sentido y peso que el nacimiento uterino; el casamiento, condición de la procreación, asegura la vida del grupo, su prestigio y su renovación por la alianza entre los clanes; el viejo, aunque biológicamente disminuido, se convierte en el Sabio por excelencia y en el Iniciador, el "conductor de la tribu" (gerontocracia); y en cuanto a la muerte, sigue siendo el acto por el cual se nace —el cadáver se coloca con frecuencia en la posición fetal— a la vida del antepasado, suprema recompensa. ⁶⁸

Es precisamente la existencia o inexistencia de esta relación dialéctica la que separa al mundo occidental de la sociedad negro-africana. Entre nosotros, en efecto, el nacimiento, ⁶⁹ el bautismo, la iniciación (o más bien lo que queda de ésta: "primera comunión", "noviciado"), incluso el casamiento, están vacíos de la idea de muerte. ⁷⁰ Por otra

⁶⁶ L. V. Thomas, R. Luneau, *Anthropologie religieuse négro-africaine*, Larousse, 1974.

⁶⁷ Es en el momento en que aparecen los dientes cuando desciende sensiblemente la mortalidad infantil. Por esto se espera esta época para integrar al niño-cosa a la vida social.

⁶⁸ El antepasado, que entra en una existencia sin término, es una concentración de vida espiritual. Si bien es el padre el que engendra al recién nacido, el antepasado participa de esta cofecundación y su parte es la más importante. El antepasado puede aportarle a numerosos recién nacidos, la energía vital necesaria para su aparición. Es por lo tanto fuente de vida por sí mismo.

⁶⁹ Salvo si hay *muertenatalidad* o muerte de la mujer en el parto.

⁷⁰ La madre "mantis religiosa" vive el casamiento de hijo como una muerte; al menos, revela un deseo inconsciente de matar a su nuera, que la priva de su "falo preferido", por supuesto que esto se vive en el plano de la fantasía.

parte, la vejez y la muerte no guardan ninguna relación con el nacimiento: ⁷¹ aquí se asiste, pues, a un proceso irreversible tanto a nivel de sus momentos-claves (tiempo culminante de la existencia) como de su evolución general (nacimiento → adolescencia → edad adulta → vejez → muerte).

Además, si consideramos a la muerte en sí misma, los negro-africanos nos hablan de muerte-que-se-va-haciendo (muerte en instancia), en la cual el "cadáver potencial" posee todavía todo el aspecto del hombre viviente. Este puede ser el estado normal del ser que va a morir efectivamente; en los dogon (Mali), por ejemplo, el alma abandona al cuerpo del futuro difunto, va a residir en la cabaña de las mujeres que están con la menstruación, camina por el bosque situado al sur del poblado y vuelve al hogar familiar, a veces un año después, a fin de que se consume la muerte física.

Es también el estado peligroso del individuo al que "el brujo" le "devoró" el alma o el doble, y que tarde o temprano terminará por morir, como lo creen los ba-ila de Rodesia, los agni de la Costa de Marfil, los diola y los serer del Senegal. En el primer caso, el alma abandona al cuerpo del "difunto" porque el hombre está virtualmente muerto; en el segundo, el hombre va a morir porque su alma lo ha abandonado o se ha "desustancializado". En fin, el estadio final de la muerte se produce, ya sea cuando el esqueleto ha desaparecido por completo, ya cuando la familia del difunto se ha extinguido, o cuando, por haber perdido el recuerdo del muerto, ya no sacrifica para él: esta muerte escatológica, ya lo hemos señalado, no corresponde necesariamente a una anulación total y definitiva, por lo cual la calificamos de social. ⁷²

Existen, pues, grados en la muerte. Así, entre los ba-kongo (Zaire) sobreviene primero la muerte terrestre; las almas se pierden en la selva y en las marismas. Después, más o menos rápidamente según la importancia de las funciones sociales, las almas mueren de nuevo; las de las mujeres, los niños, los perros favoritos de los cazadores, al cabo de algunos meses; las de los hombres comunes, al cabo de algunos años; las de los notables resisten durante cinco o diez años, y las de los jefes varias décadas, mientras que las de los grandes jefes y los grandes bandidos sobreviven todavía más tiempo. Sólo los hijos de

⁷¹ Por más que se diga del anciano que "retorna a la infancia".

⁷² Esto se dice igualmente en Occidente, especialmente si se trata de un difunto injustamente olvidado, o si no se le ha hecho justicia. Así, a propósito de un joven liceal misteriosamente asesinado, *Le Monde* (28-29 de enero de 1973) estampó el siguiente título: "La segunda muerte de Jean-Pierre Thevenin" (p. 16).

M'Bangala, la mujer de nueve senos, antepasado de todos los yombe, permanecen inmortales.

Señalemos que esta muerte definitiva es la de la *persona*, no la del *ser*, pues las *almas* así "destruidas" se funden en la sustancia de los genios.⁷³ Entre los *serer* (Senegal), el alma deja al cuerpo, es el *kon* o *paf* (muerte latente o en instancia). Después, ella se retira definitivamente; entonces el soplo vital se extingue, el cuerpo se corrompe, el difunto se une a sus antepasados en Sangomar, al sur de la Punta de Palmarin (muerte física, muerte social). Por último sobreviene el *ngel bagtan*, cuando ni siquiera queda el esqueleto y el recuerdo del difunto es abolido. La muerte habita entonces en Honolu, en el centro de la tierra (muerte escatológica). Los antepasados importantes, a veces divinizados (Pangol), escapan a este estadio último. En la muerte definitiva, o bien no hay más vivientes para hacer sacrificios en honor del muerto (*serer*), o el difunto ya no tiene fuerza para entrar en relación con los vivos (*ba-luba*).

Incuestionablemente, tales creencias tienden a una función de aseguramiento; tanto es así que esta "transposición lógica de un acontecimiento que desbarata a la lógica" se convierte en un medio terapéutico de lucha contra la angustia. Sólo quedan jirones de estas creencias en las sociedades occidentales, dejando de lado, por supuesto, la esperanza en la inmortalidad del alma.

Esta noción de muerte progresiva que se articula alrededor del "punto muerte" —deceso comprobado por el médico—, o también de los funerales, incluso de los ritos de duelo, que consagran la separación de los vivientes y del difunto a la vez río arriba (muerte en instancia) y río abajo (muerte como transición, transformación, llamado a un nuevo destino, ya sea en el más allá, o aquí abajo por reencarnación, quizás por criogenización), también puede vivirse curiosamente, en el plano de las fantasías y bajo forma de fases, por parte de ciertos enfermos mentales. He aquí un caso muy típico, relatado por J. Susini.⁷⁴ En una primera etapa, el enfermo fue objeto de una indescriptible sensación de desboblamiento, que él asimiló a una primera muerte. Más precisamente a "la muerte espiritual". Esto duró un año. Después sintió una modificación profunda de su estado, que calificó de segunda muerte, ésta más corporal. Pero declaró que cuando llegara la tercera muerte, ella sería la última. Di-

⁷³ Los *buma* del Zaire hablan de la "muerte absoluta" (*mapa ngba ipe*) o de la "segunda muerte", que sorprende al que ha tomado la forma de un animal salvaje y es abatido por un cazador. Es "la muerte después de la cual no queda más nada de él".

⁷⁴ "L'être humain devant la mort. Le chagrin et le deuil", *Bull. Soc. Thanatologie*, 1., abril de 1967.

versos síndromes patológicos incluyen fenómenos de este género, cuya estructura vivida lleva al paciente a hablar de una sucesión de muertes. Puede ocurrir, así, que primero experimente con un sorprendente sentimiento de certeza la sensación de que sus órganos se transforman. Es la primera muerte. Después los órganos se deterioran y mueren. El sujeto se declara entonces un muerto-viviente. Impregnado hasta el fondo de sí por este terrible sentimiento, uno de ellos razonaba así: "Desde que ya estoy muerto, no puedo morir más, así que soy inmortal." En su conciencia patológica él vivía con espanto un estado que se podría calificar de "viviente-muerte". Por último, hay que citar a los catatónicos, con su "apariencia de muertos". Durante su estado de estupor, estos enfermos experimentan el sentimiento de ser muertos-vivientes. Algunos de ellos se envuelven en su sábana como en un sudario y permanecen inmóviles durante días enteros.

La oposición *muerte puntual/muerte progresiva* reaparece en la distinción *muerte gradual/muerte súbita*. La agonía se escalona desde algunas horas hasta algunos meses, incluso años en el coma sobrepasado. Así, el hombre pone un cierto tiempo en morir (es sabido que comienza a morir desde que nace), de igual modo que pone un cierto tiempo en nacer.

Sin embargo, la irrecusabilidad de la muerte progresiva no impide la existencia de la *muerte súbita*: "Lo que ha recibido el nombre de muerte súbita es una muerte que no es precedida de fenómenos patológicos inquietantes, o que sólo lo es durante un lapso muy corto", señalaba Brouardel en 1895; y agregaba para definir este tipo de fallecimiento: "Accidente imprevisto en una enfermedad desconocida que ha evolucionado sin llamar la atención."

Habría tres tipos de muerte súbita: *la provocada por un accidente* (por ejemplo, una persona aplastada por un automóvil o muerta por un obús en la guerra), y que es por lo tanto exógena; *la que depende de una causa interna que opera de pronto, a la manera de un disparo*: desfallecimiento del aparato circulatorio (enfermedades coronarias, embolia pulmonar, cardiopatía reumática, endocarditis bacteriana, pericarditis aguda), del sistema nervioso central (hemorragia meníngea o cerebral, meningitis purulenta aguda, ruptura de aneurisma), de las vías respiratorias (neumonía lobar, tuberculosis), del sistema gastro-intestinal (hemorragia gastro-intestinal masiva, pancreatitis aguda hemorrágica, peritonitis aguda), o del aparato urinario (pielo-nefritis aguda); por último, *la ejecución capital*.

De ese modo, algunas muertes súbitas pueden ser absolutamente imprevisibles (accidentes), parcialmente previsibles pero se ignora

por completo el momento exacto del desenlace (ciertas enfermedades), o perfectamente previsibles (condenado en el cadalso). El denominador común es la inmediatez del fallecimiento y la conciencia limitada del que muere. Sin embargo, desde el punto de vista médico y legal –en este caso coincidentes– se tiende a restringir la noción de muerte súbita a toda muerte natural que le sobreviene a un sujeto en buen estado aparente de salud (o al menos cuyo estado físico deficiente está en nítida desproporción con la muerte); que sólo genera una agonía muy breve –alrededor de 15 minutos–, y que por lo tanto sorprende a sus allegados y se efectúa contra las expectativas del paciente.

Así, se la puede definir como “toda muerte resultante de un causa no traumática en una persona que no estuvo retenida por enfermedad en su casa ni en el hospital, o que no fue incapaz de funcionar normalmente en la comunidad durante las 24 horas anteriores a la muerte, y donde el intervalo entre el acontecimiento fatal y la muerte fue inferior a las 24 horas” (L. Kuller y colaboradores). Tomando en consideración el lapso entre la aparición de las perturbaciones y la muerte, y la presencia o ausencia de testigos, se distinguen tres posibilidades: menos de 2 horas con testigo; de 2 a 24 horas con testigo; menos de 24 horas sin testigo. Si no puede definirse la causa del deceso se trata entonces de una muerte sospechosa. El doctor J. Lorient⁷⁵ describe de la siguiente manera la muerte súbita que, en la mayoría de los casos se superpone al síncope: “El sujeto tiene una obnubilación psíquica si la interrupción de la circulación cerebral dura de 3 a 10 segundos; a los 20 segundos aparecen los vértigos; a los 30 segundos es el fogonazo del síncope: el sujeto pierde brutalmente la conciencia, palidece, su cuerpo se afloja, su pulso desaparece. En menos de un minuto, entra en el cuadro del síncope durable con limitación respiratoria; más allá, se trata de un síncope prolongado con estado de muerte aparente. Algunos estremecimientos musculares, algunos sobresaltos aislados, incluso una convulsión generalizada, acompañan a la distensión de las yugulares, se acentúa la cianosis, los movimientos respiratorios se vuelven cada vez más espaciados y el drama termina. Este cuadro patológico es idéntico en todas las muertes, pero escalonado en el tiempo. En la muerte súbita es muy rápido, pero sobreviene sobre todo de modo inesperado en el sujeto de buena salud aparente o portador de afecciones desconoci-

⁷⁵ *Approche statistique en matière d'autopsies médico-légales.* (Consideraciones sobre el suicidio y la muerte súbita.) Tesis de doctorado en medicina, París, 1970, p. 89.

das, cuya muerte brutal es la manera de tomar conocimiento de su enfermedad."

La muerte súbita representa el 10% de las causas de muertes naturales, y sería debida (investigación de Burch en 1967, sobre 8 000 casos) en un 51% a una afección cardíaca (trombosis, infarto, aneurisma), en un 18% a afecciones pulmonares, en un 14% a afecciones del sistema nervioso central, en el 8% a afecciones del tubo digestivo.

Muerte suave y muerte violenta

Hay una dicotomía frecuente que opone la muerte suave a la muerte violenta (al menos si le creemos al que asiste a la persona que muere). La primera caracterizaría a la muerte sin agonía perceptible, en la que después de los últimos momentos de lucidez, el difunto parece sumirse en un estado de somnolencia, luego de lo cual reposa definitivamente, sin que su rostro presente ningún rictus, ningún gesto que sea signo de dolor.

A propósito de la muerte de su padre, escribió el pintor G. Rouault: "Este buen hombre sin educación, tuvo tal humildad, tal dulzura, tal bondad en sus últimos momentos, que no encuentro palabras para expresar lo que experimenté. Tuve la impresión de descubrir una admirable obra de arte desconocida e incomprensible. Este hombre que fue toda su vida silencioso y simple, incluso encerrado en sí mismo, pareció alcanzar su plenitud en el momento de morir." Evidentemente, se trata de una descripción muy subjetiva,⁷⁶ y de juicios de valor que limitan quizás su alcance. Sin embargo, veremos más adelante que para el cristiano convencido, que ha llevado una vida de caridad y que cree en la Resurrección de Cristo, la muerte es una donación de sí que se expresa en la serenidad.

Es muy especialmente una muerte sin sufrimiento la que S. de Beauvoir deseó para su madre y para sí misma que la asistía, pues no hay nada peor que sufrir con la muerte del agonizante. "¿Para qué atormentarla, le dice a los médicos, si está perdida? Que se la deje morir tranquila." Y más adelante precisa: "En esta carrera entre el sufrimiento y la muerte, deseamos con ardor que ésta llegue primero. Sin embargo, cuando mamá dormía, con su rostro inanimado, espíabamos ansiosamente sobre la bata blanca el débil movimiento de la cinta negra de su reloj; el miedo a un espasmo final nos retorció el estómago."⁷⁷

⁷⁶ La muerte muy suave de la que nos habla S. de Beauvoir es en realidad una muerte aroz. Véase *Une mort très douce*, Gallimard, 1964, pp. 127 y 135.

⁷⁷ *Op. cit.*, 1964, pp. 38 y 106.

Pero queda en pie una cuestión, tan dramática como insidiosa: ¿nos podemos fiar de las apariencias? ¿Un rostro calmo y reposado expresa necesariamente una muerte dulce? ¿Sólo cuando el muerto presenta un rostro atormentado es señal de que padece un sufrimiento insostenible? Las modificaciones del tono muscular bastan para darle a la expresión de la cara perturbaciones que demasiado fácilmente tendemos a interpretar proyectando nuestras propias fantasías. ¿No se ha visto aparecer sonrisas inesperadas en rostros de torturados? (nosotros las vimos en hombres de Biafra caídos en manos del enemigo).

“Hay beatitudes, señala A. Fabre-Luce,⁷⁸ que son manifestación de regresiones intelectuales y terrores que traducen debilidades nerviosas. Todo esto no está verdaderamente ‘signado’. Hombres afectados del mismo mal se parecen en sus últimos instantes.” Después de todo, no es aventurado afirmar que cada muerte tiene sus momentos de dulzura —euforia final de los que han conocido sufrimientos atroces— y de dolor. Y se producen a veces fenómenos de alivio preagónico, conmovedores y misteriosos a la vez, especialmente entre algunos delirantes crónicos (¿levantamiento de las barreras psíquicas? ¿o regresión a un estadio infantil?). El doctor J. Dehu nos comunicó las dos observaciones siguientes:

— Z, afectado de psicosis alucinatoria crónica, insulta todos los días a la joven interna, se muestra agresivo con ella, le tira piedras y llegaría a las vías de hecho si no interviniese el personal. Pero durante una bronconeumonía que padece a los 65 años, le habla amistosamente a su “enemiga”. El contacto se estableció fácilmente, como un padre anciano con su hija. Murió algunas horas más tarde.

— El joven B, de 19 años, tuberculoso, padece un acceso delirante con ansiedad pantofóbica. Muere de infección intercurrente, calmo y distendido, entonando una canción de moda.

En cuanto al grito del que va a morir, parecido al del recién nacido (asfixia ligada a la ruptura del cordón umbilical) ¿no es a la vez un grito de sufrimiento y de alivio? Lo que lleva a decir a M. Basquin: “comprometerse con lo trágico de la muerte, sería para mí comprometerse mucho más con lo trágico de las conductas repetitivas, pero es algo más particular todavía”.⁷⁹

Así como la muerte suave no es muerte sin dolor, la muerte violenta no implica necesariamente sufrimiento. De hecho, “violenta” se opone sobre todo a “natural”. Según el *Larousse*, la muerte violenta

⁷⁸ *Op. cit.*, 1966, p. 120.

⁷⁹ “Le vivant et l’humain. Débar”, en *Maîtriser la vie?*, Desclée de Brouwer, 1972, p. 70.

resulta "del empleo de la fuerza o de algún accidente brusco": golpes, heridas, traumatismo de origen criminal (asesinato) o delictuoso (homicidios, golpes y heridas involuntarias), o que pueden proceder también de un acto suicida, incluso de un accidente, ya sea fortuito, ya causado por culpa de la propia víctima.

"En suma, la muerte violenta es la que no procede de una evolución normal de las leyes de la naturaleza relativas a la enfermedad o a la degeneración, sino que, por el contrario, proviene de la intervención de un elemento exterior y brutal."⁸⁰ Según el artículo 81 del Código Civil: "Cuando aparezcan señales o indicios de muerte violenta, u otras circunstancias que den lugar a sospecharlo, no se podrá hacer la inhumación hasta que un oficial de policía, asistido por un doctor en medicina o en cirugía, haya efectuado un informe del estado del cadáver y de las circunstancias que se relacionen con el hecho." En el plano jurídico, se presentarán modalidades diferentes según que se trate de muerte violenta de naturaleza criminal, de muerte violenta de carácter sospechoso, de muerte violenta exclusiva de toda repercusión judicial (suicidio o accidente que proceda de la sola culpa de la propia víctima).

Habría que evocar también las muertes violentas en relación con la actividad lúdica: juegos de circo durante el imperio de Nerón, hoy corridas de toros.⁸¹ Más genéricamente, se puede decir que el deporte tiene relaciones simbólicas con la violencia y con la muerte. "Primero encontramos en él la violencia. Es una violencia reglamentada. Luego encontramos la muerte. Pero es una muerte representada. Por lo tanto no es verdaderamente muerte. Dicho de otro modo, descubrimos en el deporte un ejercicio de omnipotencia en el marco de una contra-sociedad y una experiencia de inmortalidad en el marco de una contra-religión. Se puede hablar legítimamente de contra-sociedad. Hay una regla que impone un orden, como en toda sociedad, pero esta regla -Anacharsis ya se asombraba de ello- se opone a las leyes de la ciudad puesto que autoriza la violencia y la erige en valor. Se puede hablar también de contra-religión. Se quiere preservar el alma, como en toda religión, pero para salvar el alma propia hay que obligar al otro a perder la suya."⁸²

Es posible preguntarse si los juegos con la muerte propios de al-

⁸⁰ J. Montreuil, M. Servoz, "Les interventions de police en matière de décès", en *Mort naturelle et mort violente. Suicide et sacrifice*, Masson, 1972, p. 58.

⁸¹ El riesgo de muerte violenta es entonces total para el animal, tal como se lo ve en las peleas de gallos. Es la concurrencia entera la que tiene necesidad de violencia y la reclama.

⁸² B. Jeu, "Tout-puissance et immortalité ou les arrière-pensées du sport", *Ethnopsychologie* 1, marzo de 1972, p. 15.

gunos deportes (alpinismo, carreras de motos o de automóviles) no suponen a la vez la búsqueda de la exaltación del yo y un deseo inconsciente de destrucción; aun si se proclama, como lo hacía el glorioso campeón que fue F. Cevert, que "el único héroe es el que gana y sobrevive. No hay héroes muertos". Pero agregaba: "hay que estar dispuesto a morir en cada carrera".

Muerte y violencia en la guerra, muerte y violencia en el genocidio, pero también muerte y violencia en lo sagrado. De hecho no hay sacrificio —animal o humano—⁸³ que no se consume en la violencia o no suponga una atmósfera colectiva de violencia: ya lo dijimos a propósito de la muerte del animal inmolado a los dioses o a los antepasados; y volveremos a ello a propósito del deicidio,⁸⁴ de la muerte fecunda, o de los rituales de rejuvenecimiento de los reyes bantú.

La muerte en sí misma es siempre violencia (es lo que podrían traducir los estremecimientos del agonizante) y en razón de ello, con el fin de preservar de esta violencia contagiosa, la sociedad aísla al difunto, hace el vacío a su alrededor, multiplica las precauciones por el doble juego de los ritos funerarios y de las conductas de duelo. Parece que hubiera allí una ley fundamental y universal, explicada con profundidad por R. Girard: "Cualesquiera que sean las causas y las circunstancias de su muerte, el que muere se encontrará siempre, con respecto a la comunidad entera, en una relación análoga a la de la víctima propiciatoria. A la tristeza de los sobrevivientes se suma una curiosa mezcla de pavor y de confortación, propicia a las resoluciones juiciosas. La muerte del aislado se aparece vagamente como un tributo que hay que pagar para que la vida colectiva pueda continuar. Muere un solo ser, y la solidaridad de todos los vivientes se siente reforzada[...]. Parecería que la víctima propiciatoria muere para que toda la comunidad amenazada de morir con ella, renazca a la fecundidad de un orden cultural nuevo o renovado. Después de haber sembrado por todas partes los gérmenes de la muerte, el dios, el antepasado o el héroe mítico, al morir ellos mismos o al hacer morir a la víctima que han elegido, les aportan a los hombres una

⁸³ La muerte violenta del forjador, del brujo, del mago y en general de todo personaje que pasa por disfrutar de una afinidad particular con lo sagrado, se puede situar a mitad de camino entre la violencia colectiva espontánea y el sacrificio ritual. De éste a aquél no hay solución de continuidad en ninguna parte. Comprender esta ambigüedad es penetrar en la inteligencia de la violencia fundacional, del sacrificio ritual y de la relación que une a estos dos fenómenos. Véase L. V. Thomas, R. Luneau, *op. cit.*, 1974.

⁸⁴ La muerte ritual de los dioses era conocida entre los antiguos: crucifixión (Orfeo, Baal, Indra); descuartizamiento (Osiris); ahorcamiento (Attis). Con Astarté, el ritual evoluciona: ahorcamiento, después crucifixión, por último descuartizamiento. La muerte ritual del Cristo se vincula de alguna manera con este mismo juego de creencias y actitudes simbólicas.

nueva vida. ¿Cómo asombrarse, entonces, de que la muerte sea vista en último análisis como hermana mayor, si no como la fuente y la madre de toda vida?" ⁸⁵

Buena y mala muerte

La muerte concebida no es sólo una realidad inteligida; poco a poco se rodea de legalidad, de normatividad, y se convierte en el centro de juicios de valor consagrados de modo expreso.

Esto ya se advierte en la distinción *muerte normal/muerte sospechosa*. Si toda muerte violenta es vista como sospechosa, al menos por un tiempo —hasta que sus causas quedan claramente definidas o reconocidas—, ella no agota todos los casos posibles de *muerte sospechosa*: ⁸⁶ un fallecimiento natural en apariencia (crisis cardíaca, por ejemplo) puede hacerse sospechoso si las informaciones que se obtienen llevan a pensar en un envenenamiento. El carácter de sospecha puede atribuirse incluso a difuntos ya enterrados, que habrá entonces que exhumar (las "víctimas" de Marie Besnard corrieron esa suerte).

Varias situaciones pueden hacer pensar en la existencia de una muerte sospechosa, huellas de violencia que presente el cadáver, ⁸⁷ circunstancias del deceso, ⁸⁸ informaciones obtenidas por la autoridad pública: testimonios, cartas anónimas. En una palabra, "la sospecha procederá con frecuencia de un conjunto de indicios (entendiendo esta expresión en sentido amplio), constituidos por las primeras observaciones del investigador (comprobaciones hechas sobre el

⁸⁵ R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, 1972, pp. 353-354.

⁸⁶ Según el artículo 74 del Código de Procedimiento Criminal, se trata de una muerte que no parece natural, que no tiene necesariamente la evidencia de ser de naturaleza criminal, pero que parece contener elementos de un crimen o de un delito.

⁸⁷ Aparece un cadáver en la vía férrea después del pasaje de un tren, pero los puños y los tobillos conservan huellas de ligaduras, y se encuentran restos de éstas cerca del cadáver. U otro cuerpo aparece desarticulado en la calle, debajo de una ventana abierta de un apartamento del 5to piso pero el examen del cuerpo revela la presencia de una herida sospechosa en el abdomen. O un cadáver de mujer se rescata del mar y parece tratarse de un caso de ahogamiento puramente accidental, lo que es corroborado por las declaraciones del marido, pero el examen del cuerpo demuestra la existencia de huellas que inducen a creer que la mujer debió sostener una lucha (ejemplos suministrados por J. Montreuil y M. Servoz).

⁸⁸ Así, es "sospechoso" que un cadáver de ahorcado tenga los pies a unos 50 cm de altura, pero que en las cercanías del cuerpo no se encuentre ninguna silla, ningún taburete, ningún mueble u objeto que le hubiera podido servir al desesperado (se puede aventurar la hipótesis de que el elemento que utilizó para subirse, fue desplazado por los primeros testigos). Del mismo modo es "sospechoso" que una persona se suicide disparándose una bala en la nuca. Pero también debe desconfiarse de los suicidios disfrazados de crímenes.

cuerpo: distintas huellas de violencia, posición del cuerpo, estado de las vestimentas, etc.; comprobaciones referentes al 'contorno': estado del lugar, signos de lucha, etc.), por las primeras comprobaciones médicas (ya sea del médico forense, o del que es requerido por la autoridad pública en virtud del artículo 81 del Código Civil) y por informaciones diversas recogidas en fuentes variadas (denuncias, rumor público, etcétera)".⁸⁹

Muy diferente se nos presenta la situación en el caso del África negra. Ciertamente, toda muerte se ve como natural en el sentido de que ha sido querida o permitida por Dios: ⁹⁰ "El que modeló el cráneo es el único que puede tritularlo", nos dice un proverbio bantú. Sin embargo, el hecho de que alguien muera, y con mayor razón si no es un viejo, siempre tiene algo de altamente sospechoso, ¿fue víctima de un brujo que le devoró el alma o su doble? ¿fue alguno de sus allegados quien le dio muerte por maleficio o envenenamiento? ¿el difunto ha sido castigado por los dioses por haber quebrantado alguna prohibición, o simplemente debía morir? Este carácter de sospecha se acentúa aún más en los casos de lo que más adelante llamaremos la mala muerte. Por consiguiente, importa intentarlo todo para conocer la causa exacta del fallecimiento: adivinación, interpretación de los sueños, confesión obligatoria y sobre todo interrogatorio al cadáver.⁹¹ Entonces los culpables podrán ser castigados, los genios o los antepasados aplacados, mientras que se pondrá término al terrible poder de desorden y de impureza que engendra una muerte cuyas causas o modalidades quedan sin explicar.

La distinción *buena/mala muerte propiamente dicha* culmina en toda la deontología negro-africana. La buena muerte es la que se cumple según las normas previstas por la tradición: condiciones de lugar (morir en el poblado); de tiempo (morir cuando se está colmado de años, se ha cumplido su misión y los hijos son numerosos para llorarnos y sacrificar para nosotros); de manera de morir (morir sin sufrimiento, sin accidente ni enfermedad infamante, en paz,⁹² sin resentimiento ni rencor). La buena muerte no provoca la interven-

⁸⁹ J. Montreuil, M. Servoz, "Les interventions de police en matière de décès", en *Mort naturelle et mort violente... op. cit.*, Masson, 1972, pp. 68-69.

⁹⁰ Ya sea como consecuencia de una falla humana, o a causa de una falsa maniobra (*perverted message*). Véase L. V. Thomas, *Cinq essais, op. cit.*, 1968.

⁹¹ Véase la cuarta parte de esta obra: "De la descomposición a lo imaginario."

⁹² Es decir, morir en armonía con los dioses, los antepasados y los hombres, en la paz que da el sentimiento de pertenecer a la comunidad. "Es un buen hijo, no, me ha dado trabajo, jamás se lo ha dado a los demás, ha hecho los sacrificios debidos al nacer sus hijos": tal es el adiós de un viejo a su hijo, viejo a su vez, al que la vida había colmado de logros.

ción peligrosa de lo numinoso, terriblemente contagiosa; puede ser "natural" o "ritual" (muerte simbólica, por lo tanto representada durante la iniciación; muerte sacrificial, por lo tanto real, con sangre); y es necesariamente una hermosa muerte. Se ha dicho que la buena muerte es bella y dulce por cuanto conduce hacia el "padre" y los antepasados. "Morir es decirle a su padre: aquí estoy", cantan los pigmeos. "Y que yo muera repentinamente para renacer en la revelación de la belleza", le hace decir Senghor al iniciado.⁹³ En cambio la mala muerte, esencialmente anómica, dispensadora de impureza y de desorden,⁹⁴ se aparece como reveladora de la ira de los dioses. Ella golpea a los individuos que han cometido una falta grave y se manifiesta entonces en circunstancias especiales: brutales (se muere fulminado, ahogado), horribles (ahorcados, leprosos) o insólitas, en todo caso anormales (mujer encinta o en el parto, o durante la iniciación en el periodo de retiro).

También afecta a los individuos socialmente peligrosos o mal integrados, o demasiado singularizados (algunos locos, brujos antropófagos, a veces los reyes demasiado cargados de numinosidad). Por último, morir de mala muerte es desaparecer sin descendencia; ya nadie podrá hacer sacrificios en honor del desaparecido; privado del viático necesario para el gran pasaje hacia el más allá, el difunto no se convertirá jamás en antepasado; es realmente la ruptura-aniquilación. De ese modo, para apreciar el valor del morir, deben tomarse en cuenta las maneras de vivir, la situación en el grupo y las circunstancias coyunturales imprevistas. Los nawdeba del Togo del Norte hablan de tres clases de difuntos. El que en el transcurso de su existencia ha sido bueno, piadoso y que muere en ese estado, asesinado por un malhechor, incluso por un mago o un brujo, o solamente llamado por los antepasados, entonces vivirá feliz en compañía de éstos. Luego está el que no ha llevado una vida irreprochable y no ha honrado suficientemente a sus antepasados, pero cuyas faltas son reparables, éste será expulsado al "campo próximo a los demonios" donde conocerá los peores tormentos y no podrá participar en los sacrificios y ofrendas en favor de los antepasados. Pero cuando

⁹³ "... Es el largo camino de Guinea/La muerte te conducirá hasta él/Tus padres te aguardan sin impaciencia", escribe el poeta J. Roumain.

⁹⁴ En las culturas antiguas, el cadáver ha sido muy a menudo sinónimo de mancha. El latín *funestus* significa "manchado" por la presencia de la muerte. La idea de una mancha material (sobre todo durante la tanatomorfosis) y más todavía moral, parece haber originado costumbres tales como el acicalamiento del cadáver (que a veces era quemado, expuesto al sol, ahogado; de ahí el papel del fuego, del agua purificadora) y de diversos tabúes (objetos que hubieran pertenecido al difunto).

haya hecho su expiación, podrá reunirse con éstos. Por último, el ser fundamentalmente malo, víctima de una mala muerte, como el brujo, conocerá en el *Kpam Lonum* una vida definitivamente errante en la que padecerá los peores sufrimientos.

Estas dos caras de la muerte, una común, habitual (muerte dulce y buena), la otra anómica, excepcional, por lo tanto angustiante, concebida y vivida como una aniquilación, un ser-nada (mala muerte), nos remite a la esencia misma de lo negro-africano, que sólo existe en/por los otros, y participa en/del universo. Fuera del grupo, arrancando de los demás, del universo cósmico, encerrado en su propia soledad, el negro no es nada. De ahí la necesidad de morir cerca de los suyos, en el poblado, en armonía con los antepasados. Por esto la muerte súbita es con frecuencia temida, porque toma de improviso no importa a quién, ni cuándo ni dónde, privando de alguna manera al hombre de su muerte;⁹⁵ veremos más adelante que el viejo negro-africano se esfuerza por conocer el día y la hora de su desaparición.

El mundo occidental conoce también la oposición buena/mala muerte. Por ejemplo, según la tradición cristiana, la buena muerte es ante todo la muerte *serena y aceptada*.⁹⁶ Ella supone tres cosas. Antes que nada, la creencia en el misterio pascual, misterio de muerte y de resurrección por excelencia, cimiento primero de la adhesión: "Si Cristo no ha resucitado —proclamaba San Pablo— vana es nuestra fe. Entonces comamos y bebamos!" Después, la total coherencia de la vida individual con las exigencias de la caridad,⁹⁷ entonces se tiene a certeza de morir en testimonio del Evangelio y en la firme esperanza de ver a Dios. Por último, el socorro de este último; en el *Diálogo de las carmelitas*, G. Bernanos nos describe el drama de una joven religiosa que encuentra en la gracia divina la fuerza para superar el miedo a la muerte que le desgarran las entrañas, nos dice que tiene lugar "una transferencia mística de valor" entre ella y su compañera. Es que la buena muerte supone también dignidad y desprendi-

⁹⁵ T. E. Lawrence, en *Los siete pilares de la sabiduría* nos describe muy bien la preferencia de los árabes por la muerte lenta, que le permite al hombre habituar su espíritu y encontrar valor y resignación.

⁹⁶ A. Camus nos habla de *La mort heureuse* (Gallimard, 1971): paz del corazón, independencia financiera, dominio del tiempo, son sus condiciones mayores. Sobre la muerte cristiana, véase *Notre vie et notre mort*, de R. Mehl, S.C.E., París, 1968.

⁹⁷ "Muerte, yo seré tu muerte, Muerte yo seré ¡tu victoria! Pero si en el término de nuestra vida lo damos todo, si no nos guardamos nada ante tu presencia, si todo lo que tenemos y todo lo que somos lo entregamos al circuito del intercambio, de la participación, de la comunión, también por nosotros la muerte será derrotada. J. Cardonnel, *Dieu est mort en Jésus-Christ*, Duros, Burdeos, 1967.

miento,⁹⁸ cuando la agonía llega con su cortejo inevitable de males y angustias, el moribundo deberá ofrecerlo en la humildad y el amor, a título de expiación. La aceptación del final en la serenidad y la resignación no le impiden al cristiano esperar morir de vejez, en medio de los suyos, de una muerte consciente y dulce, que corone una vida ejemplar, o por lo menos que implique una ruptura total con sus acciones pasadas, si se ha vivido una existencia impura (es la lección del ladrón bueno en el Gólgota).

Lo que teme siempre el cristiano es antes que nada una muerte súbita, que pueda sorprenderlo en estado de pecado mortal y hacer imposible su arrepentimiento.⁹⁹ Por ello la invocación *A subitanea et improvisa morte, libera nos Domine* figura en lugar preferencial en la letanía de los Santos.

¿Qué queda hoy de este ideal? La pérdida de vitalidad de las creencias y de las prácticas, las metamorfosis de lo sagrado, el paso de una inmortalidad en el más allá a una mortalidad acá abajo, hacen precaria e incluso insólita (salvo generosas excepciones) tal manera de ver.¹⁰⁰ Casi no se cree en ello, y tampoco se le atribuye importancia al horrible cuadro del hombre que muere en estado de pecado, a quien el demonio viene a buscar envuelto en azufres y arrastrando cadenas (véase el célebre Sermón sobre la muerte del pecador).

También resultan sorprendentes otros cambios cualitativos. Por ejemplo, parece que se disocia la *bella muerte* de la *buena muerte*: la primera (que recuerda ciertos rasgos de la mala muerte de antes) tiende a remplazar hoy a la segunda. Ésta implica siempre lucidez y preparación, resignación y amor ("Tu eres mi Padre y Salvador, yo pongo mi alma en tus manos"), esperanza en el más allá. Aquélla, en cambio, supone una cierta inconsciencia (una muerte "que no se prolongue", que sobrevenga de improviso, que nos lleve de sorpresa y sin sufrimiento y lo más tarde posible). Además, ella apunta al presente inmediato, se concentra sobre el acto mismo del morir, eventualmente hasta permite realizar un breve balance de recapitulación de la existencia en lo que ésta tiene de positivo. Se espera morir cerca de los suyos, es lo que canta Aznavour en *Mamma*.

⁹⁸ El desprecio a la muerte adopta formas imprevisibles: es conocida la actitud estoica de Buffet o el ejemplo de esos condenados a muerte que se pintaron el cuello y le dijeron a su verdugo: "Siga la línea de puntos" (A. Cayatte, *Todos somos asesinos*). En una historia china, el segundo condenado a muerte ve a una hormiga salpicada por la sangre del primer condenado al que se acaba de ejecutar. "La hormiga cree haberse salvado, dice sonriendo, pero no, ahora se ahogará en mi sangre."

⁹⁹ "Velad y orad, pues vosotros no sabéis ni el día ni la hora", dicen los textos sagrados.

¹⁰⁰ Véase la tercera parte de este mismo libro.

Ellos han venido, están todos acá
 con los brazos llenos de regalos.
 Hay tanto amor,
 tanto recuerdo
 a tu alrededor,
 tú, la Mamma.¹⁰¹

Tampoco falta la coquetería: el ejemplo de M. Carol es famoso: "Si yo pudiera prever mi muerte a tiempo, diría: 'Pónganme este vestido porque me gusta especialmente. Péñenme. Maquillenme. ¡Quiero estar bella!' No sé en qué me convertiré después de un tiempo[...] de algunas semanas en la tierra, pero de todas maneras, para mí misma, para mi última imagen, quiero que todo el público, que todos los que me han conocido, conserven la imagen de esta Martin."¹⁰² Algunos considerarán esta actitud superficial y mezquina. No tienen razón; y los tanatopracticantes de hoy, volveremos sobre esto, trabajan tanto para la restauración del cadáver como para su conservación (rechazo de la tanatomorfosis); tanto por estética como por higiene. El respeto al difunto, el cuidado de no traumatizar a sus supervivientes y de facilitar el trabajo de duelo, son empresas generosas; no maneras de negar la muerte, como falsamente se ha pretendido, sino más bien de trascenderla, de domesticarla, para hablar en términos más familiares.

Un aspecto nuevo de la inversión de las perspectivas podría constituirlo el problema de la *muerte escamoteada*. No se trata tanto de la muerte que no se soporta (la del que súbitamente pierde pie y cae en un desasosiego profundo, en una derrota a la vez física y mental; después de todo ¿quién está absolutamente seguro de poder afrontar su muerte?), como de la *muerte-que-se-nos-toma*. "Me han robado mi agonía", declaraba un enfermo a quien los médicos habían hecho durar demasiado tiempo, por voluntad de ellos y sin el consentimiento del paciente; lo que nos recuerda la célebre fórmula de R. M. Rilke: "Yo quiero morir de mi propia muerte; ¡no de la muerte de los médicos!"

¹⁰¹ "Me gustaría morir en mi cama, rodeada de todos los míos llorando", declaraba L. de Vilmorin (*Journal du Dimanche*, 28-12-1969).

Para algunos, la buena o la bella muerte no es más que una ilusión: "[...]no hay muertes lindas. Son todas espantables, aun cuando tengan una apariencia que consuela a los sobrevivientes. Ya sea que la vida se detenga en un inmundio gorgoteo o como una bujía que se extingue después de una última sonrisa o una última mueca, la muerte es en cualquier caso una injusticia y todas las injusticias son feas[...] Que mueran los que tengan ganas. Los otros no debieran morir", J. Jean-Charles, *La mort madame*, Flammarion, 1974, pp. 153-154.

¹⁰² *France-Soir*, 8 de febrero de 1967. El diario publicó una fotografía de la actriz "vestida de rosa y de visión blanco".

Antes la gente preparaba su muerte, su sudario, su tumba, a veces con varios años de anticipación. Se dice que Carlos V, revestido con ropas de luto delante de un catafalco que se suponía que contenía sus despojos, rogó un día por el reposo de su alma y depositó en manos del sacerdote el cirio iluminado que la simbolizaba. Murió, esta vez de verdad, tres semanas más tarde (¿pero qué importancia tenía ya?). Así, antes el hombre "sabía que iba a morir, ya fuera que lo advirtiera espontáneamente, ya que fuera necesario advertírselo". Hoy lo contrario es lo más corriente: "el 'no sentirse morir' ha remplazado en nuestro lenguaje común el 'sintiendo su muerte próxima' del siglo XVII".¹⁰³ La muerte escamoteada, ayer mala muerte, tiende hoy a convertirse, a pesar de numerosas excepciones,¹⁰⁴ en el modelo, si no de la buena muerte en sentido estricto, cuando menos de la *muerte conveniente*.

Otro cambio típico nos lleva a retomar la oposición *público/privado*. Antes la buena era necesariamente pública. "Así como se nacía en público, se moría en público; y no solamente el Rey, como es bien sabido gracias a las célebres páginas de Saint-Simon sobre la muerte de Luis XIV, sino cualquiera[...]. Desde que alguien yacía en cama, 'enfermo', su cámara se llenaba de gente: parientes, niños, amigos, vecinos, miembros de las corporaciones. Se cerraban las ventanas, los póstigos. Se encendían los cirios. Cuando en la calle los que pasaban se encontraban con el cura llevando el viático, el uso y la devoción querían que lo siguiesen hasta la cámara del moribundo aunque éste le fuera desconocido. La proximidad de la muerte transformaba a la cámara del agonizante en una especie de lugar público."¹⁰⁵

Se conjugaban allí curiosidad, solidaridad, familiaridad con la muerte, sin que sea posible saber cuál predominaba. Hoy se prefiere la clandestinidad: "Se muere [...] casi enclaustrado, más solo de lo que Pascal pudo haber imaginado nunca. Esta clandestinidad es el efecto de un rechazo a admitir la muerte de los que se aína y también del querer no ver la muerte tras la enfermedad que no se deja curar. Ello tiene también otro aspecto que los sociólogos americanos han logrado descifrar: donde nosotros creemos ver un escamoteo, ellos nos presentan la creación empírica de un estilo de muerte donde la

¹⁰³ Ph. Aries, *La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales*, Cerf, La Maison Dieu 101, 1er. trim., pp. 60 y 63.

¹⁰⁴ Muchos viejos están preparados para morir: sus negocios están en orden, han pagado sus exequias, el sudario espera en el armario, el nombre ya está grabado en la tumba con las dos primeras cifras del año: 19 .

¹⁰⁵ Ph. Ariès, *op. cit.*, 1970, pp. 61 y 65.

discreción aparece como la forma moderna de la dignidad".¹⁰⁶ Pública ayer, privada, incluso clandestina hoy, decididamente la muerte real cambia de rostro.

Muerte fecunda y muerte estéril

La oposición buena/mala muerte nos lleva a la dicotomía *muerte fecunda*/*muerte estéril*, que le está estrechamente ligada. En realidad, los dos pares no se superponen enteramente: algunas muertes fecundas son profundamente ambivalentes (el deicidio, por ejemplo), mientras que diversas muertes consideradas buenas (muerte clandestina de un sujeto modesto) se sitúan a menudo, a los ojos del grupo, en las fronteras de la esterilidad.¹⁰⁷

Que hay una muerte estéril, socialmente inútil, irresoria, privada de sentido (esto caracteriza a toda muerte, según J. P. Sartre), no hay ninguna duda. Según el negro africano, es el caso de la muerte del niño pequeño todavía no es casi nada, su desaparición no afecta verdaderamente al grupo; es "un tiro fallido", de alguna manera; o el caso, pero por razones inversas, de la del adulto (en quien la sociedad ha invertido mucho, por lo tanto le ha significado un costo para cada uno, puesto que no puede entrar en el circuito de la producción).

Para el occidental, la muerte gratuita e inútil es la del obrero que es mata como consecuencia de una caída, la del soldado que ha perdido la guerra;¹⁰⁸ o también lo es el absurdo de las catástrofes. Morir de manera estéril es morir (fútilmente) *de nada*, y más todavía para nada, o bien no morir para lo que se cree: la idea de Patria, cuya nobleza no negamos, es a menudo una máscara que encubre a

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Sobre las muertes fecundas: profetas, mártires revolucionarios, véase A. Lanson, *Mourir pour le peuple*, Cerf, 1970.

¹⁰⁸ Cabe recordar la carátula de un semanario de izquierda que presentaba dibujados cadáveres israelitas y egipcios, los zapatonos de unos contra los de otros —sólo se veía a éstos, que por lo demás eran semejantes (la misma situación irrisoria e inútil)—, rodeados de moscas, y se leía en grandes letras: "Primer balance. ¡Los muertos han perdido la guerra!" *Charlie hebdo*, n.º 2, 15 de octubre de 1973.

Sobre el tema de las revoluciones perdidas, de las mascaradas políticas, de los muertos para nada, véase el canto de rebeldía y de amor de F. Xenakis, *Et alors les morts, pleureront*, Gallimard, 1974: "[Ella] les gritó que si no se lograba el cese del fuego pronto caerían lluvias de sangre y troncos, señores, yo lo sé: los muertos llorarán a los muertos" (p. 43). Véase también pp. 84, 9. "Él pensó también[...] [que] iba a morir antes de ver ese cese del fuego que también formaría parte de las cosas frustradas y que entonces no tenía verdaderamente ninguna importancia agregar una barrabasada más al rosario de barrabasadas que habían sido su vida", pp. 113-115.

los intereses financieros internacionales. En todo caso, el heroísmo (buena muerte) y la esterilidad pueden ser sinónimos. ¿A qué hay que ser más sensible?, ¿a la fecundidad individual de una muerte y a su eventual esterilidad para el grupo? ¿O bien a la situación inversa? En ciertos momentos de la existencia, no dejan de plantearse algunas preguntas, ¿el *más vale morir*, no tiene a veces más sentido que el *vivir a pesar de todo*? ¿Cuáles deben predominar, las razones de (mal) vivir o las razones de (bien) morir? A condición de agregar, ¿para quién se muere? ¿Para quién se vive? ¿Y por qué?

Ante todo, es de una manera negativa que se acostumbra a definir la muerte estéril por oposición a la muerte fecunda, la que exalta, engrandece, trasciende la condición humana.¹⁰⁹ Prácticamente, toda muerte exitosa se vive como muerte fecunda, al menos por los allegados; tanto para el difunto: él irá al paraíso, encontrará a sus antepasados como para el sobreviviente, a la vez tranquilizado y aleccionado. De ahí la muerte tranquila del viejo negro-africano, de la que hablaremos después; de ahí la muerte serena del cristiano convencido del que hablábamos poco antes. Pero la muerte fecunda tiende más bien a inclinarse hacia el lado de la muerte violenta; la del mártir budista que elige para desaparecer el fuego purificador,¹¹⁰ la de los primeros cristianos en la arena o la de los hurfes durante las conquistas musulmanas; muerte violenta, también, la del héroe en el campo de batalla (al menos a los ojos de los patriotas convencidos, aquí, encontramos una vez más el relativismo de los valores en el espacio, en el tiempo y en las clases sociales), o en el juego violento.

La muerte fecunda es, por lo tanto, la que reconoce el precio de la vida en la medida en que se está dispuesto a arriesgarla. Pero se arriesga la vida por razones muy variables. Por amor, por éxtasis,

¹⁰⁹ Ya hemos hablado de la fecundidad de la muerte desde el punto de vista de su finalidad en nuestra primera parte. Es también E. Minkowski quien escribió ("Le Temps vécu", *L'Evol. Psychiatrique*, 1933, pp. 122-123): "¿Qué es lo que puede conferirle toda su dignidad a la vida, si no la muerte? Más aún, la muerte hace surgir la noción de vida; y lo hace poniendo fin a esta vida, y sólo ella puede hacerlo."

¹¹⁰ Véase A. Landes, *Contes et Légendes annamites*, 1885, pp. 402-403. "En la provincia de Nghé An se encuentra la montaña Hong Linh [...] En esta pagoda vivía un bonzo llamado Nguyen Pan Quang, que hacía penitencia desde hacía más de cincuenta años. Bajo el reinado de Minh Mang, llegó a los 99 años. Desde hacía varios años ya, encontrándose a punto de llegar a la perfección (*thanh Phat*), no comía más que arroz y se conformaba con frutas y té [...] Cuando cumplió sus 99 años, los fieles construyeron una hoguera de diez *thuoc* de altura [...] Antes de encenderla, se hicieron sacrificios durante siete días y siete noches a los Budas de los diez puntos del espacio. Al séptimo día se encendió la hoguera y en medio de las llamas se oía todavía la salmodia del viejo bonzo, hasta que fue devorado por el fuego."

Véase también Ch. Bourrat y otros, "Le suicide par le feu", en *Mort naturelle et mort violente*, *op. cit.*, 1972, pp. 147-153.

por vanidad, por masoquismo, por locura, por felicidad. "Por amor al riesgo mismo, como en el caso del alpinista, es decir, al fin de cuentas, por amor a la vida, para gozarla más intensamente y para embriagarse con ella al precio de la vida misma[...]. Por otra parte, la muerte se arriesga por los 'valores'. No solamente los valores cívicos consagrados para el heroísmo oficial, sino también los valores nuevos, revolucionarios, que es preciso instaurar en la comunidad, valores escarnecidos, ignorados, desconocidos. Vanini irá al suplicio sonriente, simplemente para afirmar que Dios no existe. En fin, el hombre se arriesga a enfrentar la muerte por su propio valor de hombre, por su honor y su 'dignidad'. Se arriesga a la muerte para no renegar de sus ideas, y para no renegar de sí mismo, lo que a menudo es la misma cosa. Estos valores que funda el individuo y que lo fundan, son reconocidos como superiores a la vida: dominan por sobre el tiempo y el mundo, son inmortales. Por ellos, el individuo descuida o desprecia su muerte, este 'mero polvo' de que hablaba Saint-Just. El hombre se afirma, y al afirmarse se supera, se olvida de sí, entrega su vida por 'su' verdad, por 'su' justicia, por 'su' honor, por 'su' derecho, por 'su' libertad."¹¹¹

La muerte fecunda, por tener ante todo valor de ejemplaridad —poco importa que sea la que abre la puerta del paraíso, la que permite reencontrar a los antepasados o la que desemboca en la gloria—, le otorga un privilegio a la muerte violenta. Tal es la lección que nos propone Plutarco en *La vida de los hombres ilustres*: Demóstenes bebe de su recipiente que contiene veneno, Oton se arroja desde lo alto sobre su espada, después de haber alejado a su liberado para que no se sospeche que éste lo mató. Es cierto que Pericles muere en su lecho. El carácter a veces teatral, o al menos espectacular, de este fin (*hara-kiri*, bonzo inmolado por el fuego) prueba que esa muerte es portadora de un mensaje para los demás.

En el África Negra es la muerte exigida al Viejo Dueño de la Lanza entre los dinka del Sudán, que constituye —lo veremos más adelante a propósito de la muerte de los viejos— una victoria de la comunidad: al afrontar la muerte y estrecharla con firmeza, el viejo le enseña a su pueblo algo sobre la vida. Es, en Oriente, el ejemplo del bonzo que se inmola en las llamas: "Inmolarse por el fuego es una manera de probar que lo que se va a expresar es de la más elevada importancia. No hay nada más doloroso que el suicidio por el fuego. Decir algo cuando se está experimentando semejante dolor,

¹¹¹ E. Morin, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Correa, 1951, pp. 62-63. Véase también J. Cl. Hallé, F. Cevert, *La mort dans mon contrat*, Flammarion, 1974, pp. 221-223, 241-247.

es decirlo con un coraje, una franqueza, una determinación y una sinceridad extremas."¹¹²

La muerte fecunda implica en la mayoría de los casos la idea de *sacrificio voluntario* o por lo menos consentido, incluso la idea de crimen ritual.¹¹³ Así se le da muerte al animal en la casi totalidad de los sacrificios, refiriéndolo a la violencia fundadora,¹¹⁴ tal como ya lo señalamos.

Del mismo modo, se inmola periódicamente a seres humanos: sacrificios de Isaac y de Ifigenia; ofrendas de corazones de hombres o de mujeres a los dioses entre los mayas, con el fin de alimentar al Sol; holocaustos durante la construcción de una ciudad, de un palacio, de una muralla, para asegurar su perennidad, en el antiguo Dahomey; o sobre las tumbas de los antepasados reales a modo de juramento de fidelidad y para revitalizarlos, en el antiguo imperio del Monomotapa; o cada vez que un grave peligro amenaza al grupo (el bambara de Mali sacrifica a un albino porque lo considera ligado a la potencia de las aguas; las diferentes partes de su cuerpo son abandonadas o consumidas según reglas precisas); muertes rituales de los reyes cuando sus fuerzas declinan, o de los brujos, o de los herreros demasiado cargados de numinosidad. No se terminaría nunca de citar ejemplos o de invocar sus razones.¹¹⁵

Por último, sacrificio del Dios mismo. Poco importa que este último crimen tenga como consecuencia un "sobrante de naturaleza" (introducción de la agricultura, por ejemplo, según Eliade) o un "complemento de cultura" (participación en un mundo imaginario, sin contradicción ni conflicto, donde llega el iniciado por la vía del éxtasis, según L. de Heusch); que sea solamente explicativo (sacrificio de un mellizo Nommo en el mito dogon del Zorro pálido); que sirva de arquetipo a los ritos iniciáticos (como nos lo recuerdan los

¹¹² *Vietnam Magazine*, 5, 9, 1972, p. 32.

¹¹³ Véase por ejemplo J. Franklyn, *Crimes rituels et magie noire*, Payot, 1972.

¹¹⁴ Véase el capítulo sobre la muerte del animal. Véase M. Douglas, *De la Souillure. Essai sur les notions de pollution et de Tabou*, Maspero, 1971, p. 188; R. G. Lienhardt, *Divinity and Experience*, Oxford, 1961.

En efecto: "El rito es violento, ciertamente, pero es siempre una violencia menor que protege contra una violencia peor. El rito busca siempre volver a instaurar la mayor paz que conoce la comunidad y que proviene, después del asesinato, de la unanimidad alrededor de la víctima propiciatoria. Disipar las mismas maléficas que se acumulan siempre en la comunidad y volver a encontrar la frescura de los orígenes son una y la misma cosa. Ya sea que reine todavía el orden o que ya esté perturbado, es siempre el mismo modelo el que conviene restituir, siempre el mismo esquema el que importa repetir: el de toda crisis victoriosamente superada, la violencia unánime contra la víctima propiciatoria", J. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, 1972, p. 149.

¹¹⁵ Hablaremos en otro momento del sentido del canibalismo (cuarta parte de esta obra).

trabajos de Frazer), o se convierte en la condición de la salvación del hombre en la Redención: en cualquier caso estamos en presencia de una idea-fuerza del pensamiento religioso. Y hay que admitir que la muerte brutal de un Kennedy o de un pastor King, a los ojos de muchos hombres tomó la forma de un sacrificio religioso de fuerte implicación mística.¹¹⁶

Hay, pues, muertes fecundas que benefician más todavía a los sobrevivientes que al difunto propiamente dicho. Si la muerte, a los ojos de muchos, es sólo destrucción parcial, es que se desea conservar algo. Del mismo modo, en los sacrificios se da para recibir, o al menos para no perder. Por el sacrificio, el hombre se apoya imaginariamente en la ley de muerte-nacimiento para lograr su propia inmortalidad. Utiliza para sus propios fines vitales, mágica o ritualmente según los casos, la "fuerza creadora de vida" que es la muerte.

Muy acertadamente, E. Morin ve en ello un *nudo de muerte*.¹¹⁷ Se lo puede definir esquemáticamente como un desplazamiento de fuerzas místicas, realizado por la potencia sagrada suprema, gracias a la intercesión del genio (eventualmente de los antepasados) por intermedio del sacerdote (sacrificador) y para la satisfacción del fiel (sacrificante) y sus próximos. La sangre de la víctima, previamente purificada y luego esparcida por el altar, libera la fuerza vital que contiene y alimenta a las potencias numinosas directamente alertadas por las palabras del sacerdote.

De ese modo se asiste simultáneamente a un *círculo ontológico* (se alimenta a las fuerzas numinosas, que a su vez revitalizan a los fieles por la vía de la comida en comunión) y a un *círculo verbal* (palabras del sacerdote al genio, quien intercede ante Dios; la respuesta de éste sigue el mismo camino, pero en orden inverso, y llega al fiel pasando por el genio (el antepasado) y el sacerdote. Así, el sacrificio resuelve

¹¹⁶ Véase más adelante lo que decimos del deicidio (Cuarta Parte).

¹¹⁷ "De ese modo, él (el sacrificio) se vuelve muy a menudo una transferencia purificadora que desplaza sobre otro (esclavo o animal) la necesidad de morir. Puede traducir también la preocupación obsesiva por escapar al talión, es decir al castigo que convocan de rechazo los crímenes y las malas inclinaciones. En efecto, la estructura íntima del talión exige que paguemos con nuestra muerte, no sólo nuestros asesinatos reales, sino también nuestros deseos de muerte. El sacrificio, que debe expiar la víctima en nuestro lugar, aporta el alivio de la expiación misma. Los chivos emisarios sacrificados en Israel o en Atenas durante las Thargelias, así como las masacres, tenían por finalidad purificar a la ciudad, atraer sobre la víctima la mácula mortal. Veremos en otro momento que cuanto más angustia de muerte oprime al hombre, más tendrá éste tendencia a descargarse de su muerte sobre otro, a través de un crimen que será un verdadero sacrificio inconsciente. Es fácil descubrir la significación neurótica de estos asesinatos sacrificiales, que tienden a liberar al asesino-sacrificador del influjo de la muerte" (E. Morin, *op. cit.*, 1951, p. 107).

a su manera el problema de la violencia. ¿No tiene por función "apaciguar las violencias internas, impedir que estallen los conflictos"?¹¹⁸ ¿No se le pide excusas al animal antes de tener que inmolarlo? ¿No se dice que sólo Dios está autorizado a reclamar víctimas? ¿Qué sólo él "se deleita con el humo de los holocaustos"? Para protegerse de su propia violencia, la comunidad entera debe volverse hacia víctimas exteriores. Lo que supone de hecho una doble sustitución: "la primera es suministrada por la violencia fundacional, que sustituye a todos los miembros de la comunidad por una sola víctima; la segunda, la única propiamente actual, sustituye a la víctima propiciatoria por una víctima sacrificable".¹¹⁹

Último punto importante: los muertos pueden asegurar la fecundidad de los vivos. Tal es el caso de los antepasados en el África negra, ya sea que se reencarnen o no, ellos están siempre en el origen de los nuevos nacimientos y a ellos van a invocar las mujeres estériles para suplicarles que les permitan traer niños al mundo. Los antepasados son los responsables de la vida y de la muerte. De igual modo, se puede ver hoy a mujeres, sobre todo pobres, que visitan el museo de El Cairo, y pasan de sala en sala acariciando con la punta de los dedos a los sarcófagos y las estatuas, porque se dice que las antigüedades egipcias tienen el poder de vencer la esterilidad.

Es con este mismo espíritu que se va en peregrinaje hasta las antiguas necrópolis faraónicas, la estatua está en el suelo, la mujer pasa sobre ella siete veces avanzando y retrocediendo, baña a la estatua en el agua, bebe de esta agua y la conserva para lavarse con ella.¹²⁰ Esto nos lleva a decir algunas palabras sobre una última oposición.

Muerte física y muerte espiritual

A propósito hemos sustituido en este subtítulo el "o" por "y", pues en lo que concierne el origen de la muerte, es la muerte espiritual la que engendra la muerte física; según nos enseña el Génesis, la falta de Adán le reveló simultáneamente al hombre que estaba desnudo¹²¹ y que era mortal.

La muerte física atañe al cuerpo. Hemos dicho que ella alcanza su

¹¹⁸ J. Girard, *op. cit.*, 1972, p. 30.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹²⁰ Véase: Ceres Wissa Wasserf, *Pratiques rituelles et alimentaires des Coptes*, París, CNRS-El Cairo, 1971, pp. 147-148.

¹²¹ "Estar desnudo, dice el sabio dogon Ugotemeli, es estar sin habla." Pero el ser sin habla es parcialmente un ser muerto. Véase L. V. Thomas, *Cinq essais*, *op. cit.*, 1968, cap. III.

apogeo con la descomposición, y su término con la reducción del esqueleto a cenizas. No está demás subrayar que abarca dos momentos: el detenimiento de la vida (muerte del cerebro) y una lenta transformación que se traduce en términos de "digestión", la acción de los bacteriófagos primero, después la de los insectos necrófagos, los oscuros pero eficaces "trabajadores de la muerte" (únicamente los cadáveres sometidos a la cremación escapan a estas últimas mutaciones; fuera de esta excepción, lo que vulgarmente se llama el polvo o las cenizas son en definitiva el producto de procesos digestivos). Con mayor razón si consideramos a los cadáveres devorados por bestias rapaces, por las hienas y (especialmente si se trata de muertos abandonados al aire libre), incluso por caníbales necrófilos; y por supuesto, a los vivientes muertos por razones específicamente alimentarias.

La *muerte espiritual* (no hemos encontrado otro término mejor) es inseparable de la *ruptura de lo prohibido*, aun si a veces la humanidad debe su existencia a tales rupturas: robo del fuego o del agua a los demiurgos, deicidio inicial, como nos lo enseñan numerosos mitos negro-africanos. O también es inseparable de la *falta*, como el rehusarse a sacrificar¹²² o a orar; o, por último, del *pecado* (aún si el pecado se convierte en condición de la Redención: "Hermosa falta, dice un salmo, que nos valió tal Redentor"; "El pecado, el pecado también sirve", le hará decir Claudel a Prouheze, la heroína del *Soulier de Satin*).

Los mitos negro-africanos nos enseñan siempre que son las faltas de los hombres las responsables del alejamiento de las potencias numinosas creadoras —antes el cielo y la tierra se tocaban—, lo que constituye una primera muerte (espiritual); y son las faltas las que después provocaron la aparición de la muerte (física) en la humanidad.¹²³ Desde entonces toda falta grave provoca la venganza de los dioses; y más aún de los antepasados y de los genios, pues los dioses, con frecuencia demasiado lejanos, casi no se ocupan de los hombres.

La muerte no tiene otra explicación, especialmente la mala muerte. De ahí las dos consecuencias que ya conocemos, no hay ver-

¹²² En el África negra, el que no sacrifica y no participa en la comida de comunión se *des-fuerza* y perece. El cristiano que no participa en la Eucaristía no muere físicamente, pero no conocerá la vida eterna ("El que beba mi sangre y coma de mi carne tendrá la vida eterna", dice Cristo); por lo tanto, morirá para el más allá (será condenado).

¹²³ Véase L. V. Thomas, *Cinq essais...*, op. cit., 1968, cap. III; H. Abrahamson, *The origin of Death*, Studia Ethnographica Upsallensia III, Upsala, 1951. La muerte no es tanto el castigo de la falta como el resultado inevitable de ésta. De ahí que se haya podido hablar de la *cualidad edípica* del origen de la muerte.

daderamente muerte natural (salvo quizás, y con reservas, la de los viejos); es necesario saber quién es el culpable (el genio, el antepasado, el brujo, el enemigo, el difunto mismo), a fin de restablecer el orden.

La muerte espiritual provoca así, míticamente, la muerte necesaria del hombre, y empíricamente la muerte de X o de Y. Pero esta falta puede ser involuntaria, o puede ser desconocida por largo tiempo por el sujeto que ha sido su víctima. Muy a menudo, en África negra, no se muere porque se ha cometido una falta, sino que socialmente se ha cometido una falta porque se muere. Y puesto que la muerte hace pensar en la falta, ésta debe ser absolutamente aclarada (interrogatorio al cadáver, adivinación, confesión forzada). Por eso es que hay, no tanto culpabilidad, sino más bien referencia a un mecanismo proyectivo de persecución, que acusa al otro que haya sido causante de la muerte.¹²⁴

Se ha dicho que estamos en una civilización de la vergüenza más bien que en una civilización de la culpabilidad. En la medida en que se elude la fantasía del asesinato del padre, el proceso de identificación con el legislador no llegará hasta el final: la instancia crítica de la conciencia, el superyó, tendrá más necesidad de apoyarse sobre representaciones exteriores. "En las sociedades 'animistas' tradicionales, el estatuto del individuo está determinado inmediatamente por la referencia a la totalidad social, a lo que nos hemos referido con los temas del Antepasado inigualable, del Árbol del poblado, de la solidaridad/rivalidad entre los hermanos."

Se aprecian entonces todas las alteraciones aportadas por las religiones nuevas. El islam en primer lugar, que introduce un principio de individualización a través de la mediación del jefe de familia: "es subordinándose a él que se salvarán sus esposas; y se salvarán como esposas. Se las convertía al Islam no individual sino colectivamente".¹²⁵

Más aún el cristianismo, puesto que hace intervenir la idea del pecado, de la falta individualizada, o mejor interiorizada, y que le da todo su peso a la noción de culpabilidad. Con el cristianismo la persecución deja lugar a la autodeterminación,¹²⁶ mientras que la salva-

¹²⁴ "La culpabilidad está poco interiorizada o constituida como tal. Más bien es como si el individuo no pudiese soportar verse a sí mismo dividido interiormente, movilizado por deseos contradictorios. La 'maldad' está siempre situada en el exterior del yo, pertenece al dominio de la fatalidad, de la suerte, de la voluntad de Dios." M. C., Ortigues, *Oedipe africain*, Plon, 1966, p. 128.

¹²⁵ M. C., Ortigues, *op. cit.*, 1966, pp. 266-267.

¹²⁶ M. Augé, *La vie en double*, Doctorado del Estado, Ciencias humanas, Sorbona, junio de

ción se convierte en el producto de un comportamiento estrictamente individual.

No podemos entrar, evidentemente, en el detalle de las doctrinas de la caída.¹²⁷ Sin embargo, detengámonos algunos instantes en una de ellas, que ha marcado profundamente al mundo occidental; nos referimos al cristianismo. Para el cristiano, en efecto, la muerte es el salario del pecado "pues la vida creada por Dios es una vida de comunión. Rechazar la comunión significa en definitiva rechazar la creación, su orientación comunitaria, a imagen de la comunión trinitaria. La muerte es el signo de que el hombre está cerrado al otro y a Dios".¹²⁸ Por cierto, la falta original de Adán puede ser lavada por el bautismo, del mismo modo que el "pecado mortal" que mata al alma, y que extingue toda espiritualidad, puede borrarse mediante la contricción y la absolución. Pero quien es sorprendido por la muerte (física) en estado de pecado mortal (muerte espiritual) corre el riesgo de sufrir condenación eterna porque ha dejado de ser hijo de Dios. El pecado es en último análisis la ausencia querida, la soledad preferida, el amor rechazado.¹²⁹ En virtud de que la muerte de Cristo redentor ha salvado a los hombres de una vez para siempre, los que no pueden evitar morir al mundo, podrán en cambio revivir en Dios.

"La muerte, que aparentemente destruye toda comunión, es una suerte de metamorfosis o de pasaje: arrancada al pecado y a las condiciones limitadas de la carne, ella hace entrar en la universalidad actual de la comunión divina. Su signo está en el Mensaje revelado,

1973. El autor muestra cómo el profeta ebúrneo A. Atcho, al destruir los "fetiches", perseguir a los brujos, imponer la confesión, destruyó la concepción tradicional de la personalidad, provocando la búsqueda del beneficio individual, interiorizando la culpabilidad personal, desarrollando el sentido del pecado.

¹²⁷ Véase R. H., "La Mort: Les interrogations philosophiques", *Encyclopaedia Universalis*, op. cit., p. 359 y ss.

¹²⁸ Ch. Duquoc, "La mort dans le Christ. De la rupture a la communion", en *Lumière et Vie*, 68, XIII, mayo-junio de 1964, pp. 73-74.

¹²⁹ He aquí una excelente definición de la muerte espiritual para el cristiano: "El hombre vive su finitud natural como angustia y como muerte, en la medida en que no la entiende como mediación de la gracia para una inmortalidad de Gloria. [La muerte] se reduce para él a un puro arrancarse del mundo, convertido falazmente en su todo. Pero sólo Dios, y no el hombre, ni siquiera el mundo y la humanidad entera, es capaz de colmar al ser humano. Por lo tanto, si el hombre vive en el mundo rechazando a Dios, el final que lo arrebatara de este mundo se convierte necesariamente, para él, en un puro desamparo. Por esto se puede decir que la muerte, en el sentido propiamente espiritual de la palabra, no es otra cosa, en el fondo, que la finitud del hombre afectado por la anomalía del pecado y privado por éste de su prevista culminación de gloria." G. Martelet, "Mort et péché, mort et résurrection", en *La mort et l'homme du XX siècle*, pp. 216-217. Véase del mismo autor, "Victoire sur la mort", *Chronique social de France*, 1962.

la Resurrección corporal. La muerte no es abolida; su sentido da un giro: signo de ausencia, es eclosión hacia la presencia pura.¹³⁰ Proveniente del pecado que es ruptura de la comunión, división, la muerte es superada por la fe viviente, que es inserción en la comunión con Cristo. El pecado, fuente de la muerte física y de la muerte espiritual, se convierte por la mediación del Cristo resucitado, para quien vive sincera y profundamente su fe, espera en el amor divino y practica la caridad, en la prenda de vida eterna en el más allá. "Pues -nos dice el Evangelio- habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que haga penitencia, que por 99 justos."

Pero para esto es preciso creer en la Resurrección de Cristo y en la autenticidad de su mensaje de amor: la "Resurrección es en verdad una segunda creación."¹³¹ Por lo demás, sin la Resurrección, la Eucaristía sería algo vacío; y sin la Eucaristía no hay vida espiritual.¹³²

Hay, pues, dos muertes para el hombre, una muerte espiritual y una muerte biológica. "En tanto que *persona espiritual*, el hombre se consume en ella desde su interior y activamente, sigue engendrándose a sí mismo de acuerdo con su vida anterior, se toma radicalmente en sus manos, ratifica la conducta pasada por la cual se realizó a sí mismo, alcanza la plenitud de su ser personal libremente ejercido. Por otra parte, como *término de la vida biológica*, la muerte es al mismo tiempo, de una manera inevitable y que alcanza a todo hombre, un asalto desde lo exterior, destrucción, accidente, detención del destino que se abate sobre el hombre de improviso, de tal modo que su 'muerte personal', operada desde el interior por su acción propia, es al mismo tiempo reducción a la más radical impotencia, acción y pasión a la vez. Es imposible, en razón de la unidad del hombre -por poco que se tome en serio esto-, repartir entre el alma y el cuerpo del hombre estos dos aspectos de una muerte única y reducir así la naturaleza propia de la muerte humana."¹³³

Dos ideas maestras separan así la muerte espiritual del negro africano tradicional y la del cristiano: la culpabilidad interiorizada y el doble misterio de la Redención y de la Eucaristía; ausentes en el primero, estas nociones dan todo su sentido a la fe del segundo. A condición, por supuesto, de que el cristiano de nuestros días siga

¹³⁰ Ch. Duquoc, *op. cit.*, 1964, p. 75.

¹³¹ G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*, Desclée, 1972. Véase también P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, Cerf, 1971, pp. 13-50, 42-46, 62-68.

¹³² "Así como Cristo resucitado está mucho menos contenido en el mundo que el mundo en él, del mismo modo se puede decir que Cristo está menos en el pan y el vino que éstos en él." (G. Martelet, *op. cit.*, 1972).

¹³³ K. Ranner, *Le chrétien et la mort*, Desclée de Brouwer, Foi vivante, 1966, p. 31.

dando testimonio del Evangelio. Pero veremos más adelante que la adhesión a los valores cristianos padece hoy un vivo repliegue. Es que, evidentemente, una civilización de la rentabilidad y del beneficio no podía sino darle la espalda a una religión de la caridad; se corre el gran riesgo de que sólo quede de ésta, salvo honrosas excepciones, una hipócrita fachada convertida en pretexto para una furiosa explotación del hombre por el hombre. Pero éste es otro problema.

No se puede hablar de muerte espiritual sin citar a su contrario, el *renacimiento espiritual*. Si en el África negra tradicional, la primera alude antes que nada a la insuficiencia de alimentos y de circulación de las fuerzas, al rechazo del grupo y la falta de paz, a la ruptura de prohibiciones y la no participación en el lenguaje, particularmente simbólico, otras tantas expresiones que en el extremo terminan, si no por unirse, al menos por coincidir, el renacimiento espiritual residirá en cambio en la obtención de un acrecentamiento de fuerza, de alimento, de lenguaje, de participación en el grupo o en las potencias numinosas: sacrificar a los genios y a los antepasados, conocer el lenguaje de las cosas ocultas, entrar en comunión con el grupo (comidas, cantos y danzas), poder pronunciar palabras que dan la vida, o desembarazarse verbalmente mediante la confesión del mal que posee (nombrar es aquí purgar la falta por catarsis y reintegrarse al grupo del que se estaba excluido por causa de la falta), se convierten en técnicas de esencialización. En este sentido, la iniciación es auténticamente un renacimiento espiritual; todas las técnicas antes citadas se conjugan allí: sacrificio, lenguaje y símbolo, comunión y participación, confesión y obtención de un nombre nuevo, acceso a lo sagrado en sus dimensiones más secretas y misteriosas.

Habría que agregar también la posesión benéfica que provoca el adorcismo (por oposición a la posesión maléfica, fuente de enfermedad mental, que supone, para conseguir la curación, un verdadero exorcismo realizado en público), casi la reencarnación. Todo esto implica una valorización del cuerpo, que se manifiesta de diferentes maneras: el diálogo por contacto entre la madre y el niño, del que ya hemos hablado; las técnicas del cuerpo, durante la iniciación (las pruebas, a menudo crueles, consisten en ejercicios físicos que conducen al dominio de sí); el papel importante atribuido a la danza y a las diversas actitudes corporales; los hechos de maternización y seguridad que se manifiestan durante las terapéuticas colectivas (el cuerpo es acariciado, friccionado, con saliva, con leche, con aceite). Todo esto se realiza para que la imagen del cuerpo, o mejor aún la vivencia corporal, provea de una base sólida a la persona. ¿No es

significativo que la divinidad de los dinka se llame "la carne"? ¿que se encumbre al campeón de lucha? ¿que la mayoría de los casos patológicos registrados en el medio urbano, por lo tanto entre sujetos aculturados, sean precisamente perturbaciones del esquema corporal? ¿que la peor infamia para una mujer sea la de tener un "vientre estéril"? ¹³⁴

¡Qué lejos estamos de ciertas actitudes cristianas, vinculadas con el neoplatonismo, para las cuales el cuerpo es sinónimo de torpeza, de pesadez, de descomposición y de pecado! Definir la vida espiritual por la muerte de los sentidos y más especialmente del sexo, es algo que evidentemente no se ve en ninguna parte de África. Sin embargo, se debe señalar que para el cristiano, así como para el negro-africano, *mutatis mutandi*, la comunión, la confesión y la expiación son las fuentes privilegiadas del renacimiento espiritual; y hay más de un punto común entre las fantasías de incorporación que son la posesión y la comida eucarística. ¹³⁵

Hay que admitir sin embargo que existe un cristianismo menos austero, que le acuerda a la corporeidad un lugar no desdeñable. De igual modo, a los que afirman que hay que creer en la resurrección de Cristo aun cuando se haya encontrado su esqueleto en el Santo Sepulcro, muchos teólogos responden hoy que tal posición es absurda: la resurrección ha transformado el cadáver en cuerpo glorioso y es este cuerpo glorioso el que se apareció a los discípulos y que después se elevó al cielo el día de la Ascensión. No se necesita más para rehabilitar a los ojos de algunos, la necesidad del cuerpo como medio de salvación más que de destrucción; el tema de la resurrección general supone de hecho tal hipótesis.

En cuanto a los cada vez más numerosos que no le acuerdan ningún peso a la imaginería cristiana, el renacimiento espiritual no tiene para ellos casi sentido y se vuelve una creencia arcaica, o peor aún, un modo de explotación concebido y orquestado sabiamente por los que tienen el poder. ¹³⁶ Lo que se llama precisamente "falsa conciencia"

¹³⁴ L. V. Thomas, R. Luneau, *Anthropologie religieuse d'Afrique noire*, op. cit., 1974.

¹³⁵ El animista no "come" la carne de su Dios, así como no "bebe" su sangre. El consume a una víctima ofrendada, en quien la palabra del genio refuerza lo numinoso y la carga vitalizadora.

Además, para el cristiano, habría que volver al problema de la gracia (habitual, santificadora). La idea de pecado (y de muerte como paga por el pecado) tiende a ser eliminada de los nuevos rituales fúnebres protestantes y católicos, orientados ante todo —signo de los tiempos!— a la tranquilización de los sobrevivientes.

¹³⁶ Véase J. Baby, *Un monde meilleur*, Maspero, 1973. G. Mury, "L'enterrement, un point de vue marxiste", *Concilium* 32, Mame, 1968, pp. 153-156. G. Girardi, op. cit., *Concilium* 94, Mame, 1974, pp. 129-135.

(mala conciencia si se la sitúa a nivel de lo vivido), es la transformación en valores universales, definitivos y absolutos, de las normas inventadas en un cierto momento de su historia por una clase dominante con el fin de asegurar su hegemonía y su reproducción. La idea de *alienación*¹³⁷ tiende a remplazar no sin razón la de pecado; la falta no es ya ofensa a Dios sino al Hombre. La muerte espiritual se reduce ahora a la intoxicación (¿inconsciente?) por la publicidad, la propaganda, el adoctrinamiento oficial en nombre de esos pretendidos valores.

Denunciarlos públicamente, insistir en su alcance contingente y en su precariedad, poner en evidencia su intención instrumental en beneficio de quienes los inventaron ayer y los manipulan (aviesamente) hoy, es prometer, no un renacimiento espiritual, sino un nuevo humanismo: el que repudia toda explotación del hombre por el hombre, el sobre-trabajo tanto como el super-beneficio, el intercambio desigual y la robotización de los espíritus. Es curioso comprobar cómo esa posición, de la que el marxismo se hizo ilustre y valeroso defensor, es recogida parcialmente, salvo el materialismo y el ateísmo, por un grupo de cristianos progresistas.

Permítansenos aquí citar un texto por demás revelador: "Pío XII pronunció un día, en una homilía de Pascua, una frase destacable:

Hay que resucitar hoy a Cristo con una resurrección verdadera'. Yo lo comentaría así: hay que romper todas las tumbas donde están encerrados los hombres vivos —pues existen múltiples maneras de estar muerto. Cuando Cristo declara: 'Id a decirle a Juan lo que habéis visto, los ciegos ven y los cojos caminan, los leprosos están curados y los sordos oyen, los muertos resucitan', uno espera que esta enumeración se detenga aquí; pero él agrega: 'Sea anunciada a los pobres la Buena Nueva' (Mateo II, 4-5). ¿Qué puede significar esto, sino que el hecho de que los pobres acojan la Buena Nueva, es decir que descubran la fuerza infinita de su solidaridad, es más fuerte que el acontecimiento material de que un muerto resucite? La evangelización de los pobres, signo del Reino, está estrechamente ligada a la resurrección. Trabajemos hoy por liberar a todos los hombres de todas sus fatalidades, es la liberación profana y radical de los hombres la que muestra la especificidad de la fe. Aún suponiendo que los hombres suprimieran la muerte, es decir que la vida se prolongara hasta los doscientos años, o hasta dos mil años, o hasta diez mil años, pienso

¹³⁷ Ya se trate de alienación colonial o de alienación obrera, se habla siempre el lenguaje del otro (del que aliena o domina), se piensa con sus ideas, se vive según normas (morales) de conducta.

que esto no sería suficiente, pues el hombre no haría más que continuar de la misma manera. No me alcanza en absoluto con tener una vejez interminable, una senilidad dichosa, la resurrección no es la inmortalidad. En otros términos, no vamos hacia otro mundo, no hay cielo, no hay más allá, no hay otra cosa, sino la profundización total de lo que somos. No otro mundo, sino un mundo otro. Llevar al mundo hasta la radicalidad de ponerlo en común, acorralar al hombre privado merced al advenimiento del hombre en comunidad, es exactamente pasar de lo terreno a la gracia. ¡Es la Pascua!" ¹³⁸

En tanto que sistema de representaciones, la muerte conocida, inteligida o imaginizada toma también la forma del plural. Es por esto que hemos tratado de precisar un cierto número de "dualidades" que coinciden más o menos, cuyos términos se excluyen o por el contrario se interpenetran: muerte suave o violenta, súbita o progresiva, normal o sospechosa, estéril o fecunda, material o espiritual, buena o mala. Sin embargo, según los lugares, las épocas, los sistemas socioculturales y también los individuos (ellos se diferencian igualmente según su clase social, su ideología, el momento de su existencia), las variantes son numerosas y no es cierto que los términos que intervienen tengan siempre el mismo sentido.

Nuestra empresa sólo podía tener, pues, un alcance limitado, tratar de desbrozar una madeja casi inextricable, señalar diferencias y semejanzas que separan y que unen al negro-africano y al hombre occidental. Marcar también la unidad del hombre, a pesar de la diversidad de los hombres.

MUERTE Y PERSONA

¿La muerte tiende a finalidades destructoras —totales o parciales— el *ser* (nivel ontológico) o el *existente* (nivel psicológico = persona; nivel social = personaje)? Ciertamente, el difunto (*defunctus*), a pesar del recuerdo que pueda dejar, es el que no tiene más función (negación del personaje); es también el que ha perdido la conciencia de sí y se muestra desde ahora incapaz de relaciones con el mundo y con los otros (negación de la persona). El cadáver, esta presencia/ausencia del desaparecido que va a iniciar el ciclo infernal e irreversible de la tanatomortosis, es el signo inmediato de esta doble negación: "Yo te he amado demasiado para aceptar que tu cuerpo desaparezca y proclamar que tu alma alcanza y que ella vive", declara Anne Philipe.¹³⁹

¹³⁸ J. Carbonnel y colaboradores, *Dieu est mort en Jésus-Christ*, op. cit., 1967, pp. 150-151.

¹³⁹ A. Philipe, op. cit., 1963, p. 61.

Y además ¿cómo hacer para separarlos, para decir: ésta es su alma, éste su cuerpo? Tu sonrisa, tu mirada, tu modo de caminar y tu voz ¿eran la materia o el espíritu? Uno y otro, pero inseparables. Yo juego a veces a un juego horrible: ¿qué parte de ti podría haber sido arrancada o mutilada sin que dejaras de ser ese ser humano particular que yo amo? ¿Cuál es la señal indicadora, dónde está el límite? ¿Cuándo iba a llegar a decir: ya no te reconozco?"

La muerte se aparece como *separación en/de la persona*. Plantea a la vez el problema de la aniquilación o de la supervivencia del yo. ¿Pero bajo qué forma?

La muerte y la persona en el África negra

1. La muerte y los elementos constitutivos del yo

No sirve de nada enumerar los elementos, a veces muy numerosos, incluso contradictorios, que se encuentran en la base de la personalidad negro-africana tradicional. Además, hay que especificar los lazos que los unen y que precisamente la muerte viene a destruir de manera a menudo anárquica. ¿Hay que hablar de correspondencias? ¿de participaciones ontológicas o solamente existenciales? ¿de lazos simbólicos o analógicos? ¿o más simplemente de síntesis organizada, donde cada elemento cumple una función determinada?

En el estado actual de nuestros conocimientos, no se puede afirmar nada con certeza, e incluso parece que el negro-africano no sobrepasó en este punto la fase puramente enunciativa: el diola (Senegal) afirma que él es a la vez *enil* (cuerpo), *yal* (alma) y *buhinum* (pensamiento). El mina (Dahomey), que su yo es a la vez *se* (alma, soplo vital), *jete* (antepasado reencarnado) y *kpoli* (signo del individuo; su destino está revelado de alguna manera por Fa). El yoruba (Nigeria) declara que él tiene un *ara* (cuerpo), un *emi* (soplo vital), un *ojiji* (doble), un *ori* (espíritu-inteligencia que tiene su asiento en la cabeza), un *ohon* (espíritu-voluntad que reside en su corazón) y un conjunto de fuerzas secundarias, tales como el *ipori*, alojada en los dedos de los pies, el *ipin ijeun*, localizada en el vientre. No vale la pena hacer más extensa esta lista.¹⁴⁰

Se puede deducir de estos hechos que la persona negro-africana tradicional, quizás a causa de esta proliferación de elementos consti-

¹⁴⁰ Este pluralismo no es único en absoluto. Véase A. Pollak-Eltz, *El concepto de múltiples almas y algunos ritos fúnebres entre los negros americanos*, Caracas, 1974; M. H. Harner, *Les âmes des Jivaro*, en: Middleton, *Anthropologie religieuse*, Larousse, 1974, pp. 113-122.

tutivos —hecho imputable no sólo a los aportes exteriores (aculturación), sino también y sobre todo a un rasgo esencial de su pensamiento filosófico: la preocupación por la riqueza, la exigencia de variedad, el rechazo del *vacuum formarum*—, no aparece jamás como una síntesis rigurosa en el sentido occidental del término. El ser no se concibe fuera de la alteridad cósmica y social; él está auténticamente “suspendido en abaliedad” (para retomar la expresión de E. Souriau en *Les divers modes d'existence*). Según una dialéctica temporal, los elementos del yo pueden aproximarse o alejarse, dispersarse o aglomerarse, sin perjudicar a la persona total.

En el espacio, algunos componentes se localizan fácilmente fuera del individuo (árbol, charca, altares), ya sea de modo temporario o definitivo. Por lo tanto, los elementos del yo residen fuera de la persona, la cual, sin embargo, acoge parcelas ontológicas o entidades simbólicas extrañas a él: es así que, gracias a la alianza catártica, hay *bozo* (Mali) en todo *dogon* (Mali) y *dogon* en todo *bozo*. Los sustratos noéticos mismos nada tienen de estables, puesto que pueden aumentar o disminuir. Hay mutaciones posibles, por ejemplo entre el alma (*ni*) y el doble (*dya*), especialmente entre los bambara (Mali). También se organizan sustituciones parciales (pactos de sangre, pactos de unión en la muerte) y se operan metamorfosis fundamentales, especialmente durante las iniciaciones o si se trata de sociedades secretas (hombres leopardos).

Estas partidas y llegadas, en nada incompatibles con la toma de conciencia de sí, hacen que la persona no esté jamás enteramente viva (grados en la muerte) ni enteramente muerta (grados en la vida); que sea siempre ella misma y a la vez otra cosa distinta, que esté siempre aquí y al mismo tiempo en otras partes (vagabundeo del alma, bilocación de los muertos). Sin ninguna duda, estamos en las antípodas del monadismo leibnitziano. Estas creencias arrojan una luz nueva sobre la comprensión del problema de la muerte; a la vez pluralidad de sus aspectos y diversidad de los destinos *post mortem*.

El nombre y la muerte. Cambiar de nombre consagra la desaparición de la personalidad anterior, la del “viejo”, en beneficio del ser nuevo, regenerado por el rito iniciático. Sucede incluso que la mutación nominal provoca traumatismos graves en el equilibrio psíquico (en el bautismo cristiano, por ejemplo).

Pobre del individuo que, por indiscreción o torpeza, revela su nombre secreto, su persona se vuelve entonces particularmente vulnerable, porque pronunciar su nombre es operar sobre su alma. La muerte de la persona acarrea con frecuencia la “muerte del nombre”, y éste ya no puede ser pronunciado por los miembros del clan.

Y si por azar alguno de ese linaje tiene el mismo patronímico que el difunto, deberá cambiar de etiqueta social (diola). En fin, sabemos que la muerte social y escatológica se produce cuando los vivos han perdido el recuerdo (pérdida del nombre) del muerto y cuando éste se disuelve en el anonimato de los antepasados.

El espíritu y la muerte. Se conoce poco sobre las relaciones del espíritu con la muerte, salvo que el cadáver (y no el difunto, como veremos) pierde toda capacidad de reflexión y de habla. Es por esto que la locura se emparenta con la muerte; las dos son singularizadoras y traumatizantes; las dos crean en el grupo un sentimiento de urgencia concretada en un afianzamiento del consenso social.

El destino del espíritu se confunde a veces con el del alma (*animus*), pero es posible que se los disocie sin que se pueda indicar la razón. Sin embargo, no olvidemos que en el más allá, si el difunto ha perdido la fuerza del poder, puede no obstante guiar a sus sobrevivientes, pues posee siempre la fuerza del saber, tiene que estar plenamente consciente para juzgar de su estado y apreciar el comportamiento de sus descendientes.

El doble y la muerte. La noción de doble se revela particularmente multívoca.

Si se entiende por doble al animal totémico (el *ewuum* diola, por ejemplo), el parentesco de destino es flagrante entre el hombre y su doble simbólico: la muerte del uno produce irrevocablemente la desaparición del otro (participación ontológica y existencial). De ahí la estricta prohibición de matar a su "totem" y con mayor razón de alimentarse de él (a pesar de algunos sacrilegios rituales).

En el caso de que el doble abarque la sombra, ésta puede aproximarse al alma ligera o al alma-pájaro; cuando la sombra se encoge, piensan los zulúes (Natal, Transvaal), es que se acerca la muerte; el doble "se contrae entonces y se convierte en algo muy pequeño"; el cadáver no conserva más "que una sombra minúscula que desaparecerá con él".

En fin, el doble se define también como elemento fundamental del yo, tal es el caso del *dya* de los bambara (Mali), a la vez soplo, "gemelo del ser humano", "sombra sobre el suelo", "reflejo en el agua", etc. En último análisis hay que ver al mismo tiempo en él una sombra, un principio vital y un alma ligera, que viaja durante el sueño (ya sabemos que éste tiene la apariencia de la muerte), abandona al cuerpo en el momento del deceso y se reencarna bajo forma inversa (el *dya* se convierte en *ni*, es decir en "alma", el *ni* hace *dya*).

Existen distintas variedades de sombras o de dobles. Veamos el ejemplo de Dahomey. Los mina, los fon, los gun, hablan del *Ye*,

"gran sombra, sombra clara y lejana", que sigue siempre al cuerpo, incluso de noche cuando es invisible, y del *Wesagu*, "sombra opaca", el núcleo mismo de la sombra, mensajero que anuncia a *Mawu* (Dios) la muerte del hombre. *Ye* y *Wesagu*, a menudo confundidos, vuelven generalmente hacia el Ser supremo luego del fallecimiento, sin dejar de vigilar estrechamente a los vivos.

El alma y la muerte. Sabemos que hay que hablar absolutamente de almas en plural. Perder momentáneamente el alma ligera, a veces con la apariencia de la sombra, no tiene nada de grave, puesto que tal es el estado normal en el dormir (seudomuerte), en el sueño que lo acompaña o en el ensueño. Pero durante sus peregrinaciones, el alma ligera corre el riesgo de toparse con el brujo o con múltiples enemigos, los traumatismos de la pesadilla que expresan estos encuentros, en ciertos casos pueden provocar la muerte. También hay que imputarle a la partida provisoria del alma ligera los desvanecimientos, los síncope, algunas locuras y los estados catalépticos tan corrientes en los ritos de la muerte simbólica.

En cuanto al alma pesada, en la mayoría de los casos ella es la única responsable de la muerte en instancia o muerte-que-se-va-haciendo. Se presentan aquí varias posibilidades. Desde el comienzo de la agonía, el *lindon* de los fon (Dahomey) abandona el cuerpo para unirse al Dios *Mawu*, algunos días o algunas horas antes de la muerte efectiva. En el país dogon, tres años antes de la muerte física el alma abandona su envoltura para emprender un gran viaje, visita la casa de las mujeres que están con la menstruación, erra por los bosques y reposa sobre el árbol *gobu* (el primero creado y que servía de abrigo a los hombres antes de la invención de las chozas).

En cuanto a los pigmeos (África central), ellos creen en la existencia de los *Yate*, almas viajeras que se desencarnan para apoderarse de otras almas y someterlas; los cuerpos, privados del principio vital a causa de sus maleficios, terminan por perecer en un plazo más o menos largo. La muerte, pues, sólo se concibe como la separación del alma pesada y del cuerpo—degollada aquella por *Amma* (Dios), dicen los dogon—mientras que la disociación del lazo que unía a las almas entre sí sólo interviene de manera secundaria.

La muerte y el principio vital. El principio vital, a veces no diferenciado del alma (ánima), basta para mantener la vida humana, particularmente durante el periodo de la muerte en instancia. Es como si la vejez coincidiera con el debilitamiento de este *namá*, mientras que la muerte consiste en su ruptura con el cuerpo.

Encontramos aquí tres tipos de creencias. Para unos, el principio vital es el primero en dejar el cuerpo del hombre (es el caso del *hunde*

de los songhay del Níger), mientras que el alma sigue todavía alrededor del cadáver. Para otros, el alma se separa del cuerpo antes de que el soplo vital se retire (dogon, serer, ba-illa, pigmeos). En fin, última posibilidad, el alma y el principio vital abandonan simultáneamente su envoltura carnal durante la muerte efectiva (*diola*).

Aunque el principio vital sea con frecuencia único o más bien unificado, él proviene de la unión de varias parcelas salidas de los engendradores, también de los antepasados y del ser encarnado, de los alimentos ingeridos, de las iniciaciones efectuadas. Pero la muerte tiene por efecto provocar de nuevo una fragmentación seguida de una dispersión y a menudo de una redistribución en el interior del clan. Dos ejemplos nos lo harán ver claro. El *megbe* o fuerza vital de los pigmeos se dicotomiza: una parte se integra al animal totémico; la otra es recogida por el hijo mayor que se inclina sobre su padre, con la boca abierta a fin de recibir su último suspiro (alma). En el país ashanti, la fuerza vital que viene de la madre se reencarna en línea uterina y la que procede del padre en línea masculina. En cuanto al soplo vital, que emana de Dios, a él retorna.

El cuerpo y la muerte. Es imposible no sorprenderse ante la situación (relativamente) pasiva de la corporeidad en la escatología negrofriicana.¹⁴¹ En toda África el cuerpo aparece un poco como un elemento pasivo, él padece la muerte puesto que ésta es el resultado de la desaparición del principio vital que lo animaba, o del espíritu que lo alentaba; también su nombre, su divisa, su emblema desaparecerán. Ya sea que el alma abandone al cuerpo por la boca, por los cabellos, por las orejas o por las narinas, el *buzima*, como dicen los ban-

¹⁴¹ Hecho tanto más sorprendente cuanto que el cuerpo es a menudo valorizado, como lo hemos dicho, y que todo está orientado a asegurar un excelente esquema corporal.

Según la tradición, el cuerpo es de arena o arcilla. ¿En qué medida se puede hablar de su destrucción en la muerte? De una casa que se derrumba, quedan los materiales utilizados para darle su combinación estructural global. Los materiales de esta casa, o más sencillamente "la materia" de esta casa, es la tierra con que se la construyó. Pero no es la tierra la que se destruye en este derrumbe, pues ella queda como sustancia que no parece. Y lo mismo en cuanto a la sustancia de la materialidad corporal. Todo lo que es material, parecería que se origina y termina en la tierra, lo que equivale a decir que la materia se "sobrevive" al retornar a la sustancia-tierra. En la putrefacción del cuerpo, se realiza la sustancialización de lo material, condición necesaria para el restablecimiento imaginario del equilibrio *post mortem*. Pues cómo explicar, si no, que un cuerpo absolutamente desaparecido pueda pertenecer todavía a un individuo transformado en la otra vida. Pensamos que, para responder a las nuevas exigencias de un estado espiritual o numinoso, correspondería en lo implícito de la imaginación fon, una sustancialización de la materia corporal, para lo que sirve su delicuescencia real. Esta sustancialización del cuerpo le confiere a la disolución real una significación positiva. B. T. Kossou, *Se et Bge, Dynamique de l'existence chez les Fon*, tesis doctoral, París, 1971. mimeografiada, pp. 272-273.

tú, se retira del mundo de la cultura para retornar al universo de la naturaleza (disolución en el cosmos). Ciertamente, jamás se trata de una ruptura brusca: el cuerpo podrá presidir sus propios funerales, será objeto de cuidados vigilantes —aunque por poco tiempo, es verdad—; más tarde algunas partes nobles se convertirán eventualmente en objeto de culto (tibias, cráneo). El cuerpo tiene asegurada una supervivencia parcial por herencia (todo hombre tiene la sangre de su madre y los huesos de su padre, dicen los ashanti). Por último, no es imposible que, bajo una forma sublimada, el cuerpo no padezca las angustias del dolor (“infierno”) ni viva las alegrías de la recompensa (“paraíso”).

2. Muerte, persona y devenir

La muerte negro-africana se define ante todo como una *ruptura de equilibrio entre los elementos constitutivos del yo, seguida o no de la destrucción inmediata o progresiva, total o parcial, de uno de ellos (cuerpo, doble, sombras; eventualmente almas; muy raramente principio vital o espíritu)*.

Puede haber así pérdida ontológica, al menos aparente. Sin embargo la muerte, si es la destrucción *del todo* o suma de los elementos constitutivos del yo, no aparece jamás como la destrucción *de todo*, puesto que la mayor parte de los elementos en cuestión pueden alcanzar un nuevo destino, ya sea globalmente (que es lo más frecuente), o de manera separada, por ejemplo conjugarse de otra manera con otros elementos para constituir una nueva persona.

La muerte no es, pues, la negación de la vida, sino más bien un cambio de estado, un pasaje a la vez ontológico y existencial, una reorganización de los elementos de la persona anterior (separación, agregado o desaparición; destrucción o recreación). Este cambio supone la continuidad temporal de orden ontológico o por lo menos la semejanza, que es su aspecto simbólico.

Tempels lo ha subrayado claramente:¹⁴² “Lo que subsiste después de la muerte no es designado entre los bantúes por un término que indique una fracción de hombre. Yo he oído a los ancianos llamarlo ‘el hombre mismo’, ‘él mismo’, *aye mwine*.” Sin duda que no se trata sino de una eventualidad extrema. Sin duda hay destrucciones reales: cuando el brujo “devora el alma”;¹⁴³ o si se ha tenido una mala muerte (alma comida por una hiena o que parece hundida en el *poto-poto*, el agua del río, o entre las llamas); o también si hay incapa-

¹⁴² Tempels (R. P.), *La philosophie bantoue*, Prés. Afric., 1949, pp. 37-38.

¹⁴³ Modo de persecución que corresponde a la fantasía de devoración en psicoanálisis, como dijimos.

dad, para los manes que no tienen más supervivientes para sacrificar —por esto es que no hay nada peor que no tener niños—, para alcanzar el estado de antepasado. Pero en la mayoría de los casos, el cambio significa tanto la permanencia de la vida como su extinción. Lo que subsiste del estado anterior en el estado nuevo no se lo conoce de la misma manera en todas las etnias (almas o fracción de alma, doble, espíritu, principio vital, etc.). Sin embargo, el nuevo es con mucha frecuencia una repetición simbólica del anterior; la vida en el más allá es idéntica a la vida acá abajo (los muertos comen, beben, cultivan sus campos y a veces, por más que sea muy raro, en ciertas circunstancias hasta se reproducen); el recién nacido recuerda los rasgos del antepasado que reencarna (niño *nit-ku-bon* de los wolof del Senegal), el alma purificada y el cuerpo sublimado “recuerdan” el alma y al cuerpo del viviente, etcétera.

La reproducción integral (identidad entre los bantú), la afinidad ontológica (identidad parcial: diola, lebu, wolof), incluso simbólica (participación: por toda el África tradicional), o simplemente la pertenencia, caracterizan esta continuidad fundamental que se traduce socialmente por llevarse el mismo nombre cuando hay reencarnación reconocida. En un sentido, la evolución hacia lo “imaginal”¹⁴⁴ —concepciones escatológicas descritas a veces con detalles y repeticiones simbólicas rituales— compensa la rigurosidad de la evidencia (descomposición, ausencia). “Los que han muerto no parten jamás [...] Los muertos no están bajo tierra [...] Los muertos no están muertos”, declama el poeta.

Nadie ha descrito y explicado mejor que Van der Leeuw esta concepción que parece tener que aplicarse a todas las religiones llamadas arcaicas: “Hay más o menos lo mismo del muerto que del vivo; aquél no ha perdido ni lo efectivo ni la posibilidad. Su supervivencia está descontada, precisamente porque los ritos la garantizan [...] El entierro marca así el comienzo de la vida nueva [...] La muerte no es un hecho sino un estado diferente de la vida [...] La diferencia entre el estado anterior a la muerte y la supervivencia, no es más acusada que la que distingue a la edad adulta de la existencia que precede a la iniciación a la pubertad [...] Pero esencialmente la muerte es un pasaje al igual que otros, y el difunto no es un individuo privado de funciones [...] A lo sumo es alguien que vuelve, y por regla general alguien que está presente.”

Esquemáticamente, se podrían discernir tres organizaciones fundamentales de la evolución *post mortem*: un sistema cíclico con reen-

¹⁴⁴ Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, 1955, pp. 206-207.

carnación de hecho; un sistema lineal con reencarnación nominal o formal; un sistema mixto que se vale de los otros dos y a su vez los complica.

Un ejemplo del primer sistema cíclico está dado por los seres del Senegal. Dios ha creado dos cuerpos para el hombre, un cuerpo en el mundo de los vivos, un cuerpo en el mundo de los muertos. El pasaje de uno al otro se hace según estados intermedios que comienzan por el mundo de los vivos antes del nacimiento, y se terminan de manera ambigua con varias posibilidades, para volver al mundo de los muertos y recomenzar el ciclo. En este caso particular, aparte del aspecto del retorno cíclico, la muerte no es en absoluto destrucción sino recuperación de todo, y en especial de la experiencia humana viviente, aún física.

Un ejemplo del segundo sistema, lineal, es el de los bantú. El difunto permanece eternamente en el reino de los muertos. La vida es designada por tres palabras: *bugingo* = duración de la vida; *buzima* = unión del cuerpo y del alma para dar un viviente; *kizima* (hombre o animal); *magara* = la vida espiritual propia del hombre. El hombre vivo es un *muzima* = persona viva y consciente. Cuando llega la muerte, *buzima* toca a su fin, *kizima* deja de existir, la sombra se disuelve, el cuerpo se descompone. *Muzima*, que es un existente de inteligencia que vive, se convierte en *muzimu*, existente de inteligencia privada de vida. *Muzimu* no estará nunca más en el mundo de los vivos, pero seguirá vinculado a su descendencia y puede beneficiarla con su fuerza vital. El antepasado que entra en un existir sin fin (inmortalidad, eternidad) es una concentración de vida espiritual; si el padre engendra al recién nacido, el antepasado participa en esta cofecundación y su intervención es la más importante. El antepasado puede aportarles a numerosos recién nacidos la energía vital necesaria para que aparezcan. La existencia de los difuntos está sometida a sus relaciones con los vivos: el que no pueda seguir manteniendo estas relaciones estará perfectamente muerto, no podrá escapar a una disminución ontológica del ser, y se fundirá en la comunidad anónima de los manes cuyo recuerdo se ha borrado de la conciencia de los vivos.

Un último ejemplo, el de los diola de Casamance (Senegal), participa de los dos primeros sistemas: la vida es la unión del cuerpo, del alma y del espíritu. Al morir, el cuerpo se pudre en el cementerio, pero su doble sigue existiendo. Este doble, o cuerpo sublimado, se une a la parte integralmente buena del alma y del espíritu y entonces llega al paraíso; o se adosa a la parte integralmente mala del alma y del espíritu y en ese caso quedará en el infierno. Lo que resta de esta

unidad dual (alma + espíritu), después de la separación de la parte buena o mala, puede reencarnarse de manera plural.

Para un espíritu occidental es difícil analizar con sus propias categorías todos estos sistemas, sin amputarles una gran parte de su significación y de su fuerza. Se trata de una totalidad concreta, existencial que pertenece sobre todo al orden del mito. La conciencia intelectual no puede aprehender toda su sustancia. Tres observaciones resumen lo esencial de lo que acabamos de decir:

1) Toda muerte implica una destrucción parcial, una liberación parcial y una recomposición parcial de los elementos constitutivos del ex viviente, verificándose así el modo específico de composición del yo.

2) Si dejamos de lado los avatares del cuerpo (conservación, transformación, transfiguración, alteración, aniquilación), es legítimo introducir las distinciones siguientes, sólo para facilitar la comprensión de la escatología: destrucción ontológica de ciertos elementos del yo, por lo tanto de la persona en tanto que síntesis, con desaparición concomitante del recuerdo del difunto; muerte definitiva total (mala muerte) o parcial, a la vez biológica, social, metafísica; atenuación del recuerdo del difunto por desaparición progresiva de sus sobrevivientes (antepasados anónimos venerados implícitamente) o por ausencia inmediata de sobrevivientes, con pérdida de fuerza para el muerto por falta de sacrificios (muerte social, incluso metafísica, de los manes); alteración progresiva del ser y de la fuerza de ser (fuerza de vivir), compensado por el aumento del saber (antepasados anónimos explícitamente venerados); aumento de la fuerza del ser con exaltación de la memoria individual y colectiva (antepasados con nombre, especialmente venerados).

3) La muerte sólo ataca en definitiva al individuo o a su apariencia sensible (imaginaria) y no al ser fundamental de participación que es el grupo, pues éste tiene a su disposición los medios simbólicos (imaginal) que aseguran su permanencia.

La muerte y la persona en Occidente

Dos diferencias fundamentales contraponen desde el principio a la cultura occidental y a la del África negra. Aquella se contenta con un dualismo que opone la corporeidad al espíritu, donde este segundo término, en la perspectiva materialista, puede reducirse al primero, o al menos mantener con él una relación de condicionado a condicionante; mientras que la cultura africana multiplica los elementos constitutivos de la persona (pluralismo coherente).

En el segundo caso (África negra), sin negar el reconocimiento de la especificidad de cada yo,¹⁴⁵ se impone ante todo la mentalidad participativa, lo que impide "consumar la muerte bajo la categoría de la separación¹⁴⁶ y del desamparo", para utilizar la expresión de P. Landsberg:¹⁴⁷ es por esto que el rechazo y el horror a la muerte se disipan, pues todo opera colectivamente para que la muerte sea aceptada y trascendida. Pero en el primer caso (Occidente), prevalece el individualismo, es decir la conciencia agudizada del yo, reforzada por el ideal competitivo —ya aprendido en la escuela bajo distintas formas de competencias—, y la lucha por la vida típica de la sociedad de consumo y de beneficio. Casi hay que imaginar a una persona que llevara en sí elementos extraños (la creencia en las leyes de la herencia cromosómica no tiene ninguna incidencia en el plano de la conciencia; la alienación hace olvidar a menudo al sujeto que él sólo es un *producto-objeto al servicio de la ideología dominante*), mientras que los elementos propios se situarían fuera de las fronteras del yo.

Si dejamos de lado las tesis del monismo materialista que nos remiten unánimemente a las interpretaciones de la muerte biológica que ya examinamos, la concepción dualista tradicional reduce la muerte a la *separación del alma y del cuerpo*.¹⁴⁸ Inmediatamente después del falle-

¹⁴⁵ Cada persona es, de hecho, una síntesis original, casi única, de elementos. El llevar un nombre secreto, las técnicas de promoción, la definición de la función, acrecientan la especificidad del yo, como antes señalamos.

¹⁴⁶ La separación existe, pero de manera aparente: los difuntos son los muy próximos, pueden reencarnarse; el poblado de los muertos linda con el de los vivos.

¹⁴⁷ L. Lévy-Bruhl lo señaló muy bien: "Se podría decir que el sentimiento que tiene el individuo de su propia existencia abarca el de una simbiosis con los otros miembros del grupo, a condición de no entender por esto una existencia en común, como la de los animales inferiores que viven en colonias, sino simplemente existencias que se sienten en una dependencia inevitable, constante y recíproca, la cual por lo común no es sentida de modo formal, precisamente porque está presente de continuo, como la presión atmosférica." El autor concluye: "La participación del individuo en el cuerpo social es un dato inmediato contenido en el sentimiento que él tiene de su propia existencia" (*Carnets*, pp. 106 y 107).

¹⁴⁸ Si la persona, para el judeo-cristiano, es un compuesto alma/cuerpo, en el que aquélla domina a éste, la muerte presenta múltiples aspectos: la separación de los dos principios, por supuesto (muerte propiamente dicha); el debilitamiento del alma o su dominación por el cuerpo (muerte espiritual, pecado); la mutilación del cuerpo (muerte parcial o pequeña muerte, según los casos). Tendremos ocasión de volver sobre el tema del *cuerpo* (o del cadáver) *mutilado*. Demos, de todas maneras, algunos rápidos ejemplos. El niño asimila con frecuencia la herida, aunque sea leve, a una pequeña muerte. Según Freud, el niño no tendría conciencia de la muerte hasta después de la fase edipiana: el miedo de morir equivale entonces al miedo a perder el pene (angustia de castración). Otro punto importante: la sexualidad. "El hombre es un parecer, nos dice Groddeck, que recién llega a ser en su muerte: la eyaculación-castración que lo expulsa de nuevo hacia el sexo, el pene. El hombre alcanza la culminación del goce el instante andrógino— en la eyaculación; el ser y el parecer sólo coinciden para él en la

cimiento el cuerpo será entregado a la destrucción ("Recuerda, oh hombre, que tú eres polvo y que al polvo retornarás", se canta el miércoles de Ceniza), pero en cambio el alma será juzgada, castigada o recompensada según la vida que haya llevado, o sólo tomando en cuenta su estado en el momento de comparecer ante Dios ("estado de gracia" o de "pecado mortal"; contricción sincera o falta de arrepentimiento).

Pero durante la resurrección general, los cuerpos podrán participar del destino de las almas: cuerpos ordinarios para los réprobos, cuerpos "gloriosos", idealizados, sublimados, trascendidos (de los que el cuerpo de Cristo proporcionó el modelo) para los hijos de Dios. Así se instaura el reino de "la muerte de la muerte", puesto que la permanencia en el infierno o en el paraíso es definitiva.¹⁴⁹ Tal es, al menos, la creencia popular en el ámbito judeo-cristiano, para quien sigue con mayor o menor fidelidad las lecciones de la Iglesia.¹⁵⁰

Sin embargo, diversas teologías tratan de salir de los caminos trillados y de las afirmaciones simplistas. No basta con decir, en efecto, que hay separación del alma y del cuerpo. Quedan en pie algunas preguntas: "esta separación ¿es el efecto de un dinamismo profundo del alma, que estaría destinada a perfeccionarse? ¿O es un simple acontecimiento que la golpea, contrariando sus tendencias esenciales? Nada de esto figura

muerte; mientras que la mujer alcanza la cima del placer en el alumbramiento, es decir, al término de un largo proceso simbólico durante el cual la persona femenina se convierte en individuo, es dualidad andrógina merced al niño falo en su matriz. Para la mujer también la culminación es simultáneamente la muerte: en el instante del parto ella es rechazada del ser hacia el parecer". ¡Eyaculación y parto son, en muchos aspectos, mutilaciones!

¹⁴⁹ Actitud que algunos juzgarán represiva, y no sin razón.

¹⁵⁰ Esta representación de la muerte como separación del alma y el cuerpo es de un uso tan natural desde los primeros Padres de la Iglesia hasta el catecismo de Gasparri, por ejemplo: "Que es preciso considerarlo, desde el punto de vista teológico, como la descripción clásica de la muerte. Ella formula por otra parte algo esencial a la muerte. Evoca, primero, un hecho innegable: el principio espiritual de vida, el alma, se sitúa merced a la muerte -para decirlo vagamente y con toda la reserva posible- en una relación diferencé con respecto a lo que acostumbramos llamar el cuerpo. El alma no sustenta ya a la forma del cuerpo como realidad independiente, opuesta al resto del universo, y que posee su ley íntima de desenvolvimiento. El cuerpo no vive más y en este sentido podemos y debemos afirmar que el alma se separa del cuerpo. Por otra parte, es una verdad de fe (y hasta de metafísica) que el alma espiritual personal no desaparece cuando se disuelve la forma del cuerpo, pero conserva, aunque bajo otra forma de ser, su vida espiritual y personal. Es así que la descripción de la muerte como separación del cuerpo y el alma expresa claramente, a su manera imaginada, este hecho mismo, ya que la palabra "separación" evoca la subsistencia del elemento que está separado. Sin ninguna duda, desde este doble punto de vista, esta descripción tradicional de la muerte se justifica plenamente." K. Rahner, *Le chrétien et la mort*, Foi vivante, 21, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 17-18.

en la descripción clásica de la muerte".¹⁵¹ El propio concepto de separación resulta oscuro. "Así, cuando el alma se encuentra unida al cuerpo, ella está manifestamente en relación con ese todo del que el cuerpo es sólo una parte, con todo lo que hace la unidad del mundo material. Pero ni la metafísica (ya se trate de una metafísica escolástica de la materia primera o de una metafísica que utiliza el concepto muy semejante del 'individuo' material), ni ninguna filosofía de la naturaleza de tipo especulativo, pueden considerar esta unidad del universo material como un conjunto puramente lógico de objetos particulares, o como una pura resultante de la interacción exterior de esos individuos. En este contexto es imposible determinar con mayor precisión, en el plano de las categorías, la naturaleza metaempírica de esta unidad real-ontológica del mundo."¹⁵² La muerte es ante todo "abandono de la forma corporal y aparición de una relación pan-cósmica del espíritu",¹⁵³ término biológico de la historicidad vivida y acabamiento de la interioridad de la vida personal; es, pues, para el hombre "lo que pone un término definitivo a su estado de peregrino. Merced a la muerte, el hombre, en tanto que persona ético-espiritual, se cumple definitivamente y se orienta sin retorno hacia Dios o se separa de él según la opción hecha en esta vida corporal".¹⁵⁴ Privada de su cuerpo, el alma mantiene relaciones más estrechas "con este todo del cual el cuerpo es sólo una parte, con ese todo que hace la unidad del mundo material[. . .] el alma que se abre así al todo, abandonando en la muerte su forma corporal limitada, comienza a desempeñar también ella un papel determinante en el conjunto del universo, y esto en la medida en que ella constituya el sustrato de la existencia personal de los otros seres compuestos de cuerpo y espíritu".¹⁵⁵ Y si el pecado es una consecuencia de la corporalidad ¿no nos vemos llevados a pensar que "el castigo de este pecado presupone igualmente, como su condición misma de posibilidad, una cierta 'corporalidad' del hombre después de la muerte, y que ésta debe ser de un orden totalmente distinto?"¹⁵⁶ Y la resurrec-

¹⁵¹ K. Rahner, *op. cit.*, 1966, p. 18.

¹⁵² *Ibid.*, p. 19.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 65.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 28 y 29.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 24. "No se trata de los solos datos inmediatos de la fe, según los cuales la calidad moral del hombre individual (consumado) influye en la actitud de Dios con respecto al mundo y a todos los otros individuos. Se trata también de una acción inmediata, interior al mundo, que ejerce sobre el conjunto del universo toda persona particular, a partir del momento en que merced a la muerte se vuelve pan-cósmica y se abre al universo según una relación real-ontológica" (p. 24).

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 26-27.

ción de la carne, no implica la unión o más bien el perfeccionamiento en el cuerpo glorioso: "Si la muerte considerada como un fin perseguido positivamente como una meta, significa la completa liberación del cuerpo, la evasión absoluta fuera de este mundo, no se podría comprender realmente que el alma esté dirigida por entero hacia la resurrección del cuerpo, como hacia un elemento positivo de la consumación del hombre y de su principio espiritual personal."¹⁵⁷

Esto señala con toda claridad lo que aproxima y lo que separa al punto de vista cristiano del punto de vista negro-africano. Lo que los aproxima: lazos estrechos entre el cuerpo y el alma, el alma y el cosmos, corporalidad del difunto, no destrucción del ser. Lo que los separa: pecado y culpabilidad interiorizada, falta de reencarnación, acceso a la eternidad. La muerte cristiana no tiene nada de un simple pasaje de una forma de existencia a otra que conservara de la primera "el carácter esencial, a saber la temporalidad indefinidamente abierta". Por el contrario, la muerte es para el fiel un comienzo de eternidad, por poco que podamos hablar de un comienzo de lo eterno. "La realidad creada enteramente, el universo, se encamina progresivamente hacia su estado definitivo, en y por la persona humana, material a la vez que espiritual, de la que constituye en cierto sentido 'el cuerpo'. Esto, sin embargo, en la medida en que esta consumación realizada en el interior, sea al mismo tiempo, según una misteriosa unidad dialéctica (como en el caso del hombre individual) una irrupción súbita, un detenimiento forzoso, impuesto por la imprevisible intervención de Dios, en ese día del juicio que nadie conoce."¹⁵⁸

Pero la actitud de Occidente no se limita a la concepción cristiana, ingenua o teológicamente profundizada.¹⁵⁹ Para los no creyentes, por ejemplo, la muerte se vuelve sinónimo de anulación de toda la persona. De poco sirven los consuelos de la filosofía y de la religión.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 31. De igual modo, hay mucha distancia entre la noción de cuerpo sublimado de la que habla el negro-africano y la del cuerpo glorioso después de la resurrección que concibe el cristiano: "Pues al hablar del estado glorificado del cuerpo, la revelación no afirma solamente que el cuerpo del hombre está en un estado de perfecta plasticidad con respecto al espíritu sobrenaturalmente divinizado y en plena posesión de la gracia. De alguna manera insinúa también que la forma corporal no obliga ya a renunciar a otras determinaciones espaciales y que esta corporalidad que permite al espíritu manifestarse concretamente, a despecho de su estado concreto, es capaz de entrar en relación con todo y perdurar en ello libremente y sin obstáculo. El cuerpo glorioso parece convertirse así en la pura expresión de esta relación con el conjunto del universo que posee la persona glorificada." K. Rahner, pp. 27-28.

¹⁵⁹ Véase por ejemplo M. Zeraffa, *Personne et personnage. L'évolution esthétique du réalisme romanesque en Occident, de 1920 a 1950*. Klincksieck, 1969.

De poco sirven la ironía de la conciencia que desborda a la muerte, la inmortalización metafórica del amor, el desafío de la libertad o el recurrir a Dios. La muerte es una certidumbre, una certeza de final. Es el fin de una historia individual en la que se inscribe la existencia, el único tiempo vivido del hombre occidental. No sirve de consuelo el haber sido aunque sea un instante de la eternidad, que salva para siempre de la inexistencia eterna; y el que muere no siempre dispone de la virtuosidad del filósofo. Queda la humilde apuesta de Pascal y el "sacramento" último que le responde.

El marxista va todavía más lejos por esta vía. "Los niños de una sociedad socialista aprenderán temprano que el concepto de un alma diferente del cuerpo no tiene ninguna realidad. El espíritu y el corazón, que han sido arbitrariamente aislados bajo el nombre de alma, son un aspecto particular de la existencia material de los seres vivientes. El alma es una forma específica de adaptación del individuo viviente al mundo exterior, y es también inseparable del cuerpo como lo son el anverso y el reverso de una medalla. Cuando estas ideas elementales hayan penetrado desde la infancia en la conciencia de los humanos, el problema de la muerte quedará despojado de los misterios y terrores de que se lo han rodeado, en parte por ignorancia, en parte por interés."¹⁶⁰

En este aspecto, tanto lo imaginario negro-africano como lo imaginario cristiano son descalificados como alienantes por igual, la muerte es un término necesario, a la vez que ineluctable. Sin embargo, ningún hombre existe en vano, no es más que un eslabón de una vasta cadena cuya sola función es la de trabajar para mejorar las condiciones de existencia de la humanidad: "la obra de nuestra vida particular, por modesta que sea, es útil y se prolonga en la obra que nuestros semejantes han emprendido con nosotros".¹⁶¹ En una sociedad donde el hombre no explotará más al hombre, donde la rentabilidad y el beneficio dejarán de ser los resortes mayores de la existencia, los conflictos y los accidentes disminuirán de manera progresiva a me-

¹⁶⁰ J. Baby, *Un monde meilleur*, "Recherche marxiste", Maspero, 1973, pp. 143-144.

¹⁶¹ J. Baby, p. 140. Véase G. Mury, *op. cit.*

Véase también H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, T. I, L'Arche, París, 1958. El autor fustiga a la Iglesia por la terrible realidad de la alienación humana: "Desde hace tantos siglos, tú, Santa Iglesia, arrastras hacia ti y atesoras todas las ilusiones, todas las ficciones, todas las vanas esperanzas, todas las impotencias. Como la más preciosa de las mieses, tú las almacenas en tus casas, y cada generación, cada época, cada edad del hombre aporta algo a tus graneros. Aquí están, delante de mí, los terrores de la infancia humana y las inquietudes adolescentes; aquí las esperanzas y las dudas de la madurez que comienza, y hasta los terrores y las desesperanzas de la vejez, pues no te cuesta nada decir que la noche del mundo se aproxima y que el hombre ya viejo morirá; sin haberse cumplido!" pp. 231-232.

dida que se aprenda a luchar conscientemente contra las causas que los ocasionan: la sociedad letífera que el cristianismo no ha podido impedir, y que en cierta medida ha protegido, si no engendrado, desaparecerá al mismo tiempo que el sistema tanatocrático que hoy detenta las riendas del poder en todo el mundo.

Pero a un respeto mayor por la vida de cada uno, corresponderá la serenidad ante la muerte, término último de la existencia individual. Y si los sufrimientos se hacen intolerables, se considerará como "su derecho más absoluto el poder llamar a un médico para que él lo adormezca en su último sueño".¹⁶² La igualdad de los hombres se prolongará ante la muerte y después de la muerte.¹⁶³

Y sin embargo, el final de la vida no implica, al menos por un tiempo, la supresión total de la persona. Hay reglas jurídicas precisas, como ya hemos señalado, que defienden la memoria del difunto si éste llega a ser difamado: "En nuestros días, se predica el respeto por el cadáver porque respetamos la memoria de los difuntos y hay una incompatibilidad entre una actitud irrespetuosa con respecto al cadáver y un sentimiento real de piedad hacia su memoria. Si honramos a uno, es imposible que desconozcamos la dignidad del otro[...]. En nuestros días, la piedad consiste más bien en un sentimiento íntimo de respeto hacia la memoria del muerto. Ello implica normalmente, *pero no necesariamente*, la inviolabilidad del cadáver." ¹⁶⁴

En todo caso, el derecho del difunto a la protección de su memoria implica también el derecho sobre sus despojos futuros: ¹⁶⁵ "Al decidir del destino último de su cadáver, el hombre no dispone de un bien. Por el contrario, hace una *elección* inspirada por consideraciones de orden *moral*. Esta elección que le es propia se relaciona con su personalidad más profunda y la compromete enteramente. Consiste en un acto de voluntad que confirma o rechaza de manera definitiva

¹⁶² J. Baby, p. 144.

¹⁶³ Lo que no les impide a los hombres ilustres tener derecho a un homenaje *post mortem* más importante, simbolizado con frecuencia por un monumento o solamente por una placa conmemorativa. El panteón, el mausoleo de Lenin, son ejemplos por demás conocidos.

¹⁶⁴ R. Dierkens, *Les droits sur le corps et le cadavre de l'homme*, Masson, 1966, pp. 141 y 146. Esto plantea, por supuesto, el problema de la autopsia, sea con fines penales o científicos (Dierkens, pp. 168-177), o el de la recuperación del lugar en el cementerio una vez caducado el plazo de concesión (depósito en el osario común). Hemos esbozado este problema en nuestra primera parte, a propósito de la muerte social y de la socialización de la muerte.

¹⁶⁵ En Francia es posible, por vía testamentaria, precisar sus voluntades en cuanto al destino de su cuerpo después del deceso: ley del 15 de noviembre de 1887. Esta voluntad, dice el código, "tiene la misma fuerza que una disposición testamentaria relativa a los bienes y está sometida a las mismas reglas en cuanto a las condiciones de revocación".

y última una manera de vivir, una concepción filosófica o religiosa, un comportamiento social." ¹⁶⁶ Así, todo hombre, además del derecho de reglamentar sus funerales en cuanto a la forma de la inhumación, posee también el de disponer de sus despojos mortales por incineración, así como puede donar su cadáver con fines médicos, ¹⁶⁷ ya se trate de autopsias o de cesiones de órganos para destinarlos a transplantes. ¹⁶⁸

Queda sobreentendido, de todas maneras, que el hombre no es verdaderamente "propietario" de su cadáver, pues, por una parte, éste no podría ser un elemento de su sucesión; y por la otra, pueden surgir conflictos entre las últimas voluntades del difunto y las de su familia (por ejemplo en lo referente a la incineración o la donación de órganos), y también las de la sociedad (autopsia judicial, recuperación de las cesiones de lugares en los cementerios). Las soluciones aportadas a estas oposiciones varían según los sistemas jurídicos considerados. ¹⁶⁹

Es también el respeto al difunto el que explica la prohibición de violar la sepultura, ¹⁷⁰ hecho muy raro en nuestros días, es cierto, pero que se actualizó resonantemente con motivo de la rocambolesca aventura de que fueron objeto los despojos del mariscal Petain en 1973.

Es difícil dar una respuesta precisa o ni siquiera unívoca a las dife-

¹⁶⁶ R. Dierkens, *op. cit.*, p. 134.

¹⁶⁷ No todas las legislaciones están de acuerdo en este punto: el derecho islámico, por ejemplo, prohíbe toda mutilación del cadáver. El derecho a la incineración fue reconocido recientemente por la Iglesia católica (en lo concerniente a la actitud de Roma, véase Code Canon 1203 y 1240 par. 1, así como la Instructio S. Officii: De cadaverum crematione). La legislación de los transplantes es todavía más complicada en numerosos países, lo que limita grandemente su aplicación.

¹⁶⁸ Puede suceder que éste sea el único derecho que se le reconozca a un delincuente mayor: el condenado a muerte, privado de sepultura normal, está autorizado a legar sus ojos, sus riñones, su corazón. Véase J. Egen, *L'abattoir solennel*, G. Authier, 1973, p. 135 y ss.

¹⁶⁹ Así, en Francia, el decreto del 20 de octubre de 1947, que modificó el decreto de 31 de diciembre de 1941, instituye un procedimiento de urgencia que le permite a los médicos jefes de servicio de los hospitales efectuar sin demora, después de comprobada debidamente la muerte, las extracciones anatómicas, cuando estimen que así lo exige el interés científico o terapéutico, y si el hospital en cuestión está inscrito en una lista llevada por la repartición pertinente.

¹⁷⁰ Tal es la finalidad de la ley Nro. 56-1327 del 29-12-956 en Francia: infracciones a las leyes sobre inhumaciones, artículo 360 del Código Penal: "Será castigado con prisión de tres meses a un año y con 500 NF a 1 800 NF de multa, todo el que resulte culpable de violación de una tumba o de una sepultura, sin perjuicio de las penas que merezcan los crímenes o delitos que se agreguen a la misma." Hay que señalar sin embargo que este artículo 360 resulta un tanto impreciso, pues no define qué es una sepultura, y por consiguiente dónde comienza la violación. Véase Ch. Vitani, *Législation de la mort*, *op. cit.*, 1962, pp. 99-101.

rentes preguntas que hemos dejado planteadas con respecto al devenir de la persona o del personaje, del ser o del existente. Tanto más que las fantasías colectivas pueden imaginar todas las formas posibles de supervivencia: persona integral en su estado habitual, o bajo una forma disminuida, degradada, o incluso, por el contrario, sublimada en el cuerpo glorioso; fragmentos de la persona, esencialmente principios espirituales o vitales que encuentran su cohesión inicial o se redistribuyen de manera inédita en existencias nuevas; simples huellas materiales portadoras por un tiempo del recuerdo (tumbas, reliquias, monumentos) y fuentes de deontología jurídica que pueden coincidir con una creencia en la destrucción total del ser, de la persona, del personaje.

Uno no puede menos que sorprenderse ante la unidad de las preocupaciones universales frente a la muerte, a la vez que ante la prodigiosa diversidad de las representaciones que genera. La variedad de formas del morir no deja dudas al respecto, ya se trate de las causas del deceso (mortalidad endógena, exógena, de civilización) o de los juegos intelectuales que provoca (muerte concebida o representada; muerte inteligida). Pero tendremos ocasión de volver a este tema a propósito de las actitudes frente a la muerte.

Sin embargo, esta pluralidad tiende a ocultarnos una relativa unidad temática, aun cuando la manera de concebir el verdadero sentido de cada par de opuestos varía según los sistemas socioculturales examinados: muerte verdadera o seudomuerte, muerte puntual o progresiva (incluso muerte súbita o gradual), muerte física o simbólica, muerte suave o violenta, muerte dada o que se da, buena (e incluso bella) muerte y mala muerte.¹⁷¹ Además, se extraen inexorablemente algunas nociones claves referentes a lo *vivido-concebido de la muerte*: ausencia/presencia, continuidad/cambio, separación/destrucción, permanencia de una realidad ontológica/mantenimiento provisorio del puro recuerdo, pasaje indefinidamente renovado/acceso final a la eternidad, mediación/fin último.

Además, si nos pareció pertinente la confrontación del universo negro-africano y el del mundo occidental (a despecho de la universalidad de las obsesiones tanatológicas a través del espacio y el tiempo), se impone también una nueva distinción sociocultural, que separa al Occidente "tradicional" —es decir el que adhiere en mayor o menor

¹⁷¹ Lo que nos remite a una zona de encuentro multi-disciplinario, donde se cruza la teología y la filosofía, las ciencias biológicas y las médicas, la demografía y la estética, la psicología y el derecho, la sociología y la antropología (véase nuestro Prefacio).

medida a las normas y creencias del judeo-cristianismo- del que no cree en ellas, particularmente el marxismo.

Quizás sería más riguroso y adecuado oponer, no ya lo imaginario cristiano occidental a lo imaginario negro-africano "animista", sino el recurso a lo imaginario de una parte (cristiano, negro-africanos) y las tentativas más o menos exitosas de negarlo (marxistas).

Pero antes de internarnos en esta nueva cuestión, es preciso profundizar más en el análisis del morir.

VII. LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE: REALIDAD, LÍMITE

"NO BIEN el Ser humano nace, ya ha vivido suficientemente como para convertirse en un muerto", escribe Heidegger.¹ Esta verdad (metafísica) incontestable, comprobada por los datos de las ciencias biológicas y verificada por la demografía, ¿tiene un sentido al nivel de la experiencia de la muerte?² La lentitud con que se implantan en el hombre las funciones superiores de la vida mental, y por lo tanto las formas organizadas de la conciencia, ¿impide creer en una eventual experiencia de la muerte en el niño muy pequeño? Por lo demás ¿qué significa una experiencia de ese género? ¿Es posible? Si lo es, ¿en qué condiciones? ¿Hay que poner en el mismo plano la experiencia de nuestra muerte y la del otro? ¿Nos podemos fiar de tales revelaciones?

Si bien es cierto que todo el mundo debe morir; si en algunos casos es posible morir por otro o en su lugar, de todos modos un día u otro tendré que *morir mi vida*. Esa es propiamente la cuestión: si bien en alguna medida yo puedo vivir la muerte de otro, es decir, experimentar dolorosamente los últimos momentos del ser querido, o aunque pueda sentirme complacido por la desaparición de la persona que odio a aún gozar sádicamente con la tortura mortal que se le inflige gratuitamente a una víctima inocente, ¿puedo verdaderamente vivir-mi-propia-muerte? ¿No hay una contradicción en sus términos? La muerte del otro, ¿no será en definitiva la única aproximación posible a mi propia muerte? Y sin embargo, "la muerte de los otros me deja vivo".³

¹ *Sein un Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927, p. 245. [May versión española del RCE.]

² Véase lo que dijimos a propósito del animal.

³ M. Genevoix, *La mort de près*, Plon, 1972, p. 60.

En todo caso, la muerte es referencia a uno mismo y al otro. El tema de la *muerte compartida* ha sido bien estudiado por R. Jaulin, *Gens du soi, gens de l'autre*, 10/18, 1973, p. 422 y ss. El autor plantea con claridad la disuasión: "La muerte se consume en común cuando reagrupa a personas de identidades distintas -parientes y aliados-, venidos eventualmente de horizontes múltiples[...] O, puesto que la muerte es antes que nada referencia a sí, ella transforma a los aliados en parientes cuando su tratamiento reúne a unos y otros! [...] O también ¿la muerte es expulsada de los conjuntos de aliados?"

MI PROPIA MUERTE

"No hay ... muerte ... Hay sólo ... yo ... que voy a morir", murmura Perken, el héroe de la *La voie royale*.⁴ Es que mi muerte me concierne directamente; como una eventualidad lejana, ciertamente, si soy joven y estoy sano, pero también como inmediatez angustiante.⁵

Ya sea por curiosidad malsana o por obsesión metafísica —poco importa qué sea, después de todo—, algunas personas viven preocupadas por experimentar plenamente su último momento. Por ejemplo, tal es la actitud de M. Jouhaudeau: "Me preocupa mi muerte más que a ninguna otra cosa en el mundo, y no quisiera a ningún precio que me fuera arrebatada, escamoteada. Un drama sin desenlace no es perfecto. La prueba es patética, pero espero pasar por ella."⁶

Ya nos referimos al testimonio de ese enfermo al que los médicos le prolongaron artificialmente la vida, y que se quejaba de que le habían robado su agonía. Citemos también el caso de un moribundo que declaraba con sangre fría, mientras rechazaba el calmante que se le ofrecía: "Nadie me privará de mi muerte." Es quizás ese mismo deseo de ver la muerte de frente el que impulsa al condenado a muerte, en el momento de ser fusilado, a rehusar la venda en los ojos, o el que le hizo pedir a Buffet que se lo guillotinara boca arriba para poder ver caer la cuchilla. Y también el deseo de morir solo, sin nadie alrededor, puede proceder de esa misma intención: evitar que

⁴ A. Malraux, *La voie royale*, Paris, 1954, pp. 153-154. Véase S. Galupeau, *A. Malraux et la mort*, Arch. Lettres mod. (2), 97, Minard, 1974.

⁵ La muerte social, que es la jubilación de la que antes hablábamos, se traduce en un plazo más o menos largo en una indiferencia completa, en una repliegue autístico, y se la vive como un amargo anticipo de la muerte propiamente dicha: "Yo leo al *Parisien*, yo puedo entenderlo al *Parisien*, me interesa un poco. Juego a las cartas. Uno se habitúa; al principio es el vacío, pero después uno se acostumbra. Sobre todo, no hay que pensar[...]. Yo no pienso. No pienso en el mañana. Y no hago más proyectos, no, ¿qué proyectos podría hacer?[...] Entonces no pienso en nada, hago los mandados o un poco de limpieza en la casa, me hago la cama, doblo las frazadas como es debido, de noche me meto dentro de ellas. No estoy triste, señora, pero tampoco alegre, ¿de qué podría estar contento, quiere decirme? Esto no significa que no me aburra. Cuando se ha trabajado siempre, este cambio resulta muy duro; y aparte, cada vez más la preocupación financiera: cuánto se va a cobrar y cómo hacer para que alcance[...] yo tengo un hijo, sí, pero no está aquí. Tiene niños, pero no los conozco. No, todo eso pertenece al pasado, terminó como todo lo demás. Nada de esto me dice ya nada. ¿Qué quiere usted?: soy un inútil, hace tiempo que me lo digo. ¿Qué puede hacer un inútil? ¡Nada! Un inútil no piensa, se deja vivir, se deja dormir." (entrevista extraída de *L'Age scandaleux* de A. Laurant, Les Éditions Français Reunis, París, 1971, realizada con un ex repartidor de carbón).

⁶ *Réflexions sur la vieillesse et la mort*, Grasset, 1956, p. 120.

el otro nos disperse, impidiéndonos vivir plenamente nuestro último momento.⁷

Esta experiencia de la vivencia de la muerte se basa en una verdad primaria: la muerte no es una "unidad existente". Como lo dice M. Oraison:⁸ "Lo que hay, somos nosotros que morimos. Se trata exclusivamente de un hecho, y más precisamente de un hecho que nos ocurre a nosotros o como suele decirse: de un acontecimiento personal." Pero ¿quién puede dar testimonio de su confrontación con el morir? ¿Los que han "vivido" la muerte? Ni Lázaro,⁹ ni Cristo, decíamos, de los que se afirma que resucitaron, dejaron testimonio sobre este punto. ¿Los difuntos que pretendidamente se comunican con los vivos? Curiosamente ellos nos hablan siempre de otra cosa, como ya lo hemos subrayado, pero no del universo donde se encuentran. ¿Los comatosos que vuelven a la vida?¹⁰ Pero aparte de que ellos no estuvieron verdaderamente muertos, su inconciencia era tal que no se acuerdan de nada. Manifiestan después de su accidente conductas de regresión y mecanismos de defensa con insomnio y violencia de sueños, pero no nos dicen nada de su morir. Paradójicamente, hay que contentarse con lo que dicen los vivos, ¡que han creído ver la muerte de cerca!

Pero por estar en plena vida, la muerte de sí no tiene ningún sentido: "[...] a mí no me había interesado jamás la muerte. No contaba con ella; sólo la vida me importaba. ¿La muerte? Una cita ineluctable y eternamente fallida, puesto que su presencia significa nuestra ausencia. Ella se instala en el momento en que dejamos de ser. Es ella o

⁷ El desprecio a la muerte puede ser sólo una "defensa institucionalizada por la sociedad contra el propio miedo a morir. De modo que es difícil interpretar con certeza la actitud del Spartiate o de todo otro que se le parezca", J. Guillaumin. Hay algunas frases célebres de las que no podemos saber su sinceridad: Más que temer a la muerte, la deseo. Quisiera morir por curiosidad" (G. Sand). "Que se me deje morir; no tengo miedo" (A. Gide). Recuérdese, en todo caso, la fábula de La Fontaine, *La muerte y el leñador*.

⁸ *Op. cit.*, 1968, p. 28.

⁹ "Sí, todo estaría muy bien si no existiese la angustia de la muerte", habría dicho Lázaro resucitado. Después de esta leyenda ¿hay que sacar la conclusión de que después de la muerte subsiste el miedo a morir?

¹⁰ "Los que pasaron por experiencias de esta clase no conservan más que esta impresión, más o menos bien asumida, o la negrura de una amnesia total, lo que no deja de ser perturbador. 'No me acuerdo de nada desde el momento en que el automóvil surgió ante nosotros; y recién recuperé la conciencia tres días después del accidente, según me dijeron.' Frase relativamente trivial[...] pues ¿qué quiere decir recuperar la conciencia? ¿Qué pasó mientras? Nadie lo sabe y nadie puede decir nada; pero en todo caso lo que pasó no tiene nada que ver con la muerte, puesto que, justamente, es un 'mientras tanto'. ¿Y qué puede significar, o aportar, este hecho de que en circunstancias de este tipo sólo se recupera una conciencia que puede reconocer su propia duración por el testimonio de otros?" M. Oraison, *op. cit.*, 1968, pp. 31-32.

nosotros. Podemos ir hacia la muerte con plena conciencia ¿pero podemos conocerla, como no sea en el claror de un relámpago?", declara por ejemplo A. Philipe.¹¹

Por cierto, algunas experiencias pueden evocar la idea de muerte; por ejemplo en el niño pequeño la pérdida de sangre: alguno que suele ser duro para los golpes, llora lamentablemente ante una ligera lastimadura; y es sabido cuántas niñas vivieron con angustia la llegada de sus primeras reglas.¹² Sin embargo, necesitamos mucho más para hablar de un auténtico sentimiento de muerte.

¿Y el enfermo afectado de una enfermedad grave?¹³ No olvidemos que muy a menudo quienes lo rodean, y con mayor razón si se trata de un niño, le ocultan al moribundo la eventualidad de un desenlace fatal. Sin duda el paciente está inquieto, se aferra al menor indicio ("Veo que tal vez voy a morir, puesto que están ustedes dos", le dice la madre de S. de Beauvoir a sus hijas), pero en cualquier caso siempre espera curarse. La cercanía de la muerte puede incluso no ser vivida como tal: "Por no haber estado enferma jamás, nos dice Bernanos de su heroína Mouchette, el frío que la penetra es sólo un padecimiento, una molestia parecida a tantas otras. Pero este malestar no tiene para ella nada de amenazador, no evoca ninguna imagen de muerte. Por otra parte, Mouchette piensa en la muerte como en un acontecimiento insólito, casi improbable, tan imposible de prever como, por ejemplo, sacar un premio importante en la lotería. A su edad, morir o convertirse en una dama son dos aventuras igualmente quiméricas."¹⁴

¹¹ *Op. cit.*, 1963, p. 14. Más adelante, agrega el autor: "Jamás había mirado a la muerte con tanta desaprensión como en mi época feliz: vivir o morir me era entonces casi indiferente", p. 154.

¹² Algunos adultos no han logrado superar estas angustias infantiles. Un síncope, o el negarse a que le extraigan sangre, son manifestaciones lervadas de esto, aún en adultos que en otros aspectos son capaces de valor. Aunque hay diferencias de grado, en cambio no hay solución de continuidad entre estas angustias infantiles y las grandes neurosis tanatofóbicas.

¹³ Véase por ejemplo la obra (decepcionante) de J. F. Devay, *Trois mois pour mourir*, "La Table ronde", 1971, y el *Lazare* de A. Malraux, Gallimard, 1974.

¹⁴ G. Bernanos, *La nouvelle histoire de Mouchette*, Oeuvres romanesques, La Pléiade, 1961, p. 271. Mencionemos también la obra poco conocida pero tan rica de L. Atlan, *M. Fugue ou le mal de terre*, donde se nos muestra a niños a quienes se les enseña a imaginar su vida futura y que, convencidos de que han llegado a viejos, aceptan perfectamente morir. Es necesario, pues, prever una educación del niño en este sentido. "La vida y la muerte son los dos aspectos opuestos e inseparables de la existencia humana. El niño, que es todo vida, no piensa en la muerte; pero (desde la edad de siete años) tiene que aprender que todo ser viviente, y por lo tanto también él, está destinado a morir; que esta perspectiva no tiene nada de espantable, porque la vida sin la perspectiva de la muerte perdería su significación, su riqueza, debido a la

¿El viejo no está cerca de la muerte? Pero sabemos que él muere por grados, a medida que sus fuerzas se debilitan o que su lucidez se adormece. Esta impresión de degradación no deja de afectar a los adultos: "La vejez me inficiona el corazón[...]. Siento que mis rebeldías decaen ante la inminencia de mi fin y la fatalidad de las degradaciones, y a causa de ellas mi felicidad palidece. La muerte no es ya una aventura brutal y lejana: ahora obsesiona mi sueño; despierta, soy su sombra entre el mundo y yo: es que ha comenzado ya. Esto no lo había previsto: la muerte comienza temprano y me carcome[...]. Lo que me desconsuela[...] es no encontrar ya en mí deseos nuevos: ellos se marchitan antes de nacer en ese tiempo rarificado que es ahora el mío."¹⁵

Sentir disminuir sus fuerzas, pensar a menudo en la muerte y sobre todo en la propia aferrarse desesperadamente a la vida o aspirar al reposo definitivo, son actitudes bien conocidas, pero que se ubican en zonas alejadas de la muerte. A lo sumo puede verse en ellas la expresión de un estado depresivo o maniaco depresivo más o menos acusado, pero que no tiene absolutamente nada que ver con la experiencia de la muerte.

Hay también hombres sanos cerca de los cuales merodea la muerte. El caso de los condenados esperando la ejecución no puede aportarnos nada preciso, al menos en este plano. La angustia que pueden experimentar,¹⁶ por ser angustia ante la muerte inminente, no es una experiencia de muerte en sentido estricto del término; saber que-se-va-a-morir no equivale a sentirse morir. Por otra parte, el tipo de muerte que le espera al condenado tiene toda la brutalidad

transformación incesante del ser, en el tiempo limitado de que dispone para desarrollar sus facultades y su actividad práctica. Por otra parte, y sobre todo, si bien cada individuo está llamado a desaparecer, la colectividad humana, de la que él no es más que un elemento, se continúa a lo largo de innumerables generaciones, de manera que cuando alguien desaparece en cuanto individuo, queda no obstante vivo gracias a su aporte a una comunidad que prosigue la obra colectiva. Para familiarizar a los niños, no sólo con la idea de la muerte, sino también con su realidad, hemos considerado necesario ponerlos en contacto directo con adultos que mueren." J. Baby, *op. cit.*, 1973, pp. 140-141.

¹⁵ S. de Beauvoir, *La force des choses*, Gallimard, 1964, p. 685.

¹⁶ Recordemos los textos de los maestros Naud y Badinter, de J. Egen, ya citados. R. Enrico, en un corto metraje sorprendente, *La rivière du hibou*, trata de mostrarnos lo que pasa por la mente de un condenado a muerte en el momento de su suplicio. Véase también V. Katcha, *Laisser mourir les autres*, Julliard, 1973. Los testimonios de suicidas fracasados o salvados son también muy vagos: o no se acuerdan de nada (al igual que los comatosos, tampoco ellos estuvieron verdaderamente muertos), o sólo recuerdan los atroces sufrimientos que soportaron; algunos hasta confiesan haber tenido un terrible miedo a morir y haber luchado desesperadamente para sobrevivir. Y nada más.

de la inmediatez y la irreversibilidad, lo que impide todo posible testimonio.¹⁷

En principio, la situación del soldado en plena guerra debería ser más interesante. Permitásenos citar extensamente el texto de M. Genevoix que sigue, donde el autor nos dice que la muerte ha sido a menudo su espantable compañera:

Pero también uno habitúa al espanto. Cuando ella golpeaba cerca de nosotros, nos equivocábamos: se nos presentaba, sí, como, un espectáculo dramático y removedor ante el cual reaccionábamos con violencia, con todas las fuerzas de nuestro cuerpo viviente, como no podía ser de otra manera: pero creíamos ponernos en el lugar del hombre abatido, como si esto se pudiera. Pero no se puede; apenas si es posible amaginarlo.

La muerte nos acosaba muy de cerca, mientras nos sentíamos enteramente vivos; a veces nos engañaba de un modo terrible, y esto era peor. Así, el 24 de septiembre yo me creí herido de muerte, y entonces pasé por momentos muy difíciles. Si se hubieran prolongado más, hubiera sido intolerable. Es que esta vez la muerte me había obligado a situarme verdaderamente "en mi lugar". Pero me engaño. El zumbido de la bala que rebotó, resonó como una risa sarcástica. Yo creí que me había matado. Después, cuando me vi a salvo, convaleciente, no fue mi calvario entre la Calonne y Verdun el que vino a poblar mis pesadillas, sino esos pocos segundos de septiembre, que me hacían despertar aterrado.

Pero cuando la muerte golpeaba de verdad, todo cambiaba. Es la inmensa diferencia entre ver a un herido grave y ser visto herido grave. El herido grave no se ve a sí mismo. Cuando el 25 de abril, mi camilla atrevesaba Rupt-en-Woëvre, las mujeres que estaban a la puerta de sus casas, apenas me veían entraban volviendo la cabeza. También así habían reaccionado, a pesar de su amistad, mi comandante y Labousse. Ellos eran el vivo, el hombre de pie cuya compasión imaginaba falsamente mi desamparo, por estar vivo y de pie. Así, en una cámara mortuoria, vemos a vivos que lloran alrededor de un muerto. En el momento del último tránsito, el más sereno suele ser el que se va. Es porque creo esto, que he querido testimoniarlo así. Por haber vivido tan de cerca el momento del pasaje, sé que ese instante supremo deja de ser espantable. A la luz de esta certidumbre, yo creo que la muerte "no se puede mirar fijamente", y si sólo de lejos, cuando es pensamiento imaginado y cuando esta imagen viene a apoderarse de un ser en el que toda la fuerza vital conserva su integridad.¹⁸

¹⁷ En los hechos, la inmediatez de la muerte es relativa. "Todo esto puede durar minutos, horas, aún en sujetos sin ningún deterioro: la muerte no es inmediata [...] Así, cada elemento vital sobrevive a la decapitación. Al médico sólo le queda la impresión de una horrible experiencia, de una vivisección criminal seguida de un entierro prematuro." Doctores Piedelièvre y Fournier, "Communication a la Faculté de Médecine". Citado por J. Egen, *op. cit.*, 1973, pp. 140-141. Hay sin embargo sorprendentes descripciones del tránsito al más allá. Véase J. Prieur, *Les témoins de l'invisible*, Fayard, 1974, pp. 161-171; ¿pero qué crédito acordales? Ninguno, sin duda.

¹⁸ *Op. cit.*, 1972, pp. 151-154. Lo que nos recuerda la frase de La Rochefoucauld —tomada al parecer de Cervantes—: "Como al sol, a la muerte no se la puede mirar fijamente."

No hace falta más para convencerme de que rozar la muerte no equivale a morir.

Por cierto hay que distinguir dos casos ante la muerte ineluctable, según que tengamos un plazo antes de morir o que muramos de golpe. En el primer caso, el individuo que se sabe irremediabilmente condenado, puede cambiar súbitamente su modo de vivir. A este respecto puede recordarse el notable filme de Akira Kurosawa, *Vivir* donde el héroe, enfermo de cáncer trata antes que nada de aturdirse, pero descubre luego el vacío de su existencia: "Es un cadáver viviente; está muerto desde hace veinticinco años." Entonces trata contra viento y marea de transformar en parque infantil un rincón insalubre, esto es, de trabajar para la vida. "Pienso en mi muerte, dice el autor, y me espanta la idea de que voy a desaparecer cuando todavía tengo tanto que hacer en la vida. Tengo la sensación de haber vivido muy poco y éste es un sentimiento doloroso."¹⁹

De manera más positiva, *la experiencia de la muerte que se arriesga* por una causa considerada justa (con razón o sin ella) conduce a veces a esta revelación de sí mismo. Tan es así, que el "ser-con" sólo se expresa en el compromiso, en el combate (victorioso o vano; poco importa esto en último grado) contra tal o cual rostro de la muerte.²⁰

En segundo lugar, ¿es exacto que, al morir, el hombre recapitula toda su vida, realiza un balance final de su existencia, tal como lo dejan entrever quienes han escapado por poco a la muerte, en un accidente por ejemplo? Es difícil responder sí o no, aun cuando el cine nos ha dado un ejemplo ilustre de esta rememoración, que le confiere a las "cosas de la vida" más modestas un relieve sorprendente.²¹ ¿Realidad o alegoría?

¹⁹ S. Ezzatty, Kurosawa, "Clásicos del cine", Ed. Universitaria, 1964, p. 93. También resulta muy significativo el caso de Cléo, la heroína desdichada y conmovedora del hermoso filme de A. Varda, *Cléo de cinco a siete*. Cléo, que sabe que va a morir de cáncer, de pronto se siente horrorizada, no por su muerte fatal, sino por su nulidad como mujer y como cantante. Toma entonces conciencia de su vacío, trata de colmarlo y se salva. Véase J. Bourdin, *Télé-ciné*, núm. 106, ficha 408.

²⁰ Tal es la lección que nos da uno de los héroes de *l'Espoir*, de A. Malraux, Gallimard, 1937, p. 35: "Para Jaime, que tenía veintiséis años, el Frente Popular era la fraternidad en la vida y en la muerte. En las organizaciones obreras en las que ponía tanto más esperanzas cuanto que, en cambio, no ponía ninguna en quienes desde hacía siglos gobernaban su país, él conoció sobre todo a esos militantes de base anónimos, que servían para todo, que eran la devoción misma a España; en ese gran sol y bajo las balas de los falangistas, empujando esa enorme viga que llevaba hacia los batientes de su compañero muerto, él combatía con toda la plenitud de su corazón."

²¹ Se trata del filme de Sautet, *Les choses de la vie*, realizado sobre la notable novela de P. Guimard (igual título, Denoël, 1967). Asimismo, en Bergman, la muerte proyecta una nueva luz sobre la vida pasada, a través del sueño, del recuerdo, o de una visión: "ella surge en la

Para experimentar realmente la propia muerte, hay que estar por lo tanto a punto de morir y saberlo, dos condiciones que no poseen la repetibilidad propia de los experimentos científicos. Este pretendido "experimentador" que es el que va a morir, sólo rara vez —y acaso jamás— se encuentra en las condiciones óptimas de receptividad y lucidez.²² Por otra parte, toda experiencia supone una distancia con respecto a lo que se vive, y la muerte es precisamente la abolición de toda distancia, así como de toda vivencia. Sin duda es posible vivir un cierto trayecto que conduce a la muerte, pero no la totalidad del recorrido. Ya hemos señalado que la agonía psíquica no coincide necesariamente con la muerte biológica, y el instante de ésta —si es que se trata de un instante— escapa la mayoría de las veces a nuestras investigaciones. Uno se topa aquí con una verdad trivial: yo sólo puedo hablar de mi muerte si estoy vivo; y yo dejo de poder hablar precisamente si muero. Mi muerte es un acontecimiento de tipo particular, posee un "antes" al cual se integra, pero no tiene "después" al que incorporarse; lo que hace imposible todo discurso a su respecto: "Yo no puedo hablar de un acontecimiento si consiste únicamente en una ruptura; yo podré hablar de él en la medida en que, a partir de este acontecimiento, me sea posible reunir significaciones que queden en pie."²³

Hablar de este modo, es ya pasar de lo psicológico inmediato (vivir o experimentar la muerte propia) hacia lo metafísico (experimentar la finitud ante la muerte). La experiencia alcanza entonces su sentido. Si el hombre es el ser para la muerte, como afirma Heidegger, vivir es explorar los límites frágiles de lo existente; vivir con autenticidad es negarse a huir ante la angustia. Si el hombre es criatura de Dios y está destinado a unirse a él, como piensa el cristiano, la experiencia de la muerte es a la vez la del pecado y la de la redención. Esta manera de

calma presente, hace surgir todas las aventuras vividas, introduce la duda en el umbral de la conciencia, precipita la terrible pregunta: ¿Quién soy yo?" Ficha: "Téléciné", 356, p. 5. Véase especialmente *El séptimo sello* y *Las fresas silvestres*.

²² Con frecuencia, el moribundo ignora qué le pasa. "Ella estaba allí, presente, consciente, pero ignorando por completo el trance que estaba viviendo. Es normal no saber qué pasa dentro de nuestro cuerpo; pero ahora también el exterior de su cuerpo se le escapaba: su vientre herido, su fistula, las secreciones que ésta despedía, el color azul de su epidermis, el líquido que supuraba de sus poros; y ni siquiera podía explorarlo con sus manos casi paralizadas [...]. Tampoco pidió un espejo: su rostro de moribunda no existió para ella. Descansaba y soñaba, a una distancia infinita de su carne que se corrompía, los oídos llenos del ruido de nuestras mentiras y toda ella concentrada en una esperanza apasionada: curarse." S. de Beauvoir, *Une mort très douce*, Gallimard, 1972, p. 109.

²³ P. Ricoeur, declaración a los periódicos universitarios de abril de 1966. Véase I. Lepp, *op. cit.*, 1966.

ver las cosas, cuya nobleza no negamos, diluye en varios aspectos la experiencia de la muerte, puesto que ésta, especialmente en la concepción de Heidegger, parece correr todo a lo largo de la existencia. Pero está la actitud inversa. Según J. P. Sartre, no hay verdaderamente experiencia de la muerte porque ésta es sólo un accidente absurdo. "Así, esta perpetua aparición del azar en el seno de mis proyectos no puede ser captada como *mi* posibilidad, sino, por el contrario, como la anulación de todas mis posibilidades. De ahí que la muerte no sea mi posibilidad de no tener más presencia en el mundo, sino una anulación siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades."²⁴ Esta muerte por lo tanto sólo puede serme extraña; en ningún caso puedo reivindicarla como mía;²⁵ no puede ser esperada "pues no es otra cosa que la revelación del absurdo de toda espera, aunque sea justamente de su espera".²⁶ Es que "encima de todo morimos."²⁷ La absurdidad de la muerte le quita, pues, todo contenido existencial, ella es *la nada que no enseña nada*: "Por lo tanto, hay que abandonar toda esperanza, aún si, *en sí*, la muerte fuera un pasaje a un absoluto no humano, y hubiera que considerarla como un resquicio hacia este absoluto. La muerte no nos revela nada sobre nosotros mismos y desde un punto de vista humano."²⁸ No desemboca, pues, en ninguna trascendencia; no contiene ninguna revelación. Tal es precisamente la paradoja a la que nos vemos llevados como fruto necesario del pasaje de lo vivencial hacia el sentido: la ley del todo o nada; ya sea que la muerte sea omnipresente para fundar lo existente aquí abajo o en el más allá, ya que se reduzca al azar del instante sin espesor. Hay todo un mundo que separa a la idea de que yo debo morir, de la "vivencia-concebida" de mi muerte: es que en último análisis, yo no concibo mi muerte; a lo sumo puedo imaginarla. Volvamos a M. Oraison:²⁹ "Desde el momento en que *yo me* concibo, soy a la vez como el sujeto y el objeto de mi pensamiento. Si 'yo me concibo muerto', es únicamente el objeto el que ha cambiado de apariencia, pero el sujeto aparecería entonces, si se puede decir así, como más afirmativo. Para ser más exacto, ha-

²⁴ L'Être et le Néant, Gallimard, 1943, p. 621.

²⁵ *Ibid.*, p. 613. "Mi muerte, escribe también S. de Beauvoir, recién detiene mi vida una vez que he muerto, y para la mirada del otro. Pero para mí, viviente, mi muerte no existe; mi proyecto la atraviesa sin encontrar obstáculos. No hay ninguna barrera contra la que venga a chocar mi trascendencia en pleno impulso; ella muere de sí misma, como el mar que viene a golpear en una playa lisa, y se detiene, y no va más lejos." *Pyrrhus et Cineas*, Gallimard, p. 61.

²⁶ J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 631.

²⁷ *Ibid.*, p. 633.

²⁸ *Ibid.*, p. 617.

²⁹ *Op. cit.*, 1968, p. 34.

bría que decir que me es imposible *concebirme* muerto. A lo sumo, puedo *imaginarme* tal. Pero si se mira más de cerca, esto es también ilusorio. Lo que yo puedo imaginar es mi agonía o mi cadáver, que contemplo con mi imaginación, pero no al 'yo no estando más. En efecto, me es radicalmente imposible imaginar que no estoy más, puesto que precisamente me lo estoy imaginando. Yo puedo *imaginar* que *no existo* más; pero no puedo *imaginar* que *no soy* más. Esta contradicción resulta por demás perturbadora, después de todo: sé que moriré; pero no puedo aprehender este hecho como un acontecimiento, tal como lo dice Roccoeur; pero tampoco puedo aprehenderlo de ninguna manera como un *no ser de 'yo'*."

Lo que podemos encontrar es la muerte-espectáculo que se le da a/para otro: ya citamos el ejemplo de Carlos V asistiendo a su propia misa de difuntos, o haciéndose transportar para su instalación definitiva en el convento en una carroza que recordaba curiosamente a un ataúd;³⁰ pero también espectáculo que se da a sí mismo en el plano del sueño y sobre todo del ensueño.³¹ Espectáculo que en los dos casos supone actores: los allegados, los amigos, los vecinos, de quienes espiamos hasta las menores reacciones, dejando así libre curso a nuestras fantasías.

"Cuando yo me imagino a los otros delante de mi muerte —o a mi muerte delante de los otros, lo que viene a ser lo mismo[...]— esto significa que yo me vuelvo 'el que ve sin ser visto'. Por ejemplo, asisto a la escena de mi entierro, y veo a los espectadores de mi cadáver o de mi ataúd. Pero es elemental y primordial que yo me sitúo como mirando a los otros que no me ven mirándolos, y que ven de mí un residuo sin consistencia. Ellos no pueden aprehenderme verdaderamente; *no saben ya dónde soy*. Yo me he vuelto invisible; pero miro"³² En este caso, la experiencia de la muerte termina en un *voyeurismo* que no por ser imaginario resulta menos morboso.

Esto nos induce a distinguir dos tipos de imaginación, una fundadora, receptora, que le confiere "a la situación presente una significación personal cierta para la conciencia", y la otra más bien irrealizante, fabuladora, que supone "una creencia menos radical, menos

³⁰ Habría que recordar aquí la excelente pieza de H. Basle y J. Lhotte, *Les trois mort d'Émile Gauthier*. El héroe se encierra en su casa, enciende las velas, se viste de negro, y reposa en su lecho como un cadáver en el catafalco. Este juego con la muerte le valdrá la hostilidad de todo el poblado.

³¹ Hay algo de este espectáculo en la actitud de los viejos que preparan cuidadosamente sus funerales o en los depresivos que imaginan con minucia la organización de su futuro suicidio, antes de escaparle, con la muerte, al terror que ésta les inspira inconscientemente.

³² M. Oraison, *op. cit.*, 1968, p. 35.

asertiva".³³ La primera se aproximaría al símbolo y a lo imaginal, la segunda se confunde fácilmente con la fantasía individual.

LA MUERTE DEL OTRO

¿Quién de nosotros, en el curso de su existencia, no se ha visto enfrentado muchas veces al otro-que-muere? Desde muy temprano, como después veremos, el niño africano asiste al espectáculo social de la muerte (últimos adioses al difunto, participación en los funerales). En nuestra sociedad, aunque se le evita al niño la vista del cadáver, y a veces se le dispensa de asistir al entierro, él sabe bien que el otro no está más. El vacío del otro ¿no es la muerte?³⁴

Lo que revela la muerte del otro

Lo que mi propia muerte no puede otorgarme, ¿me lo aportará la del otro, máxime, que en este caso sí yo puedo multiplicar la experiencia? Incontestablemente, pasamos aquí de un *deber morir* a la *muerte encarnada*. "Lo monstruoso es que tú debías morir. Yo iba a quedarme solo. Nunca había pensado en ello. La soledad, no ver, no ser visto [...] Tú eras mi más hermoso lazo con la vida. Y te has convertido en mi conocimiento de la muerte. Cuando ella llegue, no

³³ Véase J. Guillaumin, *op. cit.*, p. 78. El autor precisa su pensamiento valiéndose de un ejemplo: "La primera transforma una experiencia familiar, que normalmente supone la espera del sueño y del regreso, en una experiencia última, que como tal no tiene semejanza en el recuerdo y por lo tanto es necesariamente misteriosa. Cuando no es más que un sueño, la conciencia descubre la noción de un límite posible de la existencia, choca contra su propia negación, encuentra el absurdo, el escándalo. Se constituye como conciencia condenada a muerte, es decir condenada a perder el mundo y a perderlo a pesar de ella. La segunda vía, por el contrario, transforma una experiencia que habitualmente el sujeto no puede asumir por entero, porque es heterogénea a la existencia, en otra que es conocida y tranquilizadora. En este caso, la imaginación es reductora o asimiladora, y no fundadora o receptiva, de ahí que posea un elemento de mala fe e inautenticidad. El espíritu humano no se muestra aquí abierto a los caracteres originarios de la experiencia de la muerte. Más bien se cierra de manera artificial sobre sí mismo. Si la muerte es asimilada a un sueño, la vida volverá con la próxima aurora, y entonces la angustia queda vencida" (pp. 79-80). No obstante, discrepamos con el autor cuando él ve en la primera el fundamento de la experiencia verdadera de la muerte, y cuando sitúa en la segunda al mito consolador, que podía encerrar una carga simbólica de eficacia innegable.

³⁴ No es siempre fácil hacérselo entender a un niño. S. Freud cita el caso de un pequeño de cinco años que se acaba de enterar de la muerte de su padre. "Entiendo que papá está muerto, dice, pero ¿por qué no viene a cenar?" Véase B. Castets, *La mort de l'autre. Essai sur l'agressivité de l'enfant et de l'adolescent*, Privat, 1974.

tendré la impresión de ir a buscarte, sino la de seguir una ruta familiar, ya conocida por ti [...] Ahora la muerte me preocupaba. Yo pensaba en ella al cruzar la calle, conduciendo un automóvil. Un resfrío parecía que iba a convertirse en congestión, un ligero adelgazamiento significaba quizás una enfermedad grave.³⁵ Esta conmovedora confesión de A. Philipe expresa con delicados matices y fineza todos los aspectos del drama que constituye la pérdida del ser amado.³⁶ En él, el otro me es arrebatado. No hay más comunión posible entre este cuerpo sin vida y mi cuerpo viviente; la presencia de su cadáver significa para mí la desaparición definitiva del diálogo. Ahora sé que estoy solo y que soy vulnerable, solo porque "el otro infiel" me ha abandonado al abandonar el mundo de los vivos; vulnerable porque me recuerda que yo también debo morir.

La desaparición del otro amado produce ante todo una impresión de vacío y al mismo tiempo de *presencia/ausencia*. Es que la ausencia, en este caso, es una modalidad de la presencia: "La ausencia, literalmente, es la existencia-no, la existencia 'en otra parte' de algo o de alguien. Una existencia, si es posible expresarlo así, que vuelve la espalda y mira hacia otra parte."³⁷ El cadáver —este "cuerpo-objeto" cosificador por excelencia— que conserva por un tiempo su apariencia humana (quizás a pesar de los espasmos de la agonía), ayer todavía objeto de mi ternura desesperada,³⁸ expresa adecuadamente esta ambivalencia: en tanto que él está allí, yo sigo ligado extrañamente a él y sin embargo el otro amado es/ha desaparecido. Su cuerpo inerte, frío, sin sonrisa ni palabra, me lo recuerda a cada instante y sin embargo me invade con su presencia.³⁹ No obstante, este cuerpo va a

³⁵ Deben citarse numerosas novelas: J. Romain, *Mort de quelqu'un* (Gallimard, 1970); R. Peyrefitte, *La mort d'une mère* (Livre de Poche, 1970); N. Moati, *Mon enfant, ma mère* (Stock, 1944); de Leusse, *Le dernier jour de juillet* (La Table Ronde, 1970); J. Zibi, *Ma Mercure de France*, 1972; P. J. Reiny, *La mort de Floria Tosca* (*ibid.*, 1974); R. J. Glasser, *op. cit.*, 1974; J. Merrien, *La mort jeune* (Livre de Poche, 1973).

³⁶ A. Philipe, *op. cit.*, 1963, pp. 80, 64, 154.

³⁷ M. Oraison, *op. cit.*, 1968, p. 98.

³⁸ "Yo hubiese querido que cada huella quedase presa en mi cuerpo, que cada caricia impidiera la descomposición que se iba a apoderar del tuyo. Pero luchaba contra lo imposible. Yo estaba vencida porque tú estabas vencido, pero tú ignorabas tu derrota", dice A. Philipe, pp. 11-12.

³⁹ "No, tú no estás acá, estás allá abajo, en la nada helada. ¿Qué ha pasado? ¿A favor de qué ruido, de qué olor, de qué misteriosa asociación del pensamiento te has desprendido de mí?

"Luchó contra ti y estoy lo bastante lúcido como para comprender que esto es lo más monstruoso; pero en este instante preciso no soy lo bastante fuerte como para permitirte invadirme. La opción es tú o yo. El silencio de la habitación aúlla más fuerte que el más vivo clamor. Llevo el caos en la mente, el pánico en el cuerpo. 'Nos' miro en un pasado que no puedo situar. Mi doble se separa de mí y reconstruye lo que yo hacía entonces." A. Philipe, pp. 46-47.

escapárame por completo muy pronto: deja ya de ser cuerpo humano al aparecer los signos precursores de la tanatomorfosis. Dejará pronto de ser mío y para mí, cuando el empleado de pompas fúnebres lo disimule para siempre jamás en el ataúd, y después de algunas horas en el fondo de la fosa.⁴⁰

Así, inexorablemente, la separación se confirma, pero el desaparecido puede sobrevivir en forma de imágenes, incluso de obsesiones, muy especialmente durante el duelo. Recuerdos a veces convocados, a veces rechazados⁴¹ según el estado del momento, que tanto versan sobre las fallas del desaparecido, como para preservarse mejor de él (después de todo, él era *esto*), como, por el contrario, lo idealizan⁴² a fin de perdonarle mejor y hacerse perdonar (yo estoy aquí y él no está más = él *estaba*); pero esto siempre impide que el otro sea nada, lo que sería intolerable. No está más, ciertamente, pero sigue siendo accesible mediante el pensamiento, el otro *real-ausente* se convierte en el *otro-imaginado-presente*.⁴³ Los recuerdos no están aislados; muy a menudo se mezclan en un doble juego de reproches, tal como se encuentran en las sesiones de interrogación al difunto en el África negra. Muchas preguntas se les dirige al que ha desaparecido: "¿Por qué me has abandonado, no estabas bien aquí?", llora la viuda diola. "A veces te reprocho que estés muerto, dice A. Philipe.⁴⁴ Has deser-

⁴⁰ "Ahora sé lo que es un cementerio, como otros saben qué significan las placas que en las calles de París, desde la ocupación, indican que un resistente fue abatido allí y encontraron de él un rostro destigurado por las balas, un charco de sangre, un cuerpo extendido." A. Philipe, p. 141.

⁴¹ "Me sucede que me invaden los recuerdos, los convoco, les pido ayuda para vivir, vuelvo hacia mí y busco en el pasado." A. Philipe, p. 59.

"Inútil luchar paso a paso; hay que hacer maniobras diversionistas, lo que se llama distraerse y que habitualmente me horroriza. Yo salgo y camino, sin pensar en nada, huyendo de mí misma. Tengo necesidad del aire en mi cara, del suelo bien sólido bajo mis pies. Olvidarlo todo, hacer el vacío", *ibid.*, pp. 132-133. Véase también Y. Baby, *Le jour et la nuit*, Grasset, 1974.

⁴² "Algunos días la realidad se me escapa. ¿Existieron aquella felicidad, aquella belleza? ¿Fueron nuestro alimento cotidiano? Mi pensamiento entonces se niega a fijarse, sobrevuela sobre el pasado, evita las asperezas, se vuelve desencarnado. No poseo más que sueño y cenizas; lo que fue se me sustrae y descubro cómo comienza a nacer esta famosa idealización, este recuerdo complaciente que poco a poco esquematiza y remplace a la verdad, esta traición tanto más fácil cuanto que la presencia ya no está más para contradecir la imagen suavizada que se forma en el espíritu. Llego a la falsa serenidad, pero me alejo de la verdadera sabiduría, que es ardor, inteligencia y lucidez. Te llamo y me sumerjo en el pasado para no perderte. Sola en nuestra habitación me quedo por largos momentos contemplando fijamente los lugares donde tu preferías permanecer y los objetos que te gustaba tocar, busco tu huella, te rescato de la sombra y poco a poco retornas. Yo parto de un recuerdo preciso, esta mancha clara sobre la pared." A. Philipe, p. 121.

⁴³ Las evocaciones espiritistas son un poco la caricatura ilusoria de esta actitud.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 59. La muerte del ser amado puede ser negada en el acto en casos extremos;

tado; me has abandonado." Pero hay reproches que se dirigen a uno mismo: no le he evitado la muerte al otro, lo sobreviví, hay que compadecerlo, ¿por qué no estoy muerto yo en su lugar?

También ocurre a veces que se trata de excusar al muerto o excusarse a sí mismo después de todo, el más desgraciado es el que se queda.⁴⁵

Esta mezcla de autoacusación y de reproche explica por qué la separación es vivida como infidelidad, tal como lo indicaba P. L. Landsberg.⁴⁶ Una aproximación, no obstante, que no deja de tener sus límites. "La infidelidad es para nosotros la aproximación a la muerte más sobrecogedora. En los dos casos, el cuerpo descaece al rango de objeto, pero en el caso de la infidelidad este objeto es un instrumento al servicio de una intención. Es lo que experimentamos cuando decimos del infiel: '¡Más valdría que estuviera muerto!', sugiriendo con esto que su cuerpo no nos revela una ausencia absoluta, sino una ausencia que nos afrenta y nos desafía,⁴⁷ y que por lo tanto es finalmente un modo doloroso y paradójico de la presencia equívoca, puesto que se sirve de un cuerpo en lugar de revelarse en él.⁴⁸ Además, el infiel y aun el traidor pueden siempre arrepentirse, su 'muerte' puede no ser definitiva, mientras que la ausencia de la

Véase por ejemplo G. Marcel, *Homo Viator*, Aubier, 1945, Villiers de l'Isle-Adam, *Vera*, en *Contes cruels*, Oeuvres, T.2, 1922, pp. 19-34. Véase también G. Gargam, *L'amour et la mort*, Seuil, 1959.

⁴⁵ "Cuando hablábamos de la muerte, pensábamos que lo peor era sobrevivir al otro; pero ahora no lo sé, hoy me hago la pregunta y la respuesta varía según los días. Cuando me siento invadida por una bocanada de primavera, cuando contemplo vivir a nuestros niños, o cada vez que apreso la belleza de la vida y durante un instante la disfruto sin pensar en ti —pues tu ausencia no dura más que un instante—, pienso que de nosotros dos tú eres el más sacrificado. Pero cuando estoy sumida en la pena, disminuida por ella, humillada, me digo que teníamos razón y que morir no es nada. Me contradigo sin cesar. Quiero y no quiero sufrir por tu ausencia. Cuando el dolor se me hace demasiado inhumano y se me aparece sin término posible, yo quisiera que se mitigara, pero cada vez que me dejas un poco de reposo, me niego a perder nuestro contacto, a dejar que se borren nuestros últimos días y nuestras últimas miradas para alcanzar una cierta serenidad y un amor a la vida que me posee de nuevo casi a mi pesar. Y así, sin reposar jamás, sin detenerme, oscilo de un punto a otro antes de recuperar un equilibrio amenazado sin cesar." A. Philipe, pp. 104-105.

⁴⁶ *L'expérience de la mort*, op. cit., p. 39.

⁴⁷ El cadáver provocador y desafiante fue descrito de manera dramática y maliciosa por E. Ionesco en su pieza *Amédée ou comment s'en débarrasser*, Theatre I. Gallimard, 1954. El cadáver (¿un niño asesinado porque gritaba? ¿el amante de la mujer, muerto por el marido engañado?, jamás se sabrá) se agranda sin cesar durante 15 años, ocupa todas las habitaciones del departamento, obliga a la familia espantada a vivir encerrada y termina por llegar hasta el cielo con su verdugo/víctima. Nunca la fantasía del cuerpo-rechazado-que-se-venga había sido tan bien explicitada como aquí.

⁴⁸ Esto recuerda la actitud del amante fetichista, que rechaza la revelación de la persona total, separando su cuerpo en zonas eróticas.

muerte es desesperada: pronto el cuerpo mismo atestiguará por signos inequívocos que ha perdido toda unidad, que no es ni siquiera un objeto. El infiel no es un ausente más que para mí; el muerto es un ausente para todos."⁴⁹

La revelación de la muerte del otro, también acusa por la presencia de los "restos" (el cadáver) me hace comprender también el "fondo de la experiencia mortal", para retomar la expresión de P. L. Landsberg, es decir la noción de la finitud del hombre: la muerte asume un cuerpo y un rostro, se encarna en la carne del cadáver.⁵⁰ No solamente cambia, como dijimos, la significación de las cosas y de los objetos que nos rodean, sino también amenaza con metamorfosear mi propia vida⁵¹ o, por lo menos de reflejarse sin que yo me dé cuenta en mi comportamiento.⁵² R. Allio, en su filme *Pierre et Paul*, muestra cómo la muerte de Paul lleva a Pierre a interrogarse sobre su padre, a quien hasta ese momento conocía mal, y más aún sobre su propia vida. A la luz de la muerte del padre, "se ve en el lugar exacto que ocupa dentro del mecanismo social, enteramente atrapado por la vida de hoy. Para él es un choque doloroso que le hará perder progresivamente el dominio de sí mismo y la razón [...] Cuando comprendemos que se muere y que la muerte es un final, se vuelve muy importante saber qué debemos hacer con la vida, cómo vivir, qué hacen de nosotros los demás, cómo gravita en nosotros cada instante. Y es entonces cuando uno advierte que está explotado: el sistema de explotación se funda en el olvido de la muerte".⁵³ Esta

⁴⁹ R. Mehl, *Le vieillissement et la mort*, PUF, 1956, pp. 66-67.

⁵⁰ "Yo deseaba que mi cuerpo no se negara a comparecer, que viniera en mi ayuda. Me aferraba a lo que pudiera haber de sólido en mi vida. Me obligaba a mirar el vacío. La muerte tenía tu rostro, pero yo le había quitado todo rostro, casi la contemplaba. El adiós a un muerto es algo inimaginable si no se lo ha vivido, nadie puede describirlo. El espíritu se detiene cuando alcanza los límites del horror; pero es allí donde todo comienza." A. Philipe, p. 118.

⁵¹ "Escribo. Es como si devanase un madeja hasta el infinito. El hilo del que tiro me conduce hasta ti, pero no avanzo por un laberinto, sino que soy como las espirales de un caracol. Trato de llegar hasta el corazón de nosotros mismos. Cuando creo alcanzarlo, me doy cuenta que sólo era una etapa, que es preciso ir todavía más allá, atravesar espacios de recuerdos y de sensaciones, despojarme de una cubierta más y que sólo así llegaré a ese mundo que presiento y deseo. Yo estoy sola para reconocer mis fracasos y mis victorias; no me queda nada, ni columna vertebral, ni carne, apenas un ácido todo diluido, el hilo está cortado, soy una pequeña mancha informe donde algunos nervios se contraen en vano." A. Philipe, pp. 132-133.

⁵² "Yo le hablaba a Sartre de la boca de mi madre tal como la había visto esa mañana, y todo lo que yo iba descubriendo en ella: una glotonería reprimida, una humildad casi servil, la esperanza, el desamparo, una soledad —la de su muerte, la de su vida— que no quería reconocerse. Y mi propia boca, me dijo él, no me obedecía ya, me había colocado la boca de mamá en mi rostro y le imitaba sus gestos a pesar de mí. Toda su persona, toda su existencia se materializan allí y la compasión me desgarraba." S. de Beauvoir, *op. cit.*, pp. 43-44.

⁵³ Véase R. Allio, *Télérama*, 1008, 11 de mayo de 1969.

revelación ante sí mismo que provoca la muerte de otro, aparece especialmente en el hijo mayor (o la mayor), al cual la desaparición del padre (o de la madre) obliga a nuevas responsabilidades.⁵⁴ ¿Es necesario agregar más? Se ha pretendido que la muerte del otro nos enseña algo importante acerca de nuestra propia muerte.⁵⁵ ¿No hay muertes modelo, que se deben imitar; buenas o bellas muertes que desearíamos para nosotros; malas muertes que quisiéramos desear?⁵⁶

Pero no solamente la muerte de otro me recuerda que yo *debo morir*, sino que en un sentido *es también un poco mi propia muerte*. Será tanto más mi muerte en la medida en que el otro fuera para mí único e irremplazable. También lloro por mí mismo cuando lloro a otro. O más exactamente: yo vivo la muerte del otro como ausencia radical; "veo también, no mi muerte, sino mi morir"; sé desde ahora que he comenzado a morir-mi-vida, viviendo-la-muerte que me toca.

"En la medida en que no conozco la muerte de un otro que era presencia para mí; en la medida en que no he visto hombres que mueren, puedo concebir que la muerte tiene un origen exterior a mí, como un acontecimiento posible de la historia objetiva que un día será registrado por el estado civil." Pero con la desaparición del otro que me priva de las relaciones que me unían a él, que me definían a mí mismo, y por lo tanto que formaban parte de mí; que me priva igualmente de su mirada en la que me veía mejor que en un espejo,

⁵⁴ Suele ocurrir que la muerte del otro incite al adolescente a buscar refugio en el acto sexual. En el célebre filme *Tante Zita*, de R. Enrico, la joven estudiante huye de pronto de la habitación lúgubre donde agoniza su tía. "Ella va a pasar fuera una noche extraña, que terminará en esa sensualidad que es con frecuencia una protesta de la vida contra la guerra, contra la muerte" (Cl. M. Trémois, *Télérama*, 940, p. 58). Eros trata de vencer a Tanatos.

⁵⁵ "Yo estaba allí, sana y fuerte, vería el próximo verano, vería crecer a nuestros hijos. ¿Cómo me comportaría yo frente a la muerte? En verdad, la única vez en mi vida que estuve en peligro, no encontré que fuera algo abominable; pero no había sido más que una posibilidad y por lo tanto yo había jugado un juego, lanzado una especie de apuesta, con momentos de angustia, es cierto, pero nada más, nada de intolerable. ¿La muerte es más fácil de asumir para sí mismo que para los que uno ama? No lo sé. Pero no era nada comparable a lo de hoy." A. Philipe, pp. 107-108.

⁵⁶ He aquí un ejemplo de muerte "reconfortante", citado por el doctor S. Dehu, de la Sociedad de Tanatología: "Mamá volvió a la vida el miércoles de noche, rodeada de todos sus hijos. No fue en absoluto triste su último mensaje. Les dijo adiós a todos los que dejaba [...] sin olvidarse de su bisnieto, nacido dos días antes [...] Su rostro respiró la paz [...] y se marchó a ver a Dios frente a frente, con papá que la llamaba con tanta fuerza desde hacía seis meses." El héroe de *Quand finira la Nuit?* de A. Martinerie, no tuvo la alegría de esta madre de 11 hijos, serena y confiada hasta el fin. "Él sufría", y su mujer se preguntó: "¿Le he robado a Juan su Muerte?" La mentira que le dijo por piedad, durante toda su dolorosa enfermedad, "esta muerte escamoteada", quedó como un abismo de sombra; "los meses granguñolescos que la precedieron me torturan siempre", dice ella.

yo experimento la interioridad de mi muerte propia. "Desde ese momento entiendo lo que yo mismo puedo ser para otro, y lo que será mi muerte para mí. Pues en definitiva no soy una persona capaz de esta intercomunicación en mí mismo que es la existencia. La muerte se me aparece entonces como la imposible comunicación de mí mismo conmigo mismo, mi desaparición como conciencia."⁵⁷ En este sentido se puede decir que el otro que muere, muere ya mi propia muerte.

La muerte del otro, por lo tanto, puede operar según diferentes mecanismos como *shock emotivo* o como *proceso de pérdida*. Los casos patológicos, por su efecto amplificador, parecen a este respecto particularmente significativos. El doctor J. Dehu aportó los ejemplos siguientes.⁵⁸ El choque emotivo jugó un papel determinante en F. (16 años), quien pierde a una hermana de 20 años en un accidente de auto. La excitación es atípica, las ideas delirantes, confusas, se teme una evolución esquizofrénica, pero en el curso de la conversación sobre este punto, cuatro meses después de la muerte F. se muestra apática: "Ahora ESTO no me hace nada... quizás si la hubiese visto, pero ahora yo comprendo... Detesto el negro... mis padres están siempre de negro... La Muerte es la nada... La vida es la alegría." Hay que hacer notar que dos años antes, F., después de un accidente, pasó por un episodio idéntico. Se trata de una histeria descompensada por el choque de la muerte. En la observación siguiente, el choque emotivo hace revivir un traumatismo trivial. Madame C., perdió bruscamente a los 16 años a su madre, que fue enterrada en medio de la hostilidad de los suyos, lo que la disgustó grandemente. A los 36 años su marido es víctima de un accidente leve de trabajo. Ella se enloquece, delira. En el hospital, se le diagnostica una neurosis histero-fóbica. Una larga conversación sobre la muerte de su madre genera una rápida mejoría de sus perturbaciones.

El proceso de pérdida aparece claramente en los dos casos siguientes. Madame D., de 50 años, campesina, padece de neurastenia. Se lamenta de diversas contrariedades: una concentración de tierras que la privó de su más hermosa propiedad. Una larga conversación revela un traumatismo antiguo: una hija de 20 años murió de cardiopatía después de 10 años de lucha y de intervenciones quirúrgicas; y el mismo médico que trató a su hija fue el que presidió la absorción de su tierra.

El segundo ejemplo lo protagoniza Madame F., que hace una gran

⁵⁷ R. Mehl, *op. cit.*, 1956, pp. 67-70.

⁵⁸ Dr. J. Dehu, *La mort et la folie*, Bull. Soc. Thanatologie I, 1968, pp. 31-54.

agitación histérica con agresividad y amenazas de suicidio cuando su esposo le anuncia que deben dejar el departamento donde viven. "No es que el otro no sea también hermoso", pero ella no puede resolverse a cambiar. A primera vista parece la reacción de una mujer infantil, pueril. Pero un acontecimiento fortuito revela el sentido de su comportamiento: por la ventana de su habitación, Madame F. ve pasar a una joven post-encefálica, y entonces llora recordando a su hija muerta a los 15 años cuando justamente acababa de irse de su casa para internarse en un establecimiento especializado. El estado de la enferma mejoró espectacularmente después de esta toma de conciencia.

Muchas observaciones clínicas más profundizadas podrían aclarar diferentes actitudes vinculadas con la pérdida del padre o del cónyuge. Encontraremos en esos casos, de manera inequívoca, el doble proceso de choque emotivo y de pérdida, el mismo ocultamiento del trauma en el inconsciente,⁵⁹ los mismos retornos a la conciencia de asociaciones derivados, a menudo imaginarias. En suma, la muerte del otro parece efectivamente determinante de la organización de la experiencia efectiva de cada cual (volveremos a esto cuando hablemos del duelo y de la tristeza).

Pero esto nos lleva a reflexionar sobre la validez de una "experiencia" de este género.

Alcance de esta "experiencia"

No hay ninguna duda de que la muerte del otro, revelada como ausencia para el mundo y para nosotros mismos, como infidelidad a nuestra "común vocación de vivientes en este mundo", desempeña un papel primordial en nuestra toma de conciencia del morir y del deber-morir (el ejemplo de los ancianos en el asilo lo prueba de manera expresa). Quizás constituye el modo más auténtico de penetrar profundamente en la muerte: "Es en parte la muerte del otro la que nos hace vivir la amenaza de fuera hacia dentro; merced al horror del silencio de los ausentes que no responden más, la muerte del otro penetra en mí como una lesión de nuestro ser común. La muerte me 'toca' en la medida en que soy también otro para los otros y final-

⁵⁹ Por ejemplo, entre los pobres que no tienen fuerza para llorar, "Matilde y Catalina no lloraban; su vida cotidiana estaba hecha hasta tal punto de tristeza, que habían quedado inmunizadas. Estábamos tranquilos, y yo comprendí que el fin se aproximaba. Ella iba a quedarse pronto aquí, irremediablemente sola, mientras que nosotros volveríamos a nuestros ejercicios sobre la cuerda tensa de la vida", O. Lewis, *Une mort dans la famille Sánchez*, Gallimard, 1969, p. 159.

mente para mí mismo extraño a todas las palabras de todos los hombres." ⁶⁰ Pero sólo de manera abusiva se puede hablar a este propósito de experiencia de la muerte. Los testimonios que hemos recordado, de Anne Philipe (*Le temps d'un soupir*) y de Simone de Beauvoir (*Une mort très douce*), por conmovedores y sinceros que sean, parecen ser (el segundo más que el primero) meditaciones sobre la muerte de un ser querido (respectivamente el esposo y la madre) más que la aprehensión vivida del morir del otro: allí aparecen el miedo, la rebeldía ante lo ineluctable, la angustia que provoca la agonía del que muere, el mismo sentimiento de impotencia, la misma conciencia de la irreversibilidad del tiempo, el sentido nuevo que toman los objetos, el recuerdo del pasado vivido juntos.

Pueden manejarse distintos argumentos que limitan el alcance de esa experiencia. Sin duda se puede morir-de-la-muerte-del-otro en los casos más trágicos, ya sea por simpatía y desolación (especialmente entre las viejas parejas muy unidas), ya por suicidio y desesperanza; pero no se muere el otro. Es que el otro muere siempre solo delante de mí y ante mí. La muerte del otro no puede ser para mí más que "la experiencia —extremadamente compleja y diversa— de un cambio radical en mi relación con el otro, y por lo tanto, en cierta medida y según las circunstancias, de un cambio de mí mismo. Es que, en efecto, nosotros somos realmente en y por nuestras múltiples relaciones con el otro. Y esta experiencia de sí, esencialmente relacional, que es la existencia, resulta absolutamente incommunicable. Si yo puedo tener alguna idea de la relación del otro conmigo, yo no puedo de ninguna manera tener la experiencia vivida por él. A veces nos asalta la idea de que sólo su muerte permite al otro conocerme por fin tal como soy, tal como yo no llego a conocerme perfectamente nunca. Hasta iba a decir que es preciso que el otro muera para comprenderme por fin". ⁶¹ Además, hay muertes que me tocan la del ser amado con el que he vivido en simbiosis, cuya desaparición me mutila y me angustia; pero hay otras que me dejan totalmente indiferente. Existe una anestesia por egoísmo y desgaste de sentimientos. "En una familia que yo conocía muy bien, la abuela, después de la muerte de su marido, esperó hasta la edad de noventa y cuatro años a que sus tres hijos hubiesen muerto uno después del otro; ahora, tres años después, ella espera la muerte de dos nietos, y luego no le quedará más que un bisnieto para liquidar. Y puede to-

⁶⁰ P. Ricoeur, *Vrai et fausse angoisse*, en *L'angoisse du temps présent et le devoirs de l'esprit*, Neuchâtel, 1954, p. 36.

⁶¹ M. Oraison, *op. cit.*, 1968, p. 90.

davía esperar un tiempo más. Durante este tiempo, los demás miembros de la familia le prestan toda su atención, la mueven en su lecho a cada ataque para evitarle las éscaras, la lavan, la alimentan y se lamentan continuamente de lo difícil que es. Nadie la llorará y todos pretenderán secretamente que no están contentos por el hecho de que haya partido; dirán simplemente que están aliviados 'por ella'." ⁶²

También están los difuntos desconocidos, sin rostro, con los que sólo se han tenido relaciones abstractas, a lo sumo, llegamos a deplorar lo que le ha ocurrido. Como están también los que me alegran, la muerte del tirano, la del enemigo o la del verdugo. ⁶³

La patología del contacto con la muerte del otro ofrece múltiples aspectos. Está lo inquebrantable del héroe de G. Bernanos, M. Quine: encerrado en su soledad de acero, vacío de todo sentimiento, no experimenta nada ni se entera de nada. ⁶⁴ Otro, a la manera del doctor Petiot o de los *voyeurs* de Auschwitz, reduce la muerte del extranjero a un espectáculo que se contempla. ⁶⁵ Está también el esquizofrénico cuyo vacío afectivo sin contenido real provoca una indiferencia total: "Yo hubiera preferido ser llevado a la policía por una pequeñez", es todo lo que dice un joven que ha matado a sus suegros. El impulsivo reduce al otro el estado de objeto, es capaz de destruirlo fríamente, gratuitamente, como esa mujer estimada por todos, que un buen día suprimió a su marido, a sus tres hijos y a su único nieto, como quien se desembaraza de un trasto inútil o molesto, ⁶⁶ tal como los "buenos frailes" de las leyendas teutonas hundían alegremente estacas afiladas en los corazones de las jóvenes acusadas de vampirismo "ya que de todos modos ellas no están vivas".

El demente mata sin saber que mata, pues hay en él un desconocimiento de la muerte: "Sólo lo empujó un poco", dice Madame Y., que ha matado a su marido a botellazos en medio de una borrachera

⁶² D. Cooper, *Mort de la famille*, Seuil, 1972, pp. 138-139.

⁶³ El tanatócrata mata con tanta más eficacia cuanto que él sólo maneja listas o números, como señalamos a propósito del hacer-morir. Eichmann decía de R. Hess que él consideraba su tarea como "una necesidad desagradable y burocrática".

Según que se trate de un extraño completamente otro; de un semejante lejano; de un próximo que me es indiferente, o de un muy próximo con el que me identifico, la experiencia de la muerte no tiene la misma profundidad.

⁶⁴ "Estoy vacío [...] No hay en mí ni bien ni mal, ninguna contradicción, la justicia no podrá alcanzarme -yo estoy fuera de su alcance-, tal es probablemente el verdadero sentido de la palabra perdido. No absuelto ni condenado, nótese bien: perdido, sí, perdido, extraviado, fuera del alcance, fuera del tema." G. Bernanos, *Oeuvres romanesques*, op. cit., 1961, p. 1577.

⁶⁵ Se nos dice de Gilles de Rais, nieto de Du Guesclin, que él gozaba más con la muerte que con el dolor.

⁶⁶ La historia de los "Doce Césares de Suetonio" nos describe tales personajes.

juntos. Ella se fue a dormir y recién despertó cuando los vecinos, inquietos por el silencio que había en la casa, avisaron a la policía. Para ella, fue sólo un accidente.⁶⁷

En cuanto al melancólico, puede considerar a la muerte del otro, aunque haya sido horrible, como un beneficio, lo que lo indujo a cometer "un crimen altruista" de su cónyuge y sus niños: "Ahora es feliz", dice Isabelle, al enterarse de que su hija única se ha ahogado. Pero algunas semanas más tarde, trata de arrojarle al agua: "No tengo esperanza de curación... Es culpa mía que esté muerta... ahora debo castigarme."

A la experiencia fracasada por carencia, se opone la experiencia fracasada por exceso de receptividad. Si nos dedicamos a investigar el *curriculum vitae* de un psicópata, encontraremos a menudo como punto de partida de una recaída o de un ataque, la muerte de un próximo, aunque el interesado sólo alega esta causa raramente, y la familia interrogada se conforma con decir: "esto no le afectó para nada". La muerte del otro ha provocado en él un choque afectivo profundamente grabado en el inconsciente, pero que sólo aflora a la conciencia bajo la forma de fantasías simbólicas.

Existe otra actitud frente al otro, particularmente degradante para quien lo practica y horrible para quien la padece: la *muerte experimental*. Poco importa que ella adopte la forma de la tortura o la de la pretendida investigación científica, en los dos casos se trata de comprobar los límites de la resistencia humana. Así, en los campos nazis, los deportados se convertían a veces en "musulmanes"; este término designaba a los que llegaban al grado último de muertos vivientes. No solamente no tenía más que la piel y los huesos, sino que su declinación psicológica iba a la par de la del cuerpo. El musulmán "camina lentamente, tiene la mirada fija, inexpresiva, a veces ansiosa. Su ideación es muy lenta. El desdichado ya no se lava, no cose sus botones. Está como embrutecido y todo lo padece pasivamente. Ya no trata de luchar. No ayuda a nadie";⁶⁸ la muerte psicológica anuncia así una muerte física cercana. De igual modo, en la tortura se trata de saber hasta dónde se puede llegar, lo esencial, para saciar la satisfacción del sádico, ¿no es que la víctima resista el mayor tiempo posible? El verdugo lo posee demasiado para que muera; pero lo odia lo suficiente como para impedirle vivir.

La diversidad de las experiencias de la muerte del otro aparece también en la variedad de los lazos afectivos que nos ligan al desapa-

⁶⁷ Ejemplos comunicados por el doctor J. Dehu.

⁶⁸ R. Waitz, *Témoignages strasbourgeois*, p. 490. Citado por L. Saurel, *Les camps de la mort*, Rouff, 1967, p. 151.

recido y según el momento en que nos situemos: ante la muerte, cuando se sabe que el desenlace es fatal, durante la agonía, durante los funerales y el duelo, mucho tiempo después. Al no poder entrar en el detalle de todas estas situaciones afectivas o temporales, debemos conformarnos con algunas indicaciones.

En el caso de la muerte del cónyuge, la identificación con la condición mortal es sólo indirecta, la noción de desaparición es la que se impone. Según que la pareja esté unida o no, la muerte es vivida como una auténtica herida, incluso como mutilación⁶⁹ —la expresión “perdió su mitad” alcanza aquí todo su sentido—, o de lo contrario como liberación, aunque la ambivalencia pueda operar en ambos casos.⁷⁰

Si se trata de un viejo, no es raro que sobreviviente sólo tenga el deseo, sobre todo si queda condenado a vivir solo, de reencontrar al desaparecido: “Yo sólo quiero reunirme con él en la muerte”;⁷¹ a menos que se instale en una indiferencia total, especialmente entre los más seniles.

La muerte del hijo⁷² se experimenta de manera diferente por el padre y la madre según la edad del difunto, su sexo, el sistema socio-cultural al que se pertenece, y también según la naturaleza e importancia de las proyecciones, compensaciones, agresiones reprimidas, de las que pudiera ser objeto el niño. La muerte del padre⁷³ —“la desaparición del precedente en la lista de los que están llamados a

⁶⁹ A propósito de la observación de 44 viudas. Murray Parkes (*British Medical Journal*) comprueba que aumentan en un 63% las consultas después de la muerte del esposo durante los seis primeros meses después del fallecimiento, y para los 3/4 de la muestra. Muchas de esas consultas obedecían a manifestaciones psíquicas: ansiedad, depresión, insomnio, pérdida de la actividad. Murray Parkes concluye: “Hace doscientos años, la tristeza estaba considerada oficialmente como causa de muerte. Es dudoso que se acepte tal diagnóstico en 1968.” Conclusión excesiva: conocimos el ejemplo de una señora ciega de 85 años, que tuvo que ser internada por agitación el día de la muerte de su esposo; y murió dos días después.

⁷⁰ Recordemos el ejemplo de A. Philipe, *op. cit.*, 1963, p. 74 “Tú dormías y sin embargo yo no me animaba a mirarte; apenas si te lanzaba ojeadas rápidas a hurtadillas. Yo permanecía inmóvil, las enfermeras y los médicos venían, cumplían su trabajo y yo deseaba la muerte. Que llegara rápido como el rayo o como un ladrón. ¿Esto era, pues, el amor? ¿Estar dispuestas a todo para que tú vivieras y una hora después desear tu muerte? Yo acababa de suplicar que no te despertaras más. ¿Dónde están el bien y el mal?”

⁷¹ “En la nada nadie se reencuentra”, subraya M. Oraison (p. 96).

⁷² La muerte del hijo es con frecuencia vivida mas dramáticamente por el padre en los sistemas negro-africanos e islámicos, mientras que el de la hija casi no cuenta. La pérdida del “bebé-agua” entre los bantúes pasa inadvertida, salvo para la madre. No se acabaría nunca de citar todas las variantes.

⁷³ Y de sus sustitutos posibles: el tío paterno o materno, el hermano mayor en el África negra.

desaparecer", según la expresión de R. Allio— es probablemente la que se vive con mayor ambigüedad, ¿de qué padre se trata (real, imaginario, ideal)?; ¿qué imagen se tiene de él (padre castrador o *alter ego*, padre omnipresente y omniausente?); ¿a qué edad se lo pierde?; ¿de qué manera se ha asumido o resuelto su asesinato simbólico? Preguntas que orientan nuestras actitudes, según las respuestas a que dan lugar.

Sin embargo, no es excesivo pretender que el paso del padre imaginado-mortal al padre vivido-muerto le permite al hijo cumplirse plenamente: desde ese momento se siente hombre, porque a su vez se siente padre y mortal. A este respecto, la muerte del jefe, que muy a menudo encarna al Padre y a la Ley, se relaciona con la muerte del padre.⁷⁴ En tal caso, la vivencia es diferente según que se identifique al jefe con el padre (se recuerda la imagen de una multitud delirante asistiendo a las exequias de Nasser, su Rais), o que encarne la tiranía (ejecución de Luis XVI); y también puede ser neutra por completo (fallecimiento de Luis Felipe).

La muerte del otro supone además dos condiciones para que tenga algún efecto primero, sólo se ajusta a lo particular y repudia el exceso. El gran guiñol hace reír porque acumula horrores. En el universo concentracionario, decía a justo título E. Minkowski, "no hay muertos; sólo cadáveres. No es el reino de la muerte, es el reino del cadáver".⁷⁵ En este sentido, nada menos conmovedor que un Western: "Aunque se multipliquen los asesinatos y ajustes de cuentas, cuando no las masacres colectivas, no nos ponen en presencia de la muerte. Los hombres caen al por mayor o al menudeo, no mueren. Como en el juego de bolos, lo único que cabe es acumular puntos. Los muertos sólo sirven para ocultar mejor 'la magnitud de la empresa'. La muerte no existe ni como hecho fisiológico ni como valor trágico."⁷⁶

⁷⁴ Ya señalamos el uso que J. Lacan hizo de este tema a propósito de la muerte simbólica y de la muerte imaginaria. En el África negra, la muerte del padre resulta mucho más ambigua por cuanto remite al antepasado y no es siempre vivida como condición de la realización de sí (en los sistemas matrilineales donde el padre social es el tío uterino). Veremos igualmente que, en África, la muerte del abuelo con quien el nieto tiene lazos afectivos estrechos (principio de las generaciones alternadas) es el pretexto para actos de trifulencia (parentesco en bruma).

⁷⁵ La omnipresencia de los cadáveres —"los cadáveres estaban por todas partes, uno hasta hubiera podido sentarse encima", decía una deportada— tal es la primera lección de los campos de exterminio. Estos eran también el dominio del pus y de la mugre. La señora X, deportada a los 20 años, escribió: "Vuelta a la vida normal desde hace 25 años, conservo intacto el deseo de morir[...]. Todavía paso mis noches en el campo de concentración[...]. Mis pesadillas han adoptado ahora una variante: la dirección del campo, por razones de economía, alimenta a los reclusos sobrevivientes con los cadáveres de los reclusos muertos." (J. Dehu).

⁷⁶ *Le Western*, 10/18, p. 59.

Además, la muerte del otro sólo alcanza verdadera magnitud si yo estoy presente y soy auténtico participante. Pero con demasiada frecuencia, al menos en Occidente,⁷⁷ el hombre muere solo, o solamente ante extraños insensibles a quienes no les concierne esa muerte: en Francia, ¡el 10% de los adultos ignora si sus padres viven todavía! Precisamente, este temor a ser sorprendido solos por la muerte obsesiona a los ancianos; el miedo a quedar privados de cuidados si caen gravemente enfermos (angustia de morir antes de tiempo), y sobre todo, el miedo a ser sorprendidos como cadáveres en estado de descomposición. Además, el hombre muere solo si se le engaña o si queda extraño a su destino. A este nivel, la muerte del otro no tiene ya significación vivida.⁷⁸

Es preciso otorgarle a la muerte una innegable potencia de *destrucción/separación* y también de *transfiguración*. Por lo pronto, y "esto es lo que tiene de terrible", la muerte transforma la vida en destino.⁷⁹ Me confirma que soy mortal, y me sorprende tal como soy, es decir inacabado. Los negro-africanos suelen decir que la muerte es maduración (maduración y muerte se expresan mediante la misma palabra entre los ndembu de Zambia); la muerte me define "cosificándome" en un estado que pone un término a mis esperanzas: por ello la muerte de un joven es la más injusta, la más dramática, la más temida de todas las muertes. Y sin embargo, el contacto con la muerte modifica al que presencia el morir (el ejemplo de Paul, citado antes, así lo atestigua). Y también el que ha estado a punto de morir o sabe que va a morir (como la joven Cleo), o bien se aturde con el alcohol, el sexo o el placer, o por el contrario, alcapza entonces un acento de gravedad insospechada y decide obrar por el bien de todos.

Así, en *La muerte de Iván Ilich*, Tolstoi nos describe a un funciona-

⁷⁷ En el África negra, el hombre jamás muere solo, salvo, precisamente, en los casos de mala muerte.

⁷⁸ He aquí dos testimonios significativos de S. de Beauvoir, *op. cit.*, 1972:

- "Ocurre muy raramente que el amor, la amistad, la camaradería, superan la soledad de la muerte. A pesar de las apariencias, aun cuando yo sostenía entre mis manos las manos de mi madre, no estaba con ella: le mentía. Precisamente porque ella estuvo siempre engañada, esta suprema mistificación me resultaba odiosa. Yo me hacía cómplice del destino que la violentaba. Sin embargo, en cada célula de mi cuerpo, yo me unía a su rechazo, a su rebeldía: es por esto también que su derrota me ha abatido" (p. 150).

- "Y aún si la muerte ganara, ¡siempre la odiosa mistificación! Mamá nos creía cerca de ella; pero nosotros estábamos ya al otro lado de su historia. Como un genio maligno omnisciente, yo conocía el revés de las cartas, y ella se debatía muy lejos, en la soledad humana. Su empeñamiento por curarse, su paciencia, su coraje, todo estaba como petrificado. No se le recompensaría por ninguno de sus sufrimientos" (p. 82).

⁷⁹ J. Delhomme, *Temps et destin, essai sur André Malraux*, París, 1955, p. 91.

rio que creía haber hecho siempre el bien; y al saber que va a morir, un "relámpago" lo salva, descubre que su vida de "virtud" sólo había sido un "absurdo conformismo". En *El amo y el servidor*, el mismo autor nos muestra cómo "el amo", atrapado por una tormenta de nieve, decide "cambiar su vida por completo"; da prueba de una "maravillosa debilidad", le da ánimo a su servidor en quien súbitamente ve a un hombre cabal, y lo salva, perdiéndose él.⁸⁰

También ocurre que la muerte transforma al difunto mismo a través del recuerdo, ya desvalorándolo sistemáticamente, o por el contrario idealizándolo: "¡Dios mío, qué grande es!", exclama Enrique III después del asesinato de Enrique de Guisa. El ser amado se aparece entonces adornado de todas las virtudes; y más aún el héroe que encarna "ritualmente" la potencia del grupo del que "personifica el valor social fundamental";⁸¹ y la sociedad que se siente súbitamente culpable de no haber merecido un jefe tan prestigioso, lo sobrecompensa adjudicándole virtudes que no tenía o simplemente exagerando las que poseía.⁸²

Tal es quizás la verdad primordial que revela la doble "experiencia de la muerte", la propia, la del otro. Fuera de esto, la pluralidad de situaciones, la disparidad de su sentido, no nos permiten extraer casi ninguna enseñanza precisa. Es que después de todo, la experiencia de nuestra muerte, así como la del otro, nos enseña muy poco sobre la muerte misma, como no sea su considerable poder de perturba-

⁸⁰ El ejemplo de Perken herido de muerte es significativo (A. Malraux, *La voie royale*, 1959, pp. 153-154): "El creía más en la amenaza que en la muerte: a la vez encadenado a su carne y separado de ella, como esos hombres a los que se los ahoga después de haberlos amarrado a cadáveres. Era tan ajeno a esta muerte que estaba al acecho en él, que se sentía de nuevo frente a una batalla: pero la mirada de Claude lo volvió a la realidad. Había en esta mirada una complicidad intensa donde se enfrentaban la conmovedora fraternidad del valor y de la compasión con la unión animal de los seres ante la carne condenada. Perken, por más que se apegaba a Claude como nunca se había ligado antes a ningún otro ser, sentía su muerte como si le hubiese venido de él. La afirmación imperiosa no estaba tanto en las palabras de los médicos como en los párpados que Claude acababa de bajar instintivamente. La punzada de la rodilla volvió, con un reflejo que contrajo la pierna, se estableció un acuerdo entre el dolor y la muerte, como si aquél se hubiese hecho inevitable preparación de ésta. Después la ola de dolor se retiró, llevándose con ella la voluntad que se le había opuesto, y sólo dejó el sufrimiento adormecido, al acecho: por primera vez se levantaba en Perken algo más fuerte que él, contra lo cual no podía prevalecer ninguna esperanza. Pero también contra esto había que luchar."

⁸¹ S. Czanowski, *Le culte des héros*, París, 1919, p. 27.

⁸² Parece que la muerte del general de Gaulle "hubiera reactivado la dimensión carismática del héroe y reavivado el carácter naturalmente emocional de la entrega al jefe a quien el pueblo invistió con toda su confianza. La adhesión reencontró su intensidad primitiva y las cualidades personales del héroe, su clarividencia, su autoridad, su integridad, aparecieron con una dimensión extraordinaria. El peregrinaje fue la ocasión de recrear la comunidad emocional y devolver la fe primitiva", F. Raphaël, *Le pèlerinage à Colombey*, CTS. LV, 1973, p. 355.

ción, y por lo tanto de reajuste consiguiente, de reorganización. En cambio, nuestra muerte y la muerte del otro, sobre todo la segunda, son reveladores particularmente finos y matizados que ayudean a captar la psicología interpersonal. Así, se puede afirmar que en Occidente, el sentimiento de individualismo más acentuado hace muy probablemente que esta experiencia resulte más interiorizada, más desconcertante también, y deja al hombre más desamparado: no hay duda de que entre nosotros se siente cruelmente la falta de los mecanismos de superación y protección que posee el negro-africano (maternalización, aseguramiento, protección por cuenta del grupo, rituales simbólicos de desplazamiento de la muerte y de conjuración de la tristeza).

¿Ocurrirá lo mismo si consideramos las actitudes?

"Me maravilla oírle a usted alabarme por lo que me es común con muchos otros capitanes, en lo cual el mero destino ha tenido gran participación; y en cambio omite decir lo que hay en mí de mejor y más importante: *que ningún ateniense ha llevado jamás luto por mi causa.*"⁸³ Tal es la increíble dicotomía que sustenta la mayoría de los hombres en lo que concierne a la pulsión de muerte; están de un lado los que hay que respetar, y del otro los que se puede matar, o aún que se deben hacer morir porque no son "como nosotros", no son "de los nuestros". ¿Se trata de una división fundamental o de un pretexto invocado para legitimar matanzas? Es difícil saberlo. Siempre ocurre que en este punto, tomando en cuenta la relativa debilidad de sus medios de destrucción, los "primitivos" se comportan como los que se creen portadores de la verdadera civilización.

La posición del hombre ante la muerte es en verdad sorprendente. A menudo la analiza con fineza y profundidad, introduce distinciones sutiles entre los tipos, las formas, los aspectos del morir, multiplica sus fantasías y construcciones metafísicas a su respecto, a todo lo cual le hemos dado apenas una ligera mirada; enriquece a la muerte en la expresión artística y en meditaciones religiosas con frecuencia conmovedoras. En suma, el hombre trata de *salvarse de la muerte*, ya sea acá abajo, ya en un mundo sobrerreal, imaginario, en el más allá.⁸⁴ ¡Y sin embargo mata! Entierra piadosamente a sus muertos; pero fabrica armas que destruyen. Lucha por medios biológicos, médicos, contra la mortalidad, que va disminuyendo con éxito; pero

⁸³ Últimas palabras de Pericles.

⁸⁴ Todos los consuelos están permitidos: "Quién sabe si vivir no es morir, y si en cambio morir no es vivir", decía Eurípides (fragmento de un drama perdido). Véase J. P. Sartre, *Les Mots*, Gallimard, 1964, p. 162 ss.

crea a la vez una sociedad donde el amontonamiento de gente hace al hombre agresivo, asesino y desdichado. Moviliza sus capacidades para alcanzar la riqueza y la felicidad; pero la civilización del consumo desprecia al hombre, "bestia para producir/consumir", y perturba su comportamiento ante la muerte.

Por cierto, el negro-africano "tradicional" evita tales excesos y su posición en este punto nos ha parecido mucho más sana y admirable. Sin embargo no se trata de un rasgo de naturaleza atribuible a una especificidad cualquiera, sino simplemente a una actitud que corresponde a una infraestructura socioeconómica (sociedad de escasez, carencia de técnicas, pobreza en objetos). Pero este hermoso ideal se encuentra enteramente desvirtuado en el medio urbano industrializado, sometido a los imperativos de la producción, de la rentabilidad, de la competencia.

Por último, otra paradoja nos asombra: la riqueza de las concepciones de la muerte "inteligida" (sistemas teológicos, metafísicos, míticos, según las casos) contrasta curiosamente con la relativa pobreza que caracteriza a las formas vividas del morir.⁸⁵ Ni la experiencia de nuestra muerte, ni la del otro, pueden aportarnos revelaciones profundas, dignas de interés. Casi que nos informa únicamente sobre nosotros mismos. A este respecto, las descripciones del más allá de la muerte,⁸⁶ tanto las del negro-africano como las del occidental, se muestran por demás indigentes. Aun cuando la muerte llegue a servirle a la especie ¿No es el *obstáculo absoluto* que pone fin a nuestras pretensiones? ¡La gran desconocida! "Como la luna, dice un proverbio pigmeo, jamás vemos de la muerte su cara oculta."

⁸⁵ Esto rige tanto para el occidental como para el negro-africano. No olvidemos, por otra parte, que cada muerto es único. P. Guimard (*op. cit.*, 1967) nos describe, por ejemplo, la *muerte verde* de su héroe (p. 162 y ss.)

⁸⁶ Informarse en M. Vovelle (*op. cit.*, 1974); J. Prieur (*op. cit.*, 1972); P. Misraki, *L'expérience de l'après vie* (Laffont, 1974); P. Brunel, *L'évocation des morts et la descent aux enfers* (Soc. d'Édit. D'Ens. Sup. Paris, 1974); I. Lepp, *op. cit.*, 1966).

TERCERA PARTE

LAS ACTITUDES FUNDAMENTALES DE AYER Y DE HOY

Quizás sea un tanto arbitrario separar las actitudes y las experiencias. El hecho de que éstas sorprendan de modo diferente a los individuos según su sistema sociocultural, su ideología o su "carácter"; que ellas lleguen a "transformar" al sujeto que las experimenta, las busca o les huye, nos muestra hasta qué punto parece difícil establecer fronteras. Por ejemplo, el insomnio, que en tantos aspectos se aparece como un miedo a ser sorprendido por la muerte,¹ procede más bien de la actitud que de la experiencia.

Sin embargo, el campo de acción de la actitud nos parece más general, y sobre todo más vasto. En más de una ocasión diremos algunas palabras sobre la actitud frente al cadáver,² también con respecto al que va a morir, y por último frente a la muerte. Algunos ejemplos típicos reclamarán en seguida nuestra atención.

¹ Lo muestran con toda claridad los testimonios angustiados de los sobrevivientes de los campos de concentración; y también los condenados a muerte, que en su prisión sólo duermen con tranquilidad la noche del sábado al domingo, mientras que los demás días no descansan casi hasta después que ha comenzado el día, es que sólo se ejecuta al alba y jamás en domingo, el día del Señor, y no del verdugo.

² Los yacentes no son cadáveres, sino muertos que duermen, que descansan. El guión de un filme, muy interesante por lo demás, fue rechazado porque versaba sobre fenómenos de tanatormorfosis.

4

4

1

10

Q

1

1

VIII. LOS MUERTOS Y LOS MORIBUNDOS

LOS MUERTOS o los que mueren, es decir las víctimas primeras de la muerte, suscitan en los sobrevivientes un juego de actitudes o comportamientos que suelen ser muy complejos y que se originan en las bases más profundas del inconsciente. Su ambivalencia frecuente no aparece sólo a nivel de sus manifestaciones, sino también en el de sus motivaciones manifiestas u ocultas.

ACTITUDES FRENTE AL CADÁVER

Cuando se quiere evocar o pintar la muerte, es más fácil que se piense en el esqueleto que en el cadáver. Es que aquél parece más reconfortante que éste, en México se come gustosamente, durante las festividades de difuntos, un cráneo o una tibia de azúcar. El cadáver, por el contrario, espanta.

Significaciones del cadáver

Si es cierto que la multiplicidad o la permanencia del contacto con el cadáver insensibiliza —ya se trate, como dijimos, de los que han vivido en los campos de exterminio,¹ o más simplemente del médico forense que disecciona los cuerpos con fines científicos o judiciales—, tal no es el caso del hombre común en su situación cotidiana.

En efecto, para un médico forense, la muerte, más que un problema anatomopatológico, es una cuestión de identificación. El conocimiento de los métodos que utiliza para esto el criminalista, instruye sobre la práctica de la filiación descriptiva, antropométrica, dactiloscópica. La identificación de todas las apariencias, la determinación de la especie, la raza, el sexo, la estatura, la edad, los fragmentos óseos, lo obligan a una práctica constante de la observación científica. No puede subestimarse la trascendencia de estos peritajes judiciales. Si, como se ha dicho, el médico forense llega a hacer “hablar al cadáver” sin alterar la verdad y sin “obligar a confesar”, es tremenda la responsabilidad que pesa sobre él en cuanto al desarrollo de los pro-

¹ Un joven sobreviviente de Hiroshima explicaba: “Los cadáveres se convirtieron en objetos, en mercaderías que se transportaban.” Y concluyó: “Nosotros ya no teníamos emociones.”

cesos criminales y la importancia de la sanción a aplicar, por más discreción con que proceda.

Del orden que los expertos determinen en la sucesión de las heridas; del horario que establezcan; del sentido de tal trayectoria; de la posición respectiva de los antagonistas, dependerá a menudo la calificación del crimen, si se lo cometió con o sin premeditación, si fue o no en legítima defensa, con o sin intención de dar muerte. Este tipo de distinciones pueden significar una condena a término, o a cadena perpetua, o aun a muerte. Por cierto que el experto forense no tiene por qué conocer a fondo las disposiciones del código; pero no olvida jamás el peso que puede llegar a tener, en un informe común, tal o cual calificativo o tal duda, o determinada comprobación. Por eso mismo debe transmitir la verdad con impasibilidad; pero sería falso deducir de aquí una imagen de ataraxia estoica.

Es curioso comprobar que en las numerosas obras dedicadas a los problemas de la muerte, se escamotea casi sistemáticamente al cadáver.² ¿Se trata de un olvido puro y simple? No lo creemos, pues el cadáver por definición está allí; "nada" quizás para muchos, pero habría que decir "peor que nada", puesto que *el hecho de estar allí*, subraya que lo que lo animaba ya no está precisamente allí.

La actualidad gravosa del cadáver, expresada en el olor que despidе, se convierte en el punto central de numerosos problemas, entre los cuales el principal es aquél del que nos habla Ionesco: "cómo desembarazarse de él".³

Pero ese olvido al que nos referimos nos parece teleológico: es simplemente una conducta de evasión. "Para cada uno de los fascinados por el cadáver, éste es la imagen de su destino; testimonio de una violencia que no solamente destruye a un hombre, sino que destruirá a todos los hombres. El sobrecoimiento que produce la vista del cadáver es el retroceso mediante el cual *rechazan la violencia*, por el cual *se separan de la violencia*."⁴ Por ello, como veremos, el cadáver impulsa al hombre a conductas ambivalentes: repugnancia o respeto, deseo de conservarlo entero o necesidad de mutilarlo, cuidados minuciosos de que se lo rodea o abandono sistemático.

² La palabra cadáver, por ejemplo, no figura en el diccionario de la muerte de Ch. Sabatier.

³ Veremos más adelante las dificultades que le crea el cadáver al urbanista de hoy: velatorio del difunto, cortejo en las calles, lugar en el cementerio. El nuevo ritual funerario católico, y sobre todo el protestante, tiende a escamotear al cadáver, ya sea que no se hable de él, ya que se disocian la inhumación y el rito religioso (no se lleva el cadáver al templo), de modo que el difunto se reduce a la imagen del recuerdo.

⁴ G. Bataille, *L'erotisme*, 10/18, 1957, p. 50.

Parece que el horror que inspira el cadáver es un hecho universal.⁵ "Desconfiad de todos los cadáveres", proclamaba M. Schwob. Ya sea una característica de la naturaleza (todos los muertos generan un cadáver, todos los cadáveres se pudren, tal es la ley universal) o un castigo de los dioses (es el pecado el que provoca la muerte; la corrupción del cadáver es la abominación del pecado), el resultado es el mismo: el cadáver horroriza; la ineluctabilidad de la putrefacción y la intervención de los mecanismos propios de los grandes ciclos naturales (fósforo, carbono, nitrógeno), constituyen un consuelo mediocre. "Por un lado el horror nos rechaza, porque se liga al apego que inspira la vida; por el otro nos fascina un elemento solemne, y al mismo tiempo aterrador, porque introduce un disturbio soberano."⁶

Para el negro africano, la descomposición se convierte imaginariamente en el signo de impureza por excelencia, la de la muerte y más todavía quizás la de la causa de la muerte (transgresión). Precisamente, la mayoría de las prácticas funerarias buscan evitarle a los sobrevivientes la contagiosidad del fallecimiento (ritos, duelo sobre todo, que frecuentemente finaliza con la aparición del esqueleto), aunque esas prácticas no los protegen de su signo, la podredumbre. Se ha dicho a justo título que "el estado mórbido en que se encuentra el 'espectro' en el momento de la descomposición, no es sino la transferencia fantasmática del estado mórbido de los vivientes".⁷ Por otra parte, el cadáver más repugante no es necesariamente el que está más avanzado en la tanatomorfosis, sino más bien el que resulta de una mala muerte (ahogamiento, fulminación); y el más peligroso es siempre aquel a quien no se le han rendido todos los homenajes que

⁵ A veces es solamente cuestión de hostilidad o falta de respeto. He aquí cómo nos describe J. Egen (*L'abattoir solennel*, G. Authier, 1973, p. 143) el comportamiento con respecto al cuerpo del guillotinado: "Los ayudantes, con sus uñas teñidas de sangre coagulada, toman el cuerpo del suplicado y, sin librarlo siquiera de sus ligaduras infames, lo colocan boca arriba en un ataúd de tablas separadas que recuerda un cajón de huevos. Su jefe, el verdugo de camisa azul clara [...] toma la cabeza mutilada y la coloca en sentido inverso al cuerpo, sobre el hombro izquierdo, los ojos hacia el alba que llega. Nadie se ha preocupado de reconstruir una apariencia de cuerpo humano. Al mismo tiempo, el mecánico lanza sobre este rostro de ojos vacíos la primera palada de aserrín embebida de sangre. Sumerge su pala en la canasta de mimbre que el ayudante inclina para facilitar el vaciado. El ataúd se llena como un tacho de basura. Todos parecen comprender que los verdugos no sabrían qué hacer con estos montículos de aserrín ya solidificados. Después de la carnicería, el descuartizamiento."

⁶ G. Bataille, *op. cit.*, 1957, p. 51. El cadáver puede despertar también otros sentimientos. "La satisfacción de contemplar un cadáver. Hay algo de tranquilizador, de dominador, de regocijante. El vivo que mira a un muerto, se siente superior. Y es cierto, porque así es." (F. Dard, Interview, *Express*).

⁷ E. Morin, *op. cit.*, 1951, p. 17.

merecía (el "espectro maligno", ligado al cadáver en descomposición, no deja de perseguir a los vivientes de su familia y de su poblado).

En nuestros días, en Occidente, tienden a imponerse las preocupaciones de la higiene. Por cierto que no están privadas de fundamento, puesto que las bacterias hacen su obra por millones, y con mayor razón si se trata de una muerte provocada por epidemia; de ahí las precauciones (a menudo anticuadas y torpes) que ha tomado el legislador a propósito del transporte de los difuntos; de ahí también los incontables tragos de alcohol que se absorbe, especialmente entre las clases pobres,⁸ para protegerse del contagio del mal y también para aturdirse. Detrás de la verdad indiscutible se oculta el pretexto: "resumen de todas las hediondeces de la ciudad[...], el cadáver redime por su exilio todos los remordimientos del urbanista".⁹

Sin embargo, el temor al peligro microbiano sólo entra en escasa proporción (quizás equivocadamente, pero esto es otro problema) en el desagrado que inspira el cadáver; si hay amenaza, verdadera o imaginaria, tiene otro origen. "No hay razón para ver en el cadáver de un hombre algo diferente a lo que se ve en un animal muerto, una pieza de caza, por ejemplo. El rechazo espantado que provoca una avanzada descomposición no es en sí mismo inevitable. Tenemos al respecto un conjunto de conductas artificiales. *El horror que le tenemos a los cadáveres se emparenta con el sentimiento que experimentamos ante las deyecciones de origen humano. Esta comparación tiene tanto más sentido cuanto que tenemos un horror análogo a los aspectos de la sensualidad que calificamos de obscenos. Las conductas sexuales evacúan deyecciones; las calificamos de 'partes vergonzosas' y las asociamos con el orificio anal. San Agustín insistía penosamente en la obscenidad de los órganos y de la función de reproducción. *Inter faeces et urinam nascimur*, decía ('Nacemos entre heces y orina'). Nuestras materias fecales no son objeto de una interdicción formulada por reglas sociales minuciosas, semejantes a las que afectan al cadáver o a la sangre menstrual. Pero en*

⁸ Véase especialmente O. Lewis, *Une mort dans la famille Sanchez*, Gallimard, 1973. He aquí un ejemplo: "Gaspar volvió borracho. En lugar de comprar cigarrillos, se gastó en alcohol el peso que yo le había dado. La bebida lo había trastornado un poco. Al ver a las gentes orando alrededor del ataúd, exclamó: '¿Qué hacen aquí todos éstos? Ven, salgamos'. Nadie puso atención en él. 'Gaspar, por favor, un poco de respeto al cuerpo de mi tía'. 'Sí, señor Roberto, tiene usted razón'. Se calmó un momento y después empezó de nuevo. 'Salgamos de aquí. ¿Qué quieren todos ustedes? Cuando ella estaba viva, nadie venía a verla y ahora todo el mundo llora. ¡Canallas, hipócritas, lárguense de una vez!' 'No le hagan caso, dije yo. Está muy afectado por la muerte de mi tía, no tanto como yo, pero es que estuvo debiendo'. Al cabo de un momento, la tomó contra mí", p. 93.

⁹ Dr. M. Colin, "L'anthropologue et la mort", *Mort et folie. Perspectives psychiatriques*, 26, 2, 1970, p. 9 y ss.

conjunto, se ha formado por deslizamiento un dominio de desperdicio, corrupción y sexualidad, cuyas conexiones son muy sensibles. En un principio las contigüidades reales, objetivas, determinaron el conjunto de ese dominio. Pero su existencia tiene carácter subjetivo: la náusea varía según las personas, y su razón de ser objetiva queda oculta. Al suceder al hombre vivo, el cadáver ya no es nada: así que no hay nada tangible que nos produzca objetivamente la náusea; nuestro sentimiento es el de un vacío y nosotros lo experimentamos como flaqueza.¹⁰ En todo caso, conviene agregar que el cadáver puede provocar otros sentimientos, aparte del desagrado o el horror: la insensibilidad, la necrofilia, la piedad y el respeto.

En efecto, existen límites para la repugnancia que produce el cadáver, que no son solamente las que conocen los profesionales, desde los empleados de pompas fúnebres a los médicos que practican la autopsia o a los embalsamadores (hoy tanatopracticantes). De hecho, estos operadores de cadáveres no son seres privados de sentimientos o incapaces de emociones. "Se necesitan un largo tiempo de práctica para aproximarse cada día a los cadáveres más espantablemente descompuestos, y conservar intacto el apetito cualesquiera que sean los alimentos, y poder decir que se sueña con cadáveres o con osarios sin que se trate de una pesadilla. Existe en este campo una especie de sentido profesional que llega hasta la última impasibilidad. Este límite no se borra ni ante el horror en un extremo, ni ante la caridad en el otro. Una especie de estética de la medida permite situar a esos cuerpos muertos en una dimensión extrahumana, en un mundo trascendente donde no estamos instalados. La belleza, el drama, la miseria, las huellas del sufrimiento, producen en el operador de cadáveres el mismo eco afectivo amortiguado, no específico. Para el observador superficial, el médico forense disfraza a veces el sentimiento de superación de su receptividad humana aparentando cinismo o humor negro. Más allá del muerto cotidiano o trivial al que la costumbre ha privado de todo poder de sugestión, el operador de cadáveres transforma a la muerte de dimensiones excepcionales en una 'sombra', apariencia cambiante, transitoria y enga-

¹⁰ G. Bataille, *op. cit.*, 1957, pp. 63-64. Las cursivas son nuestras.

Un caso muy particular es aquél en que el cadáver, o más bien el esqueleto, obsesiona al viviente, se le impone de una manera casi patológica. La historia del hombre que se declara en guerra contra su esqueleto nos es muy bien relatada por R. Bradbury (*Le Pays d'Octobre*, Denoël, 1971, pp. 78-98). "¡Un esqueleto! Una de esas cosas articuladas, nevadas, secas, repugnantes, frágiles, de ojos vacíos, que marcha a la cabeza de la muerte, con los dedos temblorosos, una de esas cosas agitadas por un ruido de matracas." "Después de dolores atroces, el hombre se liberará de su esqueleto y se convertirá en medusa, intacto en su piel gelatinosa, sobre la alfombra de la sala, ¡una medusa que responde cuando se la llama!"

ñosa de su propia realidad. La muerte desencarna al médico forense, que quisiera aproximarse a ella con el máximo de discernimiento. La presencia de Ofelia en la mesa de disecciones provoca una respuesta debilitada, curiosamente idéntica a la sentida ante la autopsia de ocho cadáveres de niños intoxicados por haber comido hongos venenosos. En el fondo es difícil saber cómo repercute este *stress* en las zonas crepusculares del subconsciente, tan estrechamente ligado a las regiones iluminadas de nuestra conciencia. Pero, so pena de sumirse en el delirio, no es posible en esta profesión 'participar' de estos muertos en el plano afectivo, como se esperaría naturalmente de todo ser humano puesto bruscamente en presencia de un muerto anónimo."¹¹

El horror al cadáver puede dejar paso en ciertas circunstancias al amor al cadáver. Citemos la actitud curiosa de los necrófilos. Herodoto nos relata que en Egipto las mujeres hermosas o célebres recién eran entregadas a los embalsamadores después del tercer día, cuando ya la descomposición naciente limitaba los ardores amorosos.¹² Algunos se contentan hoy con ir a hacer el amor sobre las tumbas o en los panteones, sin dejar de consumir previamente carne en mal estado.¹³ O más simplemente todavía, como decíamos, se complacen en la lectura de historietas donde se ve a mujeres desnudas refocilándose en la morgue con los más rígidos miembros viriles.

Los pigmeos del África practican una iniciación que consiste en que el neófito viva en el fondo de una fosa, atado durante seis días contra un cadáver, boca a boca. Otras poblaciones utilizan en su bebida iniciática el líquido que segrega el muerto en descomposición.

Para muchos, el cadáver del ser amado seguirá siendo una cosa sagrada. Si los espiritualistas sólo sienten desdén o indiferencia por los despojos mortales —como lo sentían por el cuerpo viviente—, y valoran sólo el alma; si otros consideran que la muerte pone un término definitivo a la persona, confundiendo el "resto" con la "nada",¹⁴ por el contrario están los que rodean al muerto de solicitud

¹¹ Declaración que nos hizo un médico forense renombrado, el doctor Fesneau, de la Sociedad de Tanatología.

¹² Quizás se recuerda el caso de aquel cejrajero que en 1886 compareció ante el juez acusado de necrofilia: "Qué le vamos a hacer, cada uno tiene sus pasiones. ¡La mía es el cadáver!"

¹³ Véase por ejemplo A. Bastiani, *Les mauvais lieu de Paris*, A. Balland, 1968, pp. 43-54. M. Danel, *Au Père Lachaise*, Fayard, 1973, pp. 3-10.

¹⁴ S. de Beauvoir, por más que anuncia que no quiere volver a ver a su madre muerta (p. 88), siente algunos remordimientos: "Yo me reprochaba por haber abandonado demasiado apresuradamente su cadáver. Ella decía, y mi hermana también: '¡Un cadáver no es nada!' Pero era su carne, eran sus huesos y durante algún tiempo también su rostro", *op. cit.*, p. 139.

y quieren evitarle al máximo los horrores de la descomposición (cremación, embalsamiento, cuidados tanatoprácticos).

Ya veremos que el difunto negro africano, adornado con sus más hermosas vestiduras, rodeado de los símbolos de sus riquezas o de su éxito social, preside él mismo, no sin solemnidad, sus propios funerales; y es sabido el valor que los cristianos adjudican a las reliquias, al igual que el hombre primitivo, que tributaba un culto a los cráneos. Los marxistas mismos no escapan a esta regla, y desfilan "piadosamente" por la Plaza Roja de Moscú delante del cuerpo embalsado de Lenin. ¿Tendrían un sentido el esplendor de las tumbas si los "restos" que guardan no tuvieran algún valor?

Lo que se rechaza ante todo es la descomposición, por razones de conveniencia -hoy, además, en nombre de la higiene-, pero en realidad obedeciendo a impulsos inconscientes y oscuros. Pero, ya sea que se ponga un límite a la tanatomorfosis, o que, desaparecida la carne, surja por fin el esqueleto blanco y duro simbolizando la pureza recuperada (afirman los negros africanos que en este momento el difunto se vuelve antepasado y entonces finalizan las prácticas del duelo), lo que subsiste del difunto se hace precioso. En suma, el despojo mortal "no es una cosa; es objeto de piedad por parte de los otros, es hacia él que se dirigen los homenajes que a veces les fueron negados en vida. Los otros recuerdan que he existido, que fui una persona, y esto porque, conociendo la misteriosa solidaridad que une a las personas, ahora se inclinan sobre mi existencia acabada para tratar de apresar su sentido y quizás su misterio".¹⁵

Las conductas con respecto al cadáver: de las actitudes a las técnicas

Siempre, desde que el hombre es hombre, el difunto fue objeto de una atención particular en su cadáver. Se sabe poco de las sociedades prehistóricas. "El entierro entre los hombres de Neanderthal es prácticamente seguro, pero está mal demostrado por los hallazgos arqueológicos. En el paleolítico superior, la sepultura es también segura, igualmente el uso del ocre, aunque esto con menos precisión, y el muerto conservaba sus vestiduras personales."¹⁶

¹⁵ R. Mehl, *op. cit.*, 1956, p. 119. Véase la curiosa novela de H. Haddad, *Un rêve de glace*, A. Michel, 1974.

¹⁶ A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, PUF, 1964.

Las tumbas del Monte Carmelo (40 mil años), las de la Capilla de los Santos (45-35 mil años), las del Monte Circeo (35 mil años), son sepulturas auténticas: el difunto se encuentra en posición fetal (¿muerte = renacimiento?), a veces con huellas de polen, como en una tumba irakiana (lecho de flores?); los huesos están untados de ocre (¿funerales?); los despojos protegidos por piedras, que más tarde estarán acompañadas de armas y alimentos (¿muerte = viaje?).

Parece probable el interés religioso atribuido a los despojos humanos, pero las pruebas arqueológicas son todavía débiles: dos collares de dientes, un fragmento de mandíbula, el cráneo del Mas-d'Azil con sus ojos incrustados, las "copas craneanas, el cráneo musteriense del Monte Circeo, "único documento de su época que muestra un cráneo que fue objeto de manipulaciones particulares".¹⁷

Fuera de estos pocos datos, todo lo demás es sólo fantasía o conjetura.¹⁸ En cambio, las sociedades protohistóricas e históricas han sido o son todavía objeto de investigaciones apasionantes en materia de tanatología, y sobre este punto se ha producido ya una documentación particularmente rica. Cada grupo, en el curso de su historia, ha sabido elaborar, en efecto, un sistema orgánico de creencias y de prácticas que le es específico y que forma parte fundamental de su cultura.

Incluso el abandono del cadáver a los animales tenía una significación ritual en Mongolia y entre los nómadas del Tíbet (donde a veces despedazadores especializados —los *ragyapas*— arrojaban los pedazos de cadáver a los perros), entre los *kamchadales* de Siberia y los *parsis* de la India (son bien conocidos los cinco *dakhma* de Malabar Hill en Bombay).

El acicalamiento de los muertos es practicado casi universalmente. Así, los musulmanes conocían tres operaciones fundamentales: el *ghusl* o embellecimiento propiamente dicho; el *kafn* o colocación en la mortaja; y el *tahnit* o embalsamamiento, realizado a menudo por mujeres (asociación simbólica con el acicalamiento del recién nacido).

Luego debemos considerar *las actitudes hacia la descomposición*, que suele ser fuente de horror, incluso de espanto: lo cual generó múltiples ritos de separación (interdicciones con respecto a los despojos, separación o destrucción de los objetos que pertenecieron al difunto, tabú de nombres).

A veces se trata de suprimir la descomposición: *cremación* del cadáver con conservación de las cenizas (columbaria de los romanos, urnas funerarias de los zapotecas en México), o con dispersión de las cenizas (*koriak* en Siberia; en la India, los *ghat* —u hogueras— separadas según las castas, se colocan cerca de los cursos de agua o del mar donde se arrojarán las cenizas); actos de *endocanibalismo*, necrofagia ritual de los indios de América y de Insulindia o de los negros afri-

¹⁷ A. Leroi-Gourhan, *ibid.*

¹⁸ "Lo que testimonia la sepultura neanderthaliana no es solamente una irrupción de la muerte en la vida humana, sino también modificaciones antropológicas que han perdido y provocado esta irrupción." E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, 1973, p. 110.

canos;¹⁹ en fin, *embalsamiento y modificación* (antiguo Egipto, indios del Perú, navajos).

Otras veces los pueblos se conformaron con la *descomposición natural* (en ciertos casos facilitada, torres de silencio en la India). De ahí la práctica de la sepultura (China, Europa y América contemporáneas, países semitas, África negra y blanca; Mediterráneo clásico). Las tumbas son en este caso de una variedad infinita: túmulos, pirámides, grutas funerarias naturales o excavadas, cestos o esteras en los árboles (sobre todo en África), casas auténticas, etcétera.

En suma, por ser la etapa de descomposición una fuente de impurezas, se comprende por qué, por una parte, se procura *acelerarla* (exposición al sol o al fuego), a retardarla (*tanatopraxis*) o *suprimirla* (momificación, cremación); o bien *preservarse de ella* (aislamiento del cadáver). De ahí, por otra parte, que los seres asociales (brujos, criminales) sean privados de funerales (*frustrados en su descomposición*) y se convertirán en manes errantes, en fantasmas inconsolables, en muertos obsesionantes, o en vampiros.

El destino del cadáver se encuentra ligado, así, a los principales "elementos". El retorno a la *tierra madre* parece el más extendido en África negra y en Occidente, ya sea que el contacto con ella sea directo, o que el cadáver se deposite en un ataúd, en una urna²⁰ o en una tumba, solo o con armas y alimentos.²¹

"Cuando se han aceptado los primeros sueños de la intimidad, cuando se vive la muerte en su función de acogida, ella [la tierra] se revela como un regazo", nos dice G. Bachelard. A partir del neolítico, la cueva donde se moría se convertía en auténtica sepultura; según el Génesis,²² Abraham enterró a Sara en la caverna de Macpela, en tierra de Canaán, y más tarde José hizo lo mismo con su padre Jacob, así, la gruta es la tumba natural, "la que prepara la tierra madre" (*Muerte Erde*).

No terminaríamos nunca de examinar todos los símbolos que ligán entre sí a la tierra, a la mujer, al antepasado, al alimento, en sus

¹⁹ Rank mostró que el abandono de los cadáveres a los buitres (India), a los perros (Tíbet, Siberia), a las hienas (África), es una transferencia del canibalismo de los funerales.

²⁰ Como entre los kotoko del Tchad.

²¹ Los pueblos pastores africanos depositan también en la tumba un feto de bovino, que crecerá y alimentará al difunto durante su largo viaje hacia el más allá.

²² XXIII y XLIX.

Los dogon del Acanilado de Bandiagara en Malí depositan a sus muertos en las anfractuosidades de la roca, los izan con una larga cuerda (véase el muy hermoso filme de J. Rouch, *Cimetière dans la Falaise*). Este cementerio en lo alto recuerda también los panteones del mundo occidental.

relaciones con la muerte, el ejemplo más típico de los sara del Tchad será examinado más adelante.²³

En cualquier caso, el tema de los muertos que viven en las entrañas de la tierra parece ser universal; es la "ciudad de debajo de la tierra", de la que hablan los kenyanos. Es el Scheol de los judíos ("¿Has llegado a las puertas del Scheol? ¿Has visto esas puertas negras y tenebrosas",²⁴ canta Job). Sólo los más impuros no podían ser inhumados, ellos "volverían a salir" a la tierra (brujos, leprosos, algunos criminales en África negra).

La inmersión del cadáver o el retorno al *agua femenina* por excelencia es una práctica muy antigua, cabe preguntarse si la primera piragua fabricada por el hombre no habrá sido un ataúd flotante, y el primer navegador un cadáver.²⁵

El hindú deposita a sus muertos en un tronco de árbol ahuecado y lo abandona en medio del Ganges. Algunos pigmeos desvían el lecho de un brazo del río, entierran allí al difunto, después restablecen la corriente en su recorrido inicial. Hasta no hace mucho los marinos arrojaban por la borda a los cuerpos de los difuntos durante sus largos viajes. En cuanto a los negro-africanos, es frecuente que abandonen a sus recién nacidos en las aguas del río, para comprobar así su carácter cósmico (el simple hecho de que los vendedores de África del sur hablen del bebé-agua resulta significativo).

Y sin embargo, la muerte por ahogamiento (venganza del dios Nommo, dicen los dogon), es siempre una mala muerte e importa entonces arrancar al difunto de manos de los genios de los ríos o de los lagos, a fin de darle sepultura conforme a la tradición.

Recurrir al *fuego* es quizás el aspecto más ambiguo de las técnicas utilizadas. A veces proviene de un "indiscutible movimiento ascensional", que proporciona la llama purificadora; y para numerosos pueblos, la cremación estaba reservada a los nobles o, para los menos, a los ricos (hindúes), aunque también podía producirse el caso inverso (en el Japón, sólo el emperador tenía derecho a ser inhumado).

Otras veces, por el contrario, es un medio rápido de evitar las "lentitudes insípidas del retorno al polvo", y disponer más pronto "de

²³ Véase la cuarta parte de esta obra. Léase igualmente J. P. Bayard, *La symbolique du monde souterrain*, Payot, 1973.

²⁴ Job, XXXVIII, 17. Véase también Mircea Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, op. cit., p. 42; *Traité d'Histoire des religions*, op. cit., p. 220.

²⁵ Volvemos a encontrar aquí el tema de la barca fúnebre de Caronte. Es probable que el albatros cantado por S. T. Coleridge (*The rime of the ancient mariner*) encarne a un gran muerto, espíritu del mar.

una ceniza impalpable, menos adherida al recuerdo".²⁶ No faltan las justificaciones, desde "el miedo tradicional a las epidemias hasta la preocupación mezquina por ver a los muertos acaparando un espacio vital tan caro a sus sobrevivientes".²⁷

Cuántos inocentes fueron sometidos al suplicio público de la hoguera, que ofrecía la triple ventaja de desembarazarse del culpable (hereje, brujo, réprobo), purificarlo para purificar al grupo, y satisfacer los impulsos sdomasquistas de las multitudes que asistían al espectáculo. Y qué decir de los hornos crematorios nazis, que no dejaban de reivindicar una intención purificadora, se trataba de desembarazarse *lo más rápido posible* de los "enemigos potenciales" del Reich todopoderoso.²⁸

La incineración ha sido muy poco practicada en el África negra, parecería que este procedimiento fue reservado únicamente a los leprosos (entre los diola del Senegal, por ejemplo, donde hay una asociación fuego-herrero-lepra: el herrero, sacerdote del altar consagrado al genio de la lepra, quema al cadáver en secreto, así como todo lo que pertenecía al difunto), y eventualmente a ciertos notables (fumigaciones de los jefes entre los mbiem y los hundu del Zaire).

Después de la tierra —es decir, las cavernas, las grutas tapiadas, las criptas (pensamos en nuestras catedrales y basílicas), las catacumbas—, después del agua y del fuego, consideremos ahora el aire. En este caso puede tratarse de una forma normal de sepultura a ras del suelo (poblaciones tibetanas, algunos esquimales) o en altura (la cima de un árbol, andamiajes, torres del silencio como las que se encuentran en Asia y en el Extremo Oriente, muy raramente en África), o

²⁶ Esta noción de destrucción aparece en esta fórmula de M. Schwob: "Quema cuidadosamente a los muertos y expande sus cenizas a los cuatro vientos del cielo. Quema cuidadosamente las acciones pasadas y aplasta las cenizas."

²⁷ Dr. M. Colin, "La mort et les lois humaines", en *La mort et l'homme du XX siècle*, Spes, 1965, p. 120; *L'homme du XX siècle*, Spes, 1965, p. 130.

La incineración fue utilizada sobre todo por los pueblos guerreros, que no pesaban tierra arable o arena, o bien que deseaban transportar a su patria los restos de los soldados muertos. Fue el caso de los griegos, de los japoneses, de los mexicanos, de los romanos y los del Pacífico sur. En Grecia, la inhumación y la incineración eran practicadas por igual en el período prehelénico, pero a partir de la época homérica se hizo habitual la incineración.

²⁸ R. Hoess plantea en términos de rendimiento el problema de la "solución final". Véase R. Merle, *La Mort est mon métier*, op. cit., 1972. A veces, las razones de la elección son más superficiales. "Un proletario de cierta edad me contó que cuando murió su madre, la familia se reunió para decidir si había que enterrarla o incinerarla (era en Inglaterra, en noviembre). Un pariente de indudable franqueza tomó finalmente la decisión en estos términos: 'Si la enterramos, corremos el riesgo de resfriarnos si tenemos que estar de pie alrededor de su tumba: ella no habría querido eso. Si en cambio la incineramos, ¡al menos nos calentaremos!, y tuvieron calor.'" (D. Cooper, *Mort de la famille*, op. cit., 1972, p. 138.

bien de una negativa deliberada a dar sepultura, sanción muy grave reservada en el África negra a las víctimas de mala muerte. En suma, inhumación (tierra), inmersión (agua), cremación (fuego) y exposición (aire), resumen los avatares que se les destina a los cadáveres según los lugares, las épocas,²⁹ las situaciones (edad, origen social, tipos de muerte).

También merecen atención otras actitudes. Por ejemplo, es interesante la posición del cadáver en la tumba: en posición fetal (urna precolombina, hombres de Neanderthal o de Grimaldi); boca abajo,

²⁹ Veamos el caso de la incineración. Aparece en Italia en el periodo prehistórico, se desarrolla bajo la República y durante los dos primeros siglos del Imperio. Después de Servius, la incineración se efectuaba en hogueras. Se quemaba por separado a los personajes importantes o ricos, y en cambio se agrupaba a los pobres: 10 cadáveres de hombres, los más gruesos arriba; y para acelerar la combustión se agregaba un cadáver de mujer: "Al ser más cálida, la mujer avivaba el fuego" (Kirchmann, *Funerailes des Romains*, 1872).

Pero esta práctica fue abandonada, más a causa de los gastos que ocasionaba que por motivos religiosos, y pasó a ser muy rara durante el siglo de Augusto (63 a. c.-14 d. c.). Después de la caída del Imperio romano, los cristianos no abolieron la hoguera. Ésta no estaba en contradicción con el Génesis. Los mártires quemados no se verían privados de la resurrección de la carne; lo que implica solamente un milagro todavía mayor. Sin embargo, Carlomagno, en las Capitulares, prohibió bajo pena de muerte la incineración y la reducción a cenizas de las osamentas en 789 (es el único texto de ley publicado sobre incineración hasta el siglo XIX).

La hoguera, desde entonces, sólo se reservó para los herejes, como expiación de sus culpas. Esta práctica de quemar a los brujos, aún en el Occidente cristiano, es una supervivencia del miedo al espíritu de los muertos, que se encuentra en las religiones primitivas, donde el fuego se destinaba a suprimir el cuerpo y al fantasma del brujo.

Recién en 1800 (1^o floreal, año VIII) el prefecto de París, Frochot, autoriza la incineración del hijo de la marquesa de Condorcet, viuda de un diputado girondino. En el siglo XIX, en el mundo occidental, la incineración fue propuesta de nuevo como destino último. En 1814, después de la batalla de París, las tropas alemanas hicieron quemar cuatro mil cadáveres en Montfaucon, valiéndose de haces de madera. Esta operación duró diez días. En 1876, se construyó en Milán el primer horno; en 1878, el padre Gorini hizo construir una "capilla crematoria" que lindaba con el poblado de Woking en Inglaterra; en 1879, se levantaron construcciones con ese fin en Gota, en Washington y en Filadelfia; y en 1879 se realizó en Francia un concurso para encontrar la mejor técnica de incineración.

Los debates en la Cámara fueron apasionados, y se enfocó el tema desde el punto de vista del urbanismo, de la higiene y sobre todo de la moral. Mgr. Frepper, obispo de Angers, diputado de Brest, declaró en 1886 en la Tribuna de la Cámara: "La incineración es contraria a la liturgia y a la disciplina católica, pero no contradice el dogma. Es evidente que cualquiera sea la forma como el cuerpo humano caiga en disolución, la Palingenesia final de la humanidad podrá hacerse tan fácilmente como se hizo el Génesis mismo, por un acto de la omnipotencia divina." Luego parafraseó a San Agustín, quien declaró a este respecto que "el Todopoderoso no tendría ningún obstáculo para resucitar los cuerpos y darles vida, tanto si fueron devorados por los animales o por las llamas, o reducidos a polvo, a cenizas, a líquido o a vapor". Sin embargo, en 1888 la Curia Romana declaró ilícita la combustión de los cuerpos para los cristianos. Esta decisión fue indudablemente un freno poderoso para el desarrollo del método. Véase el núm. 41 de *Crematorium*, Estrasburgo, 1964.

como las mujeres adúlteras de los últimos siglos; de pie, como algunos militares o políticos (Clemenceau) o como los héroes del *Far West*, pistola en mano; la cabeza mutilada puesta en sentido inverso al cuerpo (guillotinado); de espaldas, con la cabeza vuelta hacia la Meca (el musulmán).

Se puede plantear nuevamente el problema de la evolución del cadáver. Se presentan cuatro eventualidades que guardan relación estrecha con la tanatomorfosis: abandono, conservación, destrucción, idealización.

Puede ocurrir que se abandone al difunto al sol, a las aves rapaces, a los carniceros, a veces con fines de venganza o expiación, no sin haber facilitado previamente su descomposición: cuerpos acuchillados, cráneos aplastados con piedras (Tíbet). También es común que se lo conserve en la tierra, en el agua o en un recipiente cerca de la casa. La mayoría de las veces se respeta su integridad (Islam); se limitan entonces, al menos hoy, a retardar su tanatomorfosis (los técnicos de la tanatopraxia extraen a estos efectos líquidos y gases con ayuda del trocar e inyectan por vía sanguínea un producto antiséptico que no impide la deshidratación). Pero hay cadáveres a los que se mutila:³⁰ en nombre de la justicia (guillotinado); con fines científicos, judiciales o terapéuticos (autopsias, extracción de órganos para transplantes); para impedirle al difunto reencarnarse (en el África negra "el muerto, se dice, tiene demasiada vergüenza, no se atreverá a volver"); o también para honrarlos mejor en varios lugares a la vez (caso de los grandes hombres; reliquias de santos distribuidas literalmente).

También hay cadáveres que se reducen: el embalsamamiento tradicional implica una extracción total de las vísceras seguida de reducción por deshidratación (momificación, cabezas reducidas de los indios navajo).³¹

O bien se reduce el cadáver, tanto por incorporación canibálica³² como por incineración. Se presentan entonces dos alternativas, o bien que las cenizas reposen conservadas piadosamente en una urna, o que se las disperse con sentido ritual —los hindúes las abandonan

³⁰ Habría mucho que decir sobre las fantasías suscitadas por la pérdida de un miembro en un accidente o como consecuencia de una operación quirúrgica. Una parte del yo que está vivo puede así ser enterrado (o quemado) en alguna parte.

³¹ Al menos tenemos para el embalsamador egipcio la perspectiva de los siglos, que nos permite apreciar la eficacia del procedimiento. El estado de conservación era tal, que una radiografía pudo demostrar que Tutankamón murió de tuberculosis pulmonar. Perspectiva que nos falta para juzgar a nuestras técnicas modernas.

³² Este tema será tocado en la cuarta parte.

en los ríos sagrados—,³³ o con fines de sanción, para evitar que se las honre, las cenizas de los ejecutados en Nuremberg fueron arrojadas desde un avión al fondo del Atlántico.

La cuarta manera de encarar la evolución del cadáver no proviene ya de la técnica, sino directamente de lo imaginario; es la creencia en la existencia del cuerpo sublimado, revitalizado, rejuvenecido, de la que nos hablan los negro-africanos; y es también el cuerpo glorioso del resucitado entre los cristianos, del que Cristo proporciona la más bella imagen.³⁴

El cadáver interviene pues de manera directa en el rito. Sabemos que en el África negra preside sus propios funerales; que es objeto de un interrogatorio minucioso, y, si se trata de un viejo, no es excesivo afirmar que él constituye el centro de la fiesta. Morir lejos se convierte, en esta perspectiva, en una situación grave. Tal es quizás la paradoja de la muerte. "Si bien la muerte encarna el principio de realidad en su crueldad absoluta, ella sólo puede ser significada por medio de la fantasía. En efecto, el 'cadáver', tan difícil de nombrar (el cuerpo, los despojos, los restos), no es más que un *significativo* vacío, que funciona terriblemente pero sin sujeto fenoménico."³⁵ Y sin embargo, la Iglesia hace comparecer a este cuerpo en el templo, cerca del altar. Hay allí una actitud a la vez tranquilizadora y generadora de angustia. Tranquilizadora porque el muerto está allí; angustiante, "en la medida en que este discurso de la 'presencia' mortuoria es totalmente otro y extraño, inasimilable, imposible, a la vez que ineluctable, y que emplaza a la absoluta diferencia en una frialdad mineral, si así puede decirse, pues a la muerte no se opone nada, al menos nada que la haga inteligible. Pero el 'cadáver', significativo de un discurso sin tema ni contenido, principalmente cuando se lo

³³ El que conduce el duelo da siete veces la vuelta a la hoguera. Recoge las cenizas, las arroja al Ganges o al río sagrado más próximo. Todos los asistentes toman en seguida un baño purificador. Al tercer día, el sacerdote recoge los restos calcinados en un recipiente que le remite a un miembro de la familia. Éste lo arroja al río.

³⁴ H. Reboul nos ha señalado que muchos ancianos se imaginan a su cuerpo después de la muerte como algo ligero, sutil, aéreo, lo que constituye una cierta manera de sublimación. Una anciana hizo todo lo necesario para donar su cuerpo a la medicina después de su muerte, y la investigación reveló que ella no quería reposar en el cementerio porque su marido había sido quemado en un campo de concentración nazi, la mutilación de su cadáver se correspondería así con la de su marido. En cuanto a la unión de los cuerpos después de la muerte, ella encuentra su expresión más bella en el mito de Filemón y Baucis transformados en un roble y un tilo que mezclan íntimamente sus follajes, símbolo de su amor eterno. En nuestra cuarta parte abordaremos los problemas de la metempsicosis (encarnación en un cuerpo animal) y de la reencarnación.

³⁵ J. Y. Hameline, *Quelques incidences psychologiques de la scène rituelle des funérailles*, La Maison Dieu 101, 1970, p. 90.

produce en la escena ritual de la capilla ardiente o de la ceremonia religiosa, dirige a los que lo rodean un discurso que es como el discurso del otro que ellos mismos, y que vuelve a situar salvajemente a cada uno en su singularidad originaria".³⁶

Es por esto que si el cuerpo llega a faltar ("fallecido en el mar", "desaparecido"), no se deja de buscarle un sustituto, la piedra sobre la que ha reposado su cabeza entre los tandanko (Senegal), o un guijarro con el cual se ha frotado su abdomen entre los diola (Senegal), si la muerte ha tenido lugar lejos. Salvo que se conforme con un cenotafio, como ya ocurría entre los romanos y los griegos, o como se hizo en Francia con los que murieron deportados.³⁷ Dentro de este mismo espíritu, a veces un solo cadáver puede simbolizar a millares de otros (el soldado desconocido), o se dan casos como el de los dogon del Malí, que reconstruyeron infinitas veces en su país los funerales de M. Griaule, muerto y enterrado en París.

Un caso particular de tratamiento del cadáver nos lo aporta la costumbre malgache que referimos a continuación. Cuando un hombre fallece durante la fiesta del *fandroama* y no puede por ello ser inhumado según los ritos; o si muere de viruela y por esto debe ser enterrado aparte; o si pierde la vida demasiado lejos de la tumba ancestral, al cabo de cierto tiempo será exhumado durante la estación seca, transportado en procesión (*famadihana*) y depositado en la sepultura familiar definitiva. "La palabra *famadihana* se traduce frecuentemente por retorno de los muertos; se dice que éstos a veces se fatigan de reposar siempre del mismo lado, y entonces hay que darlos vuelta periódicamente. En realidad, la *famadihana*, cuando no consiste en el transporte de una tumba a otra, es un acto especial del culto de los muertos, que consiste esencialmente en colocarle al cuerpo un nuevo sudario encima de los antiguos. Para esta operación

³⁶ *Ibid.*, p. 92. El autor agrega: "Desde este punto de vista, no parece temerario aventurar la hipótesis de que la ceremonia de tipo eclesiástico ('el entierro-en-la-Iglesia', como suele decirse), mediante la transmutación simbólica fuertemente culturalizada y muy marcadora que ella produce al integrar el significante-cadáver en un conjunto representativo (mítico) ritualmente enunciado, contribuye de alguna manera a matar al muerto —para emplear la expresión, rigurosa en su aparente rudeza, de D. Lagache (1938, *pass*)— en el memorial que se le dedica.

La muerte ritual vendría de ese modo a asumir en sí la muerte real, y a su manera a puntuar fuertemente el duelo. Así se podría explicar el poder 'catártico' de la ceremonia fúnebre, y paradójicamente su poder de alivio y de 'consolación', p. 94.

³⁷ La columna de la Bastilla fue primero un cenotafio a la memoria de los combatientes de 1830. En la antigüedad se erigió un cenotafio célebre en Corinto, en honor de la bella cortesana Lais, muerta en Tesalia: representaba a una leona (Lais) que tenía entre sus patas delanteras un carnero (los hombres que ella había dominado).

es necesario 'dar vuelta' al muerto para que el *lambamena* lo envuelva por completo."³⁸

Incontestablemente, el cadáver sigue formando parte de la persona:³⁹ de ahí la inviolabilidad de la sepultura, que antes era absoluta, y hoy está algo más matizada (límites que imponen la autopsia judicial, la recuperación de las cesiones en el cementerio, la posibilidad de transplantes). De aquí proviene también el respeto a la memoria del desaparecido, si no siempre a su cuerpo (por las razones que acabamos de enumerar) al menos a su prestigio. Tiene el mismo sentido la costumbre negro-africana de interrogar al cadáver para conocer la causa de su fallecimiento y restablecer el orden que hubiera podido quebrantar la falta cometida por el difunto: el cadáver está todavía vivo, el difunto sigue lúcido, es preciso que todo sea normalizado para respetar su recuerdo y rendirle el culto que se le debe. No podemos menos que recordar la asombrosa complejidad del aparato jurídico relativo al transporte (nacional o internacional) de cadáveres, las condiciones de la inhumación o la exhumación (a título privado, en vista de una eventual canonización, con fines jurídicos, o simplemente cuando se trata de recuperar la concesión del lugar en el cementerio), las modalidades de la incineración, el problema de las *morgues* o de las cámaras funerarias, el derecho a disponer del cadáver con fines terapéuticos o científicos.⁴⁰

Sin embargo, hay un hecho que no deja de impresionar al antropólogo, a pesar de la desigualdad del destino que aguarda a los diversos cadáveres, ya sean de ricos o de pobres, aceptados o rechazados por el grupo (buena o mala muerte; sujetos socialmente valorados o reprobados: herejes, comediantes, condenados a muerte), siempre se impone la noción de *unidad* y de *identidad* del hombre universal, especialmente si seguimos el escarpelo del médico forense: "El primer 'corte' nos dice el doctor Fesneau, muestra el mismo músculo en todos los cadáveres; y el cerebro de un poeta, o el seno

³⁸ R. Decary, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Maisonneuve et Larose, 1962, página 77.

³⁹ Muy a menudo en el África negra, la placenta y el cordón umbilical forman parte integrante de la persona. El conjunto placenta, cordón y niño se compara con un árbol. La primera cumple la función de raíz, puesto que es a través de ella que el feto arraiga en el seno materno; el segundo recuerda el tallo por donde corre la savia, y el tercero se emparenta con el fruto que, llegado a la madurez, se desprenderá del árbol (nacimiento). El cordón y la placenta se entierran casi siempre en la selva, y constituyen la parte "naturaleza" del hombre (el cordón es celeste y macho; la placenta terrestre y hembra), por oposición al hombre cultural que vive en el poblado. Puede ocurrir que se le hagan ofrendas. La placenta tiene así, como connotación, la idea de gemelidad.

⁴⁰ Nos remitimos a los destacados trabajos de R. Dierkens y Ch. Vitani ya citados.

de la Venus de la pantalla, no difieren, vistos por detrás de la piel, de los de un criminal bestial, o de un pordiosero cubierto de excrementos y pulgas. La piel misma es sucia, y por debajo de ella comienza una especie de igualdad fisiológica. El hueso de uno se parece al hueso de otro, los tubos digestivos se asemejan entre sí en todos los cadáveres, y el bolo alimenticio está en el mismo estado de digestión: simplemente, le informa al médico forense sobre el menú y la hora de la última comida." Sobre este punto es justo afirmar con el fabulista que el rey y el pastor son iguales ante la muerte.⁴¹

El problema de los cementerios ⁴²

El cementerio sólo desempeña un papel episódico en las culturas negro-africanas tradicionales: el culto de los muertos se cumple casi exclusivamente en el altar de los antepasados; sólo se va a los cementerios para los entierros, los hombres en los cementerios de hombres, las mujeres en los de mujeres.

En Occidente, la situación es más compleja: la concurrencia a la misma por el "reposo del alma" no impide, al menos en las regiones campesinas todavía cristianizadas, la visita semanal al cementerio y la oración ante la tumba, que se limpia y se adorna con flores. En la ciudad, salvo en los fallecimientos recientes, no se visitan casi las necrópolis, sólo una vez al año, el 1 y 2 de noviembre, más por rutina que por convicción; y en la mayoría de los casos la ostentación prevalece sobre la piedad auténtica.⁴³

⁴¹ *Les morts ont tous la même peau*, es el título de una novela célebre de Boris Vian (Ch. Bourgois, 1973).

⁴² El lugar del entierro parece desempeñar un papel capital. Ser enterrado en el poblado es una necesidad absoluta para el negro-africano tradicional, aunque más no sea de manera simbólica. Este retorno a la madre por intermedio de la tierra (mito de Deméter) se vuelve a encontrar en Europa. H. Reboul, a propósito de un estudio sobre la muerte de los viejos en el Asilo de Villeurbanne, subraya que los entierros en la comuna donde se ha residido es preocupación de las mujeres casadas y de los hombres, como signo de fidelidad al hogar creado, mientras que el entierro en el lugar del deceso, para la mitad de los solteros, puede explicarse por su aislamiento, o por falta de recursos: "La elección como lugar de entierro de otro sitio distinto que el del fallecimiento es, a nuestro entender, la continuación más allá de la muerte de una catexis efectiva que continúa teniendo una significación." "Conduites funéraires du vieillard à l'hospice", *Rev. Epidem. Méd. Soc. et Santé Publ.*, 1971, t. 19, núm. 5, p. 454. Sólo algunas familias dan muestras de culpabilidad (abandono del viejo en el asilo), repatriando el cuerpo de su pariente fallecido.

⁴³ Una encuesta personal, que en este momento se halla en proceso de cuantificación y análisis, y que se efectuó sobre mil sujetos adultos de la región parisien, nos proporcionó este resultado: el 51% no va (o no iría) al cementerio más que para un entierro; el 33 va sistemáticamente una vez al año; el 12 va varias veces o a menudo, el 4 no ha ido jamás.

La frecuentación de los cementerios es mayor en el caso de los cementerios-parques, lugares de paseo y solaz, hasta puede aprovecharse la ocasión para meditar sobre una tumba.⁴⁴ Mientras algunos sólo van al cementerio obligados y forzados, otros encuentran en él motivos de alegría:⁴⁵ "A veces, dominado por la nostalgia, la mediocridad y la dureza de un mundo que me parecía demasiado geométrico, me iba a pasear a solas por el cementerio, y este lugar me inspiraba, hasta el punto de que llegaba a escribir poemas o simplemente a anotar mis impresiones." En verdad, es ante todo el aspecto histórico del cementerio del Père Lachaise el que cuenta en este caso, y no la piedad hacia los difuntos: "Me inventaba un mundo ideal, donde la muerte no era más que un pretexto para ese ideal. Yo sentía vivir a los árboles y a las viejas piedras, sentía el pasado y el respeto al pasado, más que a la muerte y el respeto a la muerte."⁴⁶

Una encuesta realizada en Estocolmo en abril de 1969 mostró claramente que la necrópolis es vista como mucho más que un simple lugar de sepulturas. "Se pudo comprobar que el cementerio es un lugar *simbólico* de múltiples significaciones, no solamente un terreno donde están juntos los árboles, los cercos vegetales y las piedras, sino también una representación de los panoramas y los sueños que el hombre lleva en su corazón, y que está lejos de poder formular. El cementerio es un símbolo cargado de emociones, que provoca tanto la tristeza y la melancolía como la reflexión calma. Pero es también un símbolo espiritual complejo, que procura y expresa lo que el hombre ha experimentado y experimenta todavía en su corazón, a diferentes niveles. Este símbolo despierta emociones profundas, que

⁴⁴ No hay más que 3 o 4 cementerios-parques en Francia. Sin embargo, las niñas llevan a los pequeños al cementerio de Montparnasse (único lugar sombreado y tranquilo del lugar). Se ha dicho del Père Lachaise que es, mucho más que un cementerio, "un jardín en suspenso donde el eco del tiempo resuena en el teclado del recuerdo del barroco y de lo insólito". Con sus 12 mil árboles, sería "el más vasto, el más histórico, el más religioso, el más romántico, el más aereado, el más insólito y el más erótico de los paseos que dominan París". M. Dancel, *op. cit.*, 1973, p. 3.

⁴⁵ No diremos nada de los necrófilos y sobre todo de los erotómanos que frecuentan los cementerios, persiguiendo a la vez a Eros y a Tanatos. "Para el observador advertido, el cementerio del Père Lachaise se inscribe como el primero de los altos lugares del erotismo", prostitutas, homosexuales, románticos que ocultan sus amores dentro de las iglesias, se cuentan, numerosos, entre sus visitantes. M. Dancel, *op. cit.*, 1973, p. 32.

⁴⁶ M. Dancel, *op. cit.*, 1973, p. 7. "A mí me atraen grandemente los cementerios, me descanzan, me melancolizan: yo los necesito." G. de Maupassant, *Les Tombales*.

También hay los que detestan los cementerios: "El cementerio no es más que un campo de batalla donde los cadáveres están mal enterrados y las tumbas son imposturas" (R. Judrin). "No lleses en ti el cementerio", recomienda M. Schwob.

le revelan al hombre su situación precaria en el débil promontorio del tiempo, y eso lo sobrecoge."⁴⁷

En una palabra, se imponen dos conclusiones, el sentido del cementerio desborda la mera connotación de la muerte; tiende a predominar la desafección por el cementerio en tanto que lugar de piedad, en beneficio del cementerio como lugar de paseo.⁴⁸

No se puede hablar de los cementerios sin decir algunas palabras sobre la diferencia de destino entre los muertos honrados y los muertos reprobados. El retorno de las cenizas de Napoleón I,⁴⁹ en un grado menor que el rey de Roma, fue vivido por algunos como una fiesta nacional; y es conocida la importancia que alcanza el peregrinaje a las tumbas, la del Emperador en los Inválidos (uno de los

⁴⁷ B. Gutstaffon, "Les cimetières: lieu de méditation", en *Mort et Présence*, Lumen vitae, Bruselas, 1971, pp. 86-87. A la pregunta: "de una lista de 60 palabras elija las que a su juicio caracterizan mejor al cementerio", se obtuvo:

Lugar de recuerdo	69%	Prado	5%
Parque	19%	Isla	5%
Jardín	12%	Lugar de descanso (sepultura)	2%
Un claro	10%		

El 76% no se opuso a la idea de habitar cerca de un cementerio, el 15% planteó objeciones. En lo referente al mantenimiento de tumbas para la familia, se obtuvo el resultado que sigue:

%	18-45 años	+ de 46 años
Muy importante	12	59
Bastante importante	27	26
Sin opinión	11	8
Poca importancia	55	—
Ninguna importancia	35	7

⁴⁸ Los cadáveres de animales plantean también problemas: "El Sindicato Intercomunal de Vocaciones Múltiples, que agrupa a 18 comunas de la región, acaba de poner en funcionamiento una cámara frigorífica en la que se podrán depositar los animales que hayan sacrificado los veterinarios.

Las personas o veterinarios que tengan cadáveres de animales podrán depositarlos en la Perrería Intercomunal de Poissy y los usuarios deberán pagar un derecho que se eleva a:

- 8 francos por un gato
- 13 francos por un perro.

El Sindicato Intercomunal ha firmado un convenio con un organismo especializado para la eliminación de los cadáveres de animales" (*Le Courrier Républicain*, Ivelines, 23 de enero de 1974).

⁴⁹ La Iglesia de los Inválidos fue abierta durante 8 días al público. Se dice que por lo menos 200 mil personas desfilaron por ella. A pesar del frío riguroso se hizo la cola durante varias horas. No faltó la irrespetuosidad: "Es todo lo que nos devuelven del carbón que nos arrebataron", dijeron algunos franceses cuando los alemanes devolvieron las cenizas del Aiglon durante la ocupación.

lugares más visitados de París) o la del gran místico (cristiano o musulmán), la del líder político (De Gaulle,⁵⁰ Lenin), la del artista llorado (E. Piaf, G. Philipe). En cambio, "los restos calcinados de Hitler fueron escamoteados porque entonces le convenía a la política soviética dejar en circulación su fantasma. El cuerpo de Mussolini fue ocultado durante algún tiempo por una razón inversa, Italia lo temía, tanto más que, por haber sido colgado por los pies, tenía una venganza que ejercer."⁵¹

Si unos tienen derecho al panteón, otros son llevados anónimamente al sector de los condenados, en el cementerio parisién de Ivry, nada indica allí la presencia de restos humanos. "Es despojado, gris, llano como una acera." Este lugar donde se oculta al muerto, es a la vez ocultado: también se supone que el propio guardián no sabe. ¿Por qué? "El misterio es fácil de descifrar. El entierro de los criminales, así como su ejecución, se vinculan con un comportamiento primitivo. Tiene una significación mágica. No se mata al asesino sólo por castigarlo. Se le mata también para apaciguar la indignación colectiva despertada por su crimen. Al crimen, que no se puede borrar realmente, se lo trató de borrar de manera mágica, por la supresión del criminal. Por eso se quiere llevar esta supresión hasta el final. Se busca aniquilar al supliciado, imponerle un olvido definitivo. Entonces se arrojan sus restos en un agujero, se lo cubre, se lo nivela, se lo aplana, se borra toda huella y se recomienda silencio a los guardianes del cementerio. Sólo un asesino que quiere hacer desaparecer el cadáver de su víctima procede de este modo."⁵²

Las inevitables transformaciones ⁵³

Antes, en Occidente, se exhumaba un cadáver para exponerlo en la plaza pública si se llegaba a saber que el difunto era un criminal

⁵⁰ Véase especialmente F. Raphaël, *Le Pèlerinage à Colombey*, C.I.S. LV, 1973, pp. 339-356. El peregrinaje a Colombey y la fidelidad de los humildes "testimonian que la epopeya prevalece sobre la política y que la leyenda transfigura al general De Gaulle en héroe providencial, cuya estatura no es la del padre protector, sino más bien la del salvador casi divino. Su tumba se ha convertido para las multitudes en uno de esos 'templos al aire libre', uno de esos eternos zarzas ardientes celebrados por M. Barrés, cuya presencia inesperada infunde en el paisaje agrícola, en la tierra entregada a los cuidados menudos de la vida práctica, un súbito soplo de misterio y de sólido orgullo" (p. 356). Véase M. Barrés, *La colline inspirée*, Paris, 1966, p. 275.

⁵¹ A. Fabre-Luce, *op. cit.*, 1966, p. 49.

⁵² J. Egen, *op. cit.*, 1973, pp. 12-13.

⁵³ Existen también supervivencias múltiples. Es así que en Béthune, la "Confrérie des Charitables de Saint-Eloi" asegura gratuitamente el transporte de los muertos a la iglesia y después al cementerio. Esta práctica data de 1168, fruto de una promesa de los habitantes con motivo de

impune, incluso si había provocado después de su muerte maleficios importantes.⁵⁴ Tales modos de proceder ya no existen hoy, cuando la exhumación sólo se efectúa con fines judiciales de identificación o de investigación de las causas del fallecimiento y no en una perspectiva penal. Es que de hecho el cuerpo deja de confundirse con la persona y pertenece por completo a Dios.

En su *Naissance de la Clinique*, M. Foucault ha mostrado cómo se instauró una auténtica revolución a propósito de la actitud hacia el cuerpo y la concepción de la enfermedad, desde entonces se trató de hacer del organismo un útil reparable y de las perturbaciones orgánicas un proceso previsible y dominable, y no la marca del destino.

Permítasenos citarlo *in extenso*:

En el pensamiento médico del siglo XVIII, la muerte era a la vez el hecho absoluto y el más relativo de los fenómenos. Era el término de la vida, y también de la enfermedad, si por su naturaleza ésta era fatal. A partir de la muerte se alcanzaba el límite, la verdad era lograda y franqueada: en la muerte, la enfermedad, llegada al final de su trayecto, se silenciaba y pasaba a ser cosa del pasado. Pero si se daba el caso de que algunas huellas de la enfermedad se imprimían en el cadáver, entonces ninguna prueba permitía distinguir lo que era de la enfermedad y lo que era de la muerte, sus signos se entrecruzaban en un desorden indescifrable. Si por un lado la muerte era ese absoluto a partir del cual ya no hay más ni vida ni enfermedad, sus desorganizaciones eran iguales que todos los fenómenos patológicos. La experiencia clínica bajo su forma primera no cuestionaba ese concepto ambiguo de la muerte [...] la vida, la enfermedad y la muerte constituyen ahora una trinidad técnica y conceptual. La antigua continuidad de las obsesiones milenarias que veían en la vida la amenaza de la enfermedad, y en la enfermedad la presencia próxima de la muerte, quedó rota, en su lugar, se conformó una figura triangular, cuya cima la constituye la muerte. Es desde lo alto de la muerte desde donde se puede ver y analizar las dependencias orgánicas y las secuencias patológicas. La muerte, en lugar de ser lo que había sido por tanto tiempo: esa noche donde la vida se sume, donde la enfermedad misma se borra, quedó dotada desde entonces de ese gran poder de esclarecimiento que domina y trae a luz a la vez el espacio del organismo y el tiempo de la enfermedad [...] El privilegio de su intemporalidad, que es tan antiguo como la conciencia de su inminencia, se convierte por primera vez en instrumento técnico que da pie a la verdad de la

una epidemia. El busto del santo con mitra y cruz es llevado en procesión al menos una vez al año, por hombres vestidos de negro, con corbata blanca, tricordio y bastón ritual. Normandía conserva todavía sus "Confréries de Charité" (un centenar), que se encargan de los entierros (trabajos de M. Segalen).

⁵⁴ Según ciertas informaciones recogidas entre los dogon (Mali), el marido de una mujer que muere encinta debe abrir el cadáver todavía tibio para extraerle el feto, ya sea para salvar al niño si todavía hay tiempo, ya para conocer su sexo, pero sobre todo para castigarlo por haber matado a su madre. En seguida debe abandonar el poblado como un criminal, y no reaparecerá hasta treinta días después.

vida y a la naturaleza de su mal. La muerte es el gran análisis que muestra las conexiones desplegándolas, y hace estallar las maravillas de la génesis en el rigor de la descomposición, y hay que emplear la palabra "descomposición" con toda la carga de su sentido. El análisis filosófico de los elementos y de sus leyes, encuentra en la muerte lo que vanamente buscó en las matemáticas, en la química, en el propio lenguaje: un insuperable modelo prescrito por la naturaleza. La mirada médica va a apoyarse desde ahora en este gran ejemplo. Ya no es el de un ojo viviente, sino la mirada de un ojo que ha visto la muerte. Un gran ojo blanco que pone fin a la vida [...]

Sin duda fue una tarea difícil y paradójica para la mirada médica operar semejante conversión. Una propensión inmemorial, tan antigua como el miedo de los hombres, volvía los ojos de los médicos hacia la eliminación de la enfermedad, hacia su curación, hacia la vida, ahora todo consistiría en restaurarla. La muerte seguía detrás del médico como la gran amenaza sombría que abolía su saber y su habilidad; era el riesgo, no sólo de la vida y de la enfermedad, sino del saber que las interrogaba. Con Bichat, la mirada médica gira sobre sí misma y le pide cuentas a la muerte de la vida y de la enfermedad, así como a su inmovilidad definitiva se la pide de su tiempo y de sus movimientos. ¿No era indispensable que la medicina dejara de lado su más antigua preocupación para buscar en el testimonio de su fracaso lo que debía fundar su verdad?⁵⁵

El nacimiento de una medicina positiva basada en lo anatómico-clínico permite así pasar de la *muerte-padecida* a la *muerte-estudiada*. Se puede ver en este cambio de actitud una tentativa que "tiende menos a suprimir a la muerte que a buscarle su sentido. Ya no es considerada como un elemento exterior, como un 'accidente', sino que es aceptada como inscrita en la naturaleza de las cosas y como accesible al conocimiento en cierta medida. Para llegar a esto fue preciso franquear un cierto terror, lo que por otra parte se inscribe en el desarrollo general de la actitud científica. El 'miedo mágico' a las 'fuerzas de la naturaleza' es vencido por la necesidad de saber".

No sólo la actitud con respecto al cuerpo y a la enfermedad variaron, sino que también otros comportamientos vieron transformarse su sentido: y si se mantuvieron, no fue por las mismas razones de antes.

Tal es el caso del arreglo del difunto. "Antes estaba destinado a fijar al cuerpo en la imagen ideal que se tenía entonces de la muerte, en la actitud del yacente que espera con las manos cruzadas la vida del tiempo que advendrá. Es en la época romántica cuando se descubre la belleza original que impone la muerte al rostro humano, y los últimos cuidados tuvieron por finalidad hacer aflorar esta belleza de entre las suciedades de la agonía. Tanto en un caso como en el otro,

⁵⁵ PUF, 1973, pp. 143, 146-147, 148-149. Véase también pp. 200-203.

se quería fijar una imagen de muerte: un hermoso cadáver, pero un cadáver."⁵⁶ Hoy, en cambio, el arreglo tiende más bien a ocultar los efectos destructores de la muerte que deforman los rostros, como veremos más adelante.

Lo mismo pasa con la incineración, que sustituye a la combustión lenta en el suelo por la combustión rápida por el fuego.⁵⁷ Antes que nada evolucionaron las técnicas: hacen falta de 2 a 3 esteras de leña en la India para cremar un cadáver al aire libre y en público, y la operación dura de tres a diez horas. Entre nosotros, la utilización de los hornos (de carbón, de gasolina, eléctrico) reduce la incineración a una o dos horas, y con frecuencia a menos.⁵⁸ ¡Hasta se piensa en utilizar el *laser*!

Pero más todavía que los cambios técnicos, lo que afecta a estas prácticas es su cambio de sentido: no se han conservado ni la idea de sanción ni la de purificación (aunque el diario de los crematistas franceses se llame "La llama purificadora"). Se busca más bien un medio rápido, eficaz, científico, de desembarazarse del cadáver⁵⁹ en las condiciones óptimas de higiene y seguridad, evitándose así el horror de la tanatomorfosis. Además, la cremación resuelve el problema de los cementerios sobresaturados de las grandes ciudades donde la apropiación privada de la concesión en el cementerio le plantea al urbanista problemas muy difíciles:⁶⁰ la modesta urna que contiene las cenizas sólo ocupa un lugar muy reducido.

⁵⁶ Ph. Aries, *La mort inversée*, La Maison Dieu, 101, Cerf, 1970, pp. 73-74.

⁵⁷ Un farmacéutico célebre, Alphonse Allais, imaginó en su libro *Vive la vie*, tratar el cadáver mediante el ácido nítrico a fin de transformarlo en *Fulmicoton*. Se podrían fabricar así piezas artificiales.

⁵⁸ La cremación se hace en dos tiempos: la cámara crematoria se calienta a 600 o 700 grados antes de recibir el ataúd que se inflama desde que es introducido. Se activa entonces la combustión mediante una corriente de aire, calentado sobre un recuperador. La temperatura sube así a 950 o 1100 grados C, y este periodo corresponde a la gasificación del cuerpo; en seguida la temperatura baja gradualmente y la combustión termina. Una buena combustión debe hacerse con el mínimo de humo y olor, para lo cual se agrega a la salida una cantidad de aire destinado a favorecer la combustión de los vapores. Algunos hornos están equipados con cámara de combustión de gases. En Benares se queman 50 cadáveres revestidos de incienso y aceite, sin interrupción durante las 24 horas.

⁵⁹ Prevalce la voluntad del difunto; y si él no ha precisado nada sobre la incineración, la familia es libre de pedirla. No es así en Bélgica, si el difunto no lo ha prescrito explícitamente, la incineración no se puede efectuar. Por el contrario en la Gran Bretaña, la última voluntad del difunto no es imperativa (*Pious hopes*) y la familia puede decidir lo que quiera.

⁶⁰ Hay en Francia 1 500 fallecimientos diarios. Cuando la población francesa alcance 60 millones, habrá que hacer frente a 2 500 inhumaciones diarias. Pero los cementerios de las grandes ciudades parecen estar sobresaturados. El crecimiento numérico de las ciudades por una parte, y el acceso a la propiedad del suelo en los cementerios (aumento del número de titulares de las concesiones) por la otra, hacen que "los vivos disputen a los muertos lugares

Se puede invocar una tercera razón: la negativa a sobrevivir. Es precisamente por esto que los francmasones y los "racionalistas" preconizaban esta técnica, que para los cristianos tuvo que esperar —aunque fue autorizada legalmente desde el 15 de noviembre de 1957— hasta 1964, con el Papa Juan XXIII.

Sólo los dos primeros argumentos nos parecen aceptables: la reducción a cenizas (se recuerda el "Tú eres polvo y al polvo retornarás"), no hace imposible para los cristianos la resurrección del cuerpo, así como la falta de tumbas no impide la veneración de los difuntos;⁶¹ en los nuevos cementerios están previstos nichos donde depositar las urnas que contienen las cenizas, si es que los deudos no se contentan con las "salas de recuerdos", donde simples placas desempeñan el papel de las piedras funerarias.

A pesar de las actividades de las asociaciones de crematistas,⁶² la incineración (extendida en los países anglosajones a pesar de las reti-

que se han vuelto muy caros", según la expresión de L. Sauret. Actualmente, la ciudad de París dispone de 600 hectáreas de cementerios (un poco más de 2 m² por parisiense vivo). Teniendo en cuenta las concesiones recuperadas, habría que prever un aumento anual del 1%. En 1980, la capital tendría que disponer de mil hectáreas de cementerios, o sea un poco más de 1/8 de su superficie. Evidentemente no se puede contar con una disminución de la mortalidad; aunque toda la población se hiciera centenaria, la mortalidad pasaría solamente del 12 al 10%. Tal es la situación. ¿Qué se puede hacer? ¿Agrandar los cementerios? En medio de las grandes ciudades, el precio de los terrenos y las exigencias de la vida urbana se oponen a ello. ¿Prohibir las concesiones a perpetuidad, limitarlas a 15 años como máximo y realizar una rotación de los cuerpos sobre un promedio de 12 a 15 años? Habría que luchar contra la opinión pública para llegar a esto, pero de todos modos, teniendo en cuenta el crecimiento demográfico, y particularmente el crecimiento demográfico urbano, tampoco esto constituiría un remedio seguro. Quedan entonces otras dos soluciones: multiplicar los cementerios-parques en provincia; favorecer la cremación.

⁶¹ Las cenizas son recogidas en una urna sellada y hermética que lleva grabada en una pieza metálica el número del acta de fallecimiento. La masa de las cenizas se eleva a 1 kg 1/2 aproximadamente. Su destino es el mismo que para el cadáver: inhumación en una sepultura; depósito en un columbario; incluso en una propiedad privada. Pero la reglamentación en materia de transporte de urnas es la misma que para un cadáver. Por ejemplo, hay que alquilar un vagón entero para hacer viajar una urna por ferrocarril, como es el caso para un cadáver insalubre en ataúd. En Francia, a pesar de muy raros y discretos "jardines del recuerdo", no está permitido dispersar las cenizas, pues para el legislador ellas tienen las mismas características del cadáver. En cambio, en Gran Bretaña es corriente que se las disperse, ya sea en el mar o en medio del campo.

1 pieza

Recordemos una fórmula célebre, Marco Aurelio hizo grabar en la urna que debía contener sus cenizas: "Tú contendrás a un hombre que el Universo no ha podido contener."

⁶² La Federación Nacional de Sociedades Francesas de Cremación se fundó el 1º de enero de 1930 y quedó registrada el 21 de febrero de 1930 con el número 167 599. En Francia, los crematistas (cinco mil personas, un diario con un título rico en símbolos y varias revistas regionales) no se reclutan únicamente entre los "obsesionados por el miedo a la muerte, el despertar bajo tierra, el temor a los osarios y sus siniestros hormigueros de gusanos" (R. H. Hazemann,

cencias americanas) hace pocos progresos.⁶³ En los hechos choca todavía con múltiples obstáculos. Citemos, entre otros, los intereses de los marmolistas y floristas, por supuesto, pero también las reticencias de los medios judiciales (dejan de ser posibles las exhumaciones), y sobre todo un largo periodo de prohibición que creó reflejos de rutina y sobre todo de desconfianza. Recordemos por otra parte la eventualidad de un traumatismo particularmente compulsivo en algunos: contrariamente a la criogenización (mantenimiento de los cuerpos, tomados justo en el momento de la muerte, en nitrógeno líquido a -192 grados), que es "conservación" y "esperanza", no en la inmortalidad en el más allá, sino en la amortalidad aquí abajo, la incineración (como lo comprueba una encuesta personal que se está llevando a cabo) se vive como una *segunda muerte*, irremediable y altamente culpabilizadora, "un gusto por matar", una "voluntad de destruir al otro, a fin de que no quede nada de él".

Otra transformación capital tuvo lugar en las técnicas de preservación. Es indiscutible que las primeras etapas de la tanatomorfosis hacen peligroso al cadáver (es altamente séptico), insoportable (por su coloración, sus olores, sus segregaciones) e incompatible con la vida familiar (sobrevivientes que comparten con el difunto un alojamiento exiguo; esta promiscuidad amenaza con derivar en una sucesión de estados de pesadumbre y puede ser traumático para el niño).

Pero no se deben poner en el mismo plano los procedimientos de los *embalsamadores* de antes, que tendían a la conservación teóricamente definitiva de algunos muertos privilegiados⁶⁴ gracias a una técnica de extracción de las vísceras, y los de los tanatopracticantes de hoy, que sólo procuran demorar la tanatomorfosis hasta después

presidente de la federación francesa de las sociedades cremaistas), sino que agrupan también a "personas animadas por la preocupación de no ser peligrosos después de su muerte" (higiene y salubridad) y no "colmar inútilmente los cementerios".

⁶³ Francia cuenta con 9 crematorios y 2 están en proyecto adelantado. Los cremaistas se agrupan en 22 asociaciones, de las cuales unas diez fueron creadas recientemente. Las cremaciones con relación a los fallecimientos se expresan en Francia en . . . por mil. En el extranjero, el Reino Unido, con sus 204 crematorios, se enorgullece de haber economizado teóricamente 600 canchas de fútbol; la proporción de los incinerados con relación al número total de fallecimientos era de 34.7% en 1960, contra 53.20% en 1970. Noruega posee 32 crematorios; Suecia, con 63, incinera al 30% de los fallecidos; Alemania Federal mantiene 65 crematorios; Dinamarca incinera al 36% de sus fallecidos en sus 26 crematorios; Suiza el 30% de sus difuntos en sus 29 crematorios, y en Zurich la incineración gratuita está muy extendida, allí la asociación local de crematistas se disolvió por carecer de objeto.

⁶⁴ Como en Francia, del siglo XV al XVII: los reyes, embalsamados, vestidos de púrpura (como en su consagración), reposaban sobre un pomposo lecho. Hasta se tendían en la cámara del rey las mesas de un banquete.

de las exequias,⁶⁵ respetando la integridad del cuerpo (no hay jamás extracción de vísceras), suprimiendo las huellas de la muerte en el rostro (no más livideces, párpados entreabiertos, mandíbulas caídas, rictus), eventualmente aplicándose a una restauración del cuerpo (si hubo cáncer que afectó al rostro, accidente, quemaduras, suicidio por mutilación) y en principio se dedican a servir a todos.⁶⁶ Respecto a las reglas de higiene, pero también al difunto *venerado en su cuerpo*; preocupación por evitar todo traumatismo grave a los sobrevivientes, facilitándoles el trabajo de duelo: tales los dos objetivos mayores de las prácticas tanatológicas.⁶⁷

Esto nos conduce al tema de la exposición del cadáver. Su objetivo inmediato es el de ser una superación de la muerte, que facilita el trabajo de duelo, como veremos más adelante. En nuestros días, el hecho de que se muera frecuentemente fuera de la propia casa y la exigüidad de los alojamientos, hacen difíciles los velatorios. De ahí la creación de los *Funeral Home*. La "Casa de los muertos" o *Athanée*, permite ofrecer a los difuntos una última permanencia rodeado de cuidados discretos y respetuosos, y a sus deudos del ambiente apacible y reconfortante de un domicilio donde todo estará adaptado a las

⁶⁵ La preservación sobrepasa algunas semanas, incluso algunos meses si el sujeto estaba sano y si la operación se hizo a tiempo. Una verdadera proeza técnica se realizó con los restos de un obispo ortodoxo australiano (1970). Tratado al cuarto día de su fallecimiento, fue expuesto al undécimo día en la catedral, sentado en un trono, revestido de sus más hermosos ornamentos, adornado con su tiara, la mano derecha levantada bendiciendo a la multitud; ésta venía a prosternarse a sus pies, y muchos hasta le besaban la mano. Fue asombrosa la impresión de naturalidad que logró la película de Blackwell (un documental sobre la ceremonia). Señalemos que las prácticas tanatológicas no impiden la cremación; a pesar de la excepción americana, ésta debería ser su continuación lógica, lo que demuestra que el procedimiento no persigue la conservación definitiva, como el de los embalsamadores de antes. Véase F. W. Blackwell Pty Ltd., *Les obsèques de l'Archevêque Sergei Ochotenko, primat de l'Eglise Biélorussienne Autocéphalique d'Australie et d'Outre-Mer*, Bull. Liaison FIAT-IFTA, Paris I, 1974, pp. 17-20.

⁶⁶ Mientras las operaciones tanatológicas (I. F. T.) están generalizadas en los Estados Unidos, o se practican en el 70 a 80% de los cadáveres en Suecia, su importancia sigue siendo muy modesta en Francia (alrededor del 5% de los muertos); pero su progresión creciente es nítida: 1964, 2 570 I. F. T.; 1968, 12 158; 1972, 20 270; 1974, más de 25 000. Ellas están localizadas sobre todo en la región mediterránea-Córcega (9 600 en 1972), en Languedoc-Valle del Rhon (6 900). En otros lugares, el número de I. F. T. es mucho menor: región lionesa, 52; oeste, 250. En París, se registraron 2 560 I. F. T. en 1972 y 2 600 en 1973. El accidente de aviación que le costó la vida a numerosos españoles en 1972, durante la huelga de los "guardaguas del cielo", dio lugar a que por primera vez en Francia, un prefecto (en el caso, el de Nantes) hiciera obligatorio el tratamiento de los cadáveres.

⁶⁷ Aun cuando a veces se cometen algunos excesos: se les reprocha con justicia a los americanos el que maquillen demasiado a sus muertos. "Las caras de vuestros cadáveres son tan artificiales como las sonrisas de vuestras vendedoras." Véase E. Waugh, *The loved one*, Chapman and Hill, 1950. El costo de un IFT equivale al tercio del precio promedio de un ataúd.

circunstancias de la gran separación. La familia afectada se verá libre en gran medida de ciertas incomodidades materiales y morales que le resultan particularmente penosas en medio de su dolor. No se trata en absoluto de un escamoteo hedonista, como piensa equivocadamente R. Caillos,⁶⁸ ni de una manera de negarle al difunto su estatuto de muerto, haciendo de él un "muerto-viviente"; con mayor razón no es tampoco negarle la muerte misma, como pretende Ph. Aries,⁶⁹ sino más bien —de una manera que algunos considerarán teatral, y a veces lo es— trascender la muerte, a la vez que un acto de piedad para con el difunto, una manera de respetar el dolor de los sobrevivientes, al tiempo que se cumplen con todos los actos más eficaces que reclama la higiene.

"La permanencia en el *Funeral Home* es un compromiso entre la desritualización reciente pero apresurada y radical de la Europa del Norte y las ceremonias arcaicas del duelo tradicional. Así como los nuevos ritos funerarios creados por los americanos son un compromiso entre su rechazo a marcar un tiempo de detención solemne después de la muerte y su respeto general a las interdicciones sobre la muerte."⁷⁰

El hecho es que la asociación entre las prácticas tanatológicas y las casas de velatorio es la única manera que le queda al hombre urbanizado de celebrar funerales decentes, que constituyen para el sobreviviente un medio de equilibrio indiscutible.⁷¹ Y tal es, por otra parte, la lección que nos dan también, a su escala, los negro-africanos; y volveremos a hablar de ello. A condición de no caer en el aspecto teatral, en la presentación cursi y asqueante que nos ofrecen algunos *funeral directors* americanos; en no transformar un acto piadoso,

⁶⁸ "No hay que temerle a la muerte, no como consecuencia de una obligación moral que nos imponga superar el miedo que ella provoca, sino porque es inevitable, y porque no existe ninguna razón en qué fundar ese miedo. Simplemente no hay que pensar en ello y mucho menos hablar" (*Quatre essais de sociologie contemporaine*, Perrin, 1951).

⁶⁹ "No es la muerte que se celebra en los salones de los *Funeral Homes*, sino la muerte transformada en casi viva por el arte de los manipuladores de muertos" (*La mort inversée*, La Maison Dieux 101, Cerf, 1970, p. 82). O también: "La idea de hacer del muerto un vivo para celebrarlo por última vez puede parecernos pueril y grotesca" (p. 83).

⁷⁰ Ph. Aries, *op. cit.*, 1970, p. 82.

⁷¹ J. Miford, *The american way of death*, Simon and Schuster, Nueva York, 1963, recuerda el hecho siguiente: "Recientemente, un *Funeral Director* me contó el caso de una mujer que debió sufrir un tratamiento psiquiátrico porque los funerales de su marido se hicieron con un *casket* (no se habla más de ataúd) cerrado, sin exposición ni recepción, y en otro estado, lejos de su presencia [...] El psiquiatra le confió al *Funeral Director* que él había aprendido mucho con este caso sobre las consecuencias de la falta de ceremonia en los funerales. La enferma fue tratada, se curó, pero juró no asistir nunca más a un *memorial type service* (conmemoración rápida del muerto)."