

o mal presentado por la naturaleza o la voluntad del animal que lo transmite, la responsabilidad de la muerte no le toca tampoco a Dios o al hombre; no recae más sobre una especie de mecanismo fatalista, sino sobre el camaleón, el macho cabrío o el perro.¹⁹ Debe admitirse que, detrás de la pluralidad de los mitos-relatos concernientes al origen de la muerte negro-africana, se encuentran conjuntos narrativos relativamente poco numerosos y homogéneos.

¿Cómo se habla con los muertos?

Por ser los muertos vivientes a su manera, que prosiguen en otro mundo un tipo de existencia que corresponde a su estatuto, se establecen numerosas relaciones entre ellos y sus sucesores.

1. El interrogatorio al cadáver

En principio el fallecimiento, aunque haya sido normal, nunca es gratuito, es castigo de una falta, acción de un "fetiche" irritado, resultado del maleficio de un "brujo comedor del alma", venganza del enemigo. Por lo tanto es importante interrogar al cadáver con el objeto de restablecer el orden de las fuerzas perturbado y liberar así al grupo de consecuencias siempre peligrosas de la impureza.

Veamos el ejemplo de los diola del Senegal.²⁰ El rito (*hasab*) está bastante estereotipado: de pie delante de los cargadores del cadáver, la persona designada interroga a éste.

- *Tatu lule luket?*
¿Es éste el fin de tu vida?
- *Mante bayle wachukye wamuki?*
¿Quién te ha matado? ¿Tu muerte fue causada por alguien?
- *Mante hukoeyi humuki?*
¿Tal vez desobedeciste al *Boekhin* real?
- *Mante Hufila humuki?*
¿Fue Hufila quien te atrapó?
- *Mante Bankulem bunuki?*

¹⁹ Véase V. Gorog-Karady, *Noirs et blancs. Leurs rapports à travers la littérature orale africaine*, Tesis Ser. ciclo, EHEC, 1973, pp. 438 y ss.

²⁰ Aquí la señal continúa al indicio. "La señal puede ser definida como un indicio artificial, es decir como un hecho (perceptible) que suministra una indicación y que ha sido producida expresamente para esto" (L. J. Prieto, *Messages et signaux*, PUR, 1966, p. 15).

El interrogatorio al cadáver es bien conocido de los lobi, los baule, los kisi. Véase L. V. Thomas, *Une coutume africaine: l'interrogation du cadavre*, Bull. Soc. Thanatologie, I, junio de 1972, 1, C-25, C.

¿Fue *Bankulem* quien te atrapó?

- *Mante kuhulung humuki?*

¿Fue el *Kuhulung* quien te atrapó? etcétera.

Esta enumeración letánica de los genios (*Kuhoeyi*, *Hufila*, *Bankukem*, *kuhulung*...) puede proseguir largo rato.

Si todas las respuestas son negativas (retroceso del cadáver), se cambia la naturaleza de las preguntas:

- *Mante en amuki?*

Fue un hombre quien te mató? etcétera.

Pero si la respuesta sigue siendo negativa, el *asaba* (el que interroga) plantea una última pregunta:

- *Tatu Lule luket?*

¿Por lo tanto tú debías morir hoy?

Entonces el cadáver avanza, responde afirmativamente. En tal caso, una nueva persona debe efectuar el *kasab*. Pero a veces se oculta: entonces los cargadores, con el ataúd en hombros, persiguen al fugitivo a la carrera en medio de gritos de desaprobación, hasta que lo obligan a someterse a la costumbre. Puede ocurrir que el muerto se niegue a responder, sobre todo si se le pregunta si él fue o no brujo. Entonces se sacude al cadáver en todas direcciones, se lo acarrea por todo el poblado, a menudo en medio de la hostilidad general, hasta que, "fatigado", como se dice, se decide a confesar.²¹ Por consiguiente, el retroceso (*kusolo*) y el avance (*kakil*) expresan el punto de vista del muerto, mientras que la velocidad de los movimientos indica el grado de verdad de la respuesta: un movimiento rápido indica que lo que "dice" "es muy verdadero"; un movimiento lento, que "es casi verdad".

El *kasab* continúa a veces con una verdadera arenga al muerto, hecha por un pariente o amigo, "el que sabe hablar". Se explican las razones por las que fue muerto el difunto o decidió abandonar la vida terrestre para reunirse con sus antepasados. El orador no deja de alabar las cualidades del muerto y por extensión de su familia, en términos a menudo ditirámicos. Tastevin²² brinda un ejemplo típico de los interminables discursos que se le dirigen al muerto entre

²¹ Si el que ha provocado la muerte es un *Boekii* ofendido, los parientes del muerto deberán implorar su perdón mediante ofrendas y sacrificios. Si el culpable es un hombre, se pondrá en movimiento el mecanismo habitual de la justicia.

²² "Comment il parle", en *Le Monde Noir*, Prés. Afric, núms. 8-9, Seuil, París, 1950, pp. 62-63.

los diola. Un hombre se adelanta en medio de la plaza e improvisa un discurso muy vívido. Durante media hora, nos envuelve con el encanto de su dicción y la armonía de sus gestos amplios, desenvueltos y a veces conmovedores; gestos que son también un elemento del lenguaje. El orador rememora ante los padres llorosos los méritos de su hija y los motivos probables de su resolución de expatriarse tan joven, a la edad de 16 años, después de menos de un año de matrimonio. Cuando cayó enferma, no se ahorró nada para curarla. El disertante enumera los médicos consultados, sus pronósticos, los remedios aplicados y cuáles fueron los principales. ¿No habrá sido seducida por uno de sus antepasados de Guinea "portuguesa"?²³ Por último, para probar que éste no se encuentra dentro de él, exhibe las hermosas piezas de tela que compró en honor de la muerte. Una persona de la concurrencia se levanta dos veces para ayudarlo a mantener en alto el tejido azul oscuro y permitirle al auditorio apreciar su valor. El orador dice dónde lo compró, el viaje que tuvo que hacer, el precio que le costó. De cuando en cuando durante el discurso solicita la aprobación de un auditor destacado, y éste se la otorga de inmediato. Por último, el orador coloca el tejido sobre el estrado mortuario, y luego presenta otro, y más tarde un tercero, todavía más hermoso. Lo suceden entonces cinco o seis tribunos no menos elocuentes, que concluyen su discurso con idéntico gesto de generosidad. Luego de lo cual el cuerpo es depositado en tierra por dos cargadores en una hamaca. Sólo después del interrogatorio el muerto puede ser enterrado, pues así ha puesto en orden, sus últimos asuntos, le dijo adiós a los "genios" del poblado, y de ser necesario, los vivientes sabrán vengarlo. Puede dormir en paz.²⁴

¿Qué pensar de este rito? La hipótesis de una concertación de los cargadores y de los oradores (*asaba*) no es descartable, pero no tenemos ninguna prueba de ello. En el comportamiento del interrogador, nada induce a creer que utilizó signos convencionales que acaso interpretaron los cargadores. Queda otra posibilidad: ¿habría dado

²³ Los diola se extienden, en efecto, desde el sur de Gambia hasta el norte de Guinea-Bissau.

²⁴ Habría toda una semiología del gesto ritual a definir y caracterizar. Sobre este punto, véase A. J. Greimas, *Du sens*, Seuil, 1970, pp. 49-91, y el núm. 10 de la revista *Langage*, 1968 (Práctica y lenguaje gestuales). Se trata, por supuesto, de *gestos globales* (en cuanto a la información transmitida) que son como abreviaturas "no de un enunciado, sino de una situación de comunicación verbal", para hablar como los lingüistas. Por lo tanto, no se los debe confundir con el lenguaje de los gestos, que son signos, representativos a segundo grado (lenguaje de los sordo-mudos), o si se prefiere, signos de signos, mientras que los gestos globales serían signos de primer grado. Así, para expresar el duelo, los diola del Senegal se ponen las manos sobre la cabeza, los dedos juntos y los codos llevados hacia adelante. Véase M. Houis, *op. cit.*, 1971, página 99 y ss.

uno de los cargadores, de modo imperceptible para quienes lo rodeaban, la señal de avance o de retroceso, que los otros tres cumplieron con increíble precisión de conjunto? En todo caso, la impresión que se tuvo fue que estos hombres obedecieron a una única y misma voluntad que ejecutaba fielmente la voluntad del difunto: tan perfecta fue la coordinación de sus movimientos. Y nadie en la concurrencia se atrevió a enfrentar su veredicto; ni siquiera, como es de suponer, la víctima inocente de su eventual maquinación.

Recordemos que algunos comportamientos son también mensajes dirigidos a los difuntos, que informan sobre las intenciones de los "locutores" vivientes. Entre los fon de Dahomey, un poco de vino de palma o de harina arrojado al suelo les informa a los antepasados que se les invita a compartir la comida. Un ejemplo interesante de estos signos que indican actitudes nos lo aporta un testimonio de B. Holas: "El *ha nyon* es el alma de un muerto que después de su entierro se niega a descender al *nyamatá* (región subterránea reservada a los difuntos), porque faltó algo en sus funerales. Deshace entonces la estera en que se envió su cuerpo, la enrolla bajo el brazo, se eriza el bigote para asustar y sale a pasearse, especialmente en pleno día. Todos los que andaban a esa hora debieron tomar una hoja verde o mejor una rama cubierta de hojas, signo que demuestra al *ha nyomon* que quien la lleva no tiene nada contra él. De ese modo queda protegido. De lo contrario, el alma del muerto dañará a todos los que no cumplan con esta condición: el *ha nyon* le hablará al individuo desobediente y se le aparecerá, y entonces al regresar a su casa, el desdichado se volverá ciego o mudo."²⁵

2. Las manifestaciones significativas de los muertos

Los difuntos se revelan a los vivos de muy distintas maneras, ya en los sueños, organizaciones de significados que hay que develar; o en apariciones (signos privilegiados) bajo forma humana o animal (cada sociedad posee sus distintivos socioculturales: en una es la serpiente, en otra el camaleón); o bien manifestando su alegría mediante una lluvia de beneficios o su enojo a través de maleficios: sequías, enfermedades, epizootias (en este sentido se puede decir que los acontecimientos del cosmos africano y los sucesos que se desarrollan en él constituyen tejidos de significaciones que deben ser interpretadas).

²⁵ *Le culte de Zîé - Eléments de la religion hoto*, Ifan, Dakar, 1954, pp. 114-115. Hay que distinguir entre los signos dinámicos que se dirigen a los receptores (señales, indicaciones), y los que se refieren a los emisores (signos actitudinales). Véase M. Houis, *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, IUT, 1971, p. 98 y ss.

A su vez, los vivos pueden provocar a los difuntos y obligarlos a manifestarse. Merecen recordarse dos técnicas con este fin: el interrogatorio al cadáver, recién citado y también la adivinación (examen de las entrañas de las víctimas ofrecidas —el hígado sobre todo—, utilización de huesos, como el *bula* de los tonga del África del Sur, etcétera).

Se puede ir todavía más lejos y hablar, como los dogon, del *verbo de los muertos*. "El difunto no tiene más semillas; tampoco agua ni sangre, es eminentemente 'seco', y esta sequedad caracteriza también lo que le queda de 'palabra'. En el momento de la dispersión, después del reagrupamiento de los elementos de la persona, los *kikinu* (almas) de las palabras siguen a los del 'yo'; los cuatro elementos de la palabra se dispersan con los del cuerpo; el único que subsiste es el viento. Es él el que 'pasea' al *kikinu* del muerto cuando se le ocurre abandonar su residencia de las charcas y manifestarse a los vivos, en particular en los sueños. En estos desplazamientos, el alma del difunto lleva con él lo que le queda de 'palabra'."

La palabra de los muertos tiene la forma de un viento en torbellino, que da dolor de cabeza, tapa las narices y las orejas. "Violenta y peligrosa como el viento, la palabra de los muertos es tan sin consistencia como él; está vacía y despojada de significación, puesto que ya no tiene 'semillas'. Pero el carácter nefasto de este Verbo le viene sobre todo de su sequedad, que es la misma que la del viento. Como el difunto mismo, carece por completo de agua." La sequedad de los muertos hace que tengan sed, "para desalterarse, ellos amenazan con 'beber' el agua y la sangre, es decir la vida de los humanos. La palabra del muerto deseca, al igual que la 'palabra mala' (que contiene, recordemos, un exceso de viento y de fuego). Da hambre y sed, y hasta puede provocar la muerte. Al penetrar por las aberturas del cuerpo, deseca al ser entero". También los difuntos temen a la palabra mala que aumenta sus sed y acrecienta su tormento.²⁶

3. El silencio ²⁷

Ni las palabras de los difuntos ni la palabra de los vivientes nos deben hacer olvidar el lugar importante que se le reserva al silencio, prohibición de hablar delante de un cadáver no lavado todavía, de pronunciar su nombre, de dirigirse a una viuda en los días siguientes al entierro, de

²⁶ G. Calame-Griaule, *Ethnologie et langage—La parole chez les Dogon*, Gallimard, 1965, pp. 86-89.

²⁷ Recordemos los diferentes tabúes verbales, especialmente los que atañen al nombre de los muertos (ordinarios o distinguidos), costumbre que hizo difícil el establecimiento del estado civil en su momento.

discutir o cantar en el cementerio. "Más que ninguna otra cosa, la muerte indica la separación, el alejamiento y la dispersión; hiere la unidad del ser humano, cuyas partes constitutivas, al detenerse la vida, se encuentran en la desagregación y la confusión. La muerte ofrece al hombre la experiencia de la disolución. Pero como reviste un carácter de necesidad sin destruir la esperanza de vivir, obliga a todo mortal a un constante e inconsciente esfuerzo de concentración de su ser sobre sí mismo, como si la vida fuera sentida confusamente en la unión y la convergencia[...]. De ahí se desprende, según el pensamiento bambara, la verdadera naturaleza del silencio. Está ligado a la vida; es fuente de vida, puesto que tiende a la conservación de la existencia, que por otra parte él garantiza."²⁸

Aproximación a una semiología de la muerte africana

Hablamos en otra parte –a propósito de los símbolos– del álgebra ritual de los funerales, especialmente entre los bantú, y del comportamiento cargado de sentido de los iniciados durante su renacimiento y su retorno al poblado después de su permanencia en el bosque sagrado. Vamos a analizar ahora varias oposiciones, que es pertinente examinar.

El pensamiento africano de la muerte, esencialmente participativo ya se trate de ontología, de comportamientos técnicos o de actitudes rituales, opera mediante múltiples aproximaciones. Debemos señalar algunas: jóvenes/viejos y sobre todo bebés/antepasados; vivientes/muertos; personas/máscaras, todo lo cual significa la continuidad espacio-temporal que caracteriza a la vida y a la sociedad de los vivos. No sorprende, pues, que el símbolo, operador por excelencia de las conciliaciones, desempeñe un papel capital en las creencias y los ritos.

1. Oposiciones culturales-topológicas

- *Bajo (residencia de los antiguos vivos)/alto (dominio de los vivientes actuales); adelante/detrás; derecha/izquierda*, que especifican, por ejemplo, al *habitat* del Betammaribe (o Somba) del Dahomey.²⁹

- *Cementerio-selva (naturaleza)/chozas-poblados (cultura)*: la selva, dominio de lo desconocido, es también la de los bebés-agua, como dicen los venda de Rodesia (bebés cósmicos) y a veces de los antepasados; mientras que el poblado o naturaleza domesticada (es decir, cultura) es

²⁸ D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Payot, 1970, p. 185.

²⁹ Véase especialmente P. Mercier, *L'habitation à étage dans l'Atacora*, Et. Dahoméennes, XI, Porto Novo, 1954.

por excelencia la morada de los procreadores (adultos, iniciados). La selva se define también como el lugar de residencia de las almas de los difuntos que no han alcanzado todavía la ancestralidad, y de los aparecidos que no llegarán a obtenerla jamás, mientras que el poblado es el asiento de los altares de los antepasados y de los cultos que se les dedican.

Por último se introduce una nueva oposición significativa entre la *selva parcialmente culturalizada* (cementerio) y la *selva no culturalizada* (el lugar, que puede ser cualquiera, donde se abandona el cadáver de los brujos, de los fulminados por el rayo, de los ahogados, de las mujeres muertas de parto, de los leprosos).³⁰

• *Sobre la tierra/en la tierra; en la casa/fuera de la casa.* Pongamos el ejemplo de los iro del Tchad, estudiados por C. Pairault: "Luego del parto, el recién nacido es depositado en el suelo; después del nacimiento tiene lugar el corte del cordón umbilical. Al cabo de una decena de años, un niño nacido en estas condiciones es llamado a 'morir yondo'; en esta etapa de iniciación, participa junto a sus compañeros en un entierro simbólico, que preludia el renacimiento fuera del poblado de una nueva promoción de adultos. Más tarde llega para ese mismo hombre la época del casamiento, que debe consumarse en su lugar de nacimiento. Por último, sobreviene la muerte, el momento de depositar el cadáver bajo tierra, en el vallado próximo a la casa. Cada transición de las indicadas es por lo tanto asimilable o se opone a otra, según cómo el individuo esté situado en relación a la tierra (sobre la tierra/bajo tierra) y en la casa (en la casa/fuera de la casa). Además, el nacimiento presenta en sí mismo una ambigüedad sintomática, puesto que ningún niño viene a la tierra sin que se deban enterrar al mismo tiempo restos fetales; cualquiera que sea la interpretación que se le dé a este gesto, se advierte claramente que equivale a la inhumación de un muerto."³¹

En suma, el nacimiento implica una venida aquí abajo y una inhumación (la de la placenta y del cordón umbilical, auténticos dobles

³⁰ Por regla general el cadáver es enterrado, este retorno a la tierra madre (lugar de residencia de los antepasados) proveedora de alimento, como dicen los sara del Tchad, adopta formas diversas que no podemos mencionar aquí. Sin embargo se evita el contacto inmediato con la tierra (se utiliza un sudario, el cadáver se deposita en una tinaja o en un nicho cuya entrada se cierra, o bien se lo deja recostado sobre los restos de una termitera). Los kikuyu (Kenia), por el contrario, exponen a sus muertos a las hienas, como hacían los antiguos persas con los perros. A fin de evitar toda contaminación (nadie querría a un muerto en su campo) y la intervención de las hienas, los dogon de la meseta (Mali) depositan los cadáveres en los orificios de los acantilados. Los diola (Senegal), que queman a los leprosos, abandonan en el bosque a los "malos" muertos; los buma del Zaire entierran a los "buenos" en la sabana y a los "malvados" en la selva, etcétera.

³¹ C. Pairault, *Boum Le Grand, Village d'Iro*, París, Instituto de Etnología, 1966, pp. 321-322.

del viviente), mientras que la muerte supone necesariamente una inhumación y un objeto-recuerdo (reliquias, canasto de los antepasados, estatuillas), que se guarda en la cabaña o en el altar clánico. Se puede establecer así una correspondencia entre la selva (cementerio) y el poblado (lugar de los vivientes), entre el interior de la casa y lo que hay debajo de ella (si se entierra allí al muerto o la placenta), que simbolizan el lazo estrecho entre el yo-viviente y el yo-muerte.³²

2. Oposiciones no topológicas

Algunas son del orden de los arquetipos; así, la oposición *rapidez/lentitud*, de la que hablamos a propósito del origen animal de la muerte.³³ Otras implican juicios de valor, tales como las dicotomías *buenamuertemalamuerte*, incluso *muerte estérilmuerte fecunda*, descritas en nuestra primera parte;³⁴ o se relacionan con la oposición *naturalezacultura*, *individuo/comunidad*, *aparienciásímbolo*. Tal es el sentido profundo del par *muerte real/muerte simbólica*, esta última ritualizada en el transcurso de las ceremonias iniciáticas.³⁵

Examinemos brevemente dos oposiciones que podríamos calificar de estructural-funcionales.

Rupturalcontinuidad. La muerte es un cambio de estado (ruptura), pero este cambio significa tanto la permanencia de la vida (continuidad) como su destrucción. Lo que subsiste del estado anterior en el estado nuevo varía según los patrones socioculturales étnicos (almas, dobles, principios vitales). Sin embargo, el nuevo es con frecuencia *repetición simbólica* del antiguo: la vida en el más allá es idéntica a la de acá abajo (los muertos comen, beben, cultivan sus campos y hasta en algunas circunstancias se reproducen, por más que éste sea un hecho raro). El recién nacido recuerda los rasgos del antepasado que reencarna —es un medio por el cual los wolof y los lebu del Senegal reconocen al niño *Nit ku bon*;³⁶ el alma purificada y el cuerpo sublimado recuerdan al alma y al cuerpo del viviente, etc. Reproducción integral (identidad entre los bantú), afinidad ontológica (identidad parcial: diola, lebu, wolof), incluso simbólica (participación: en toda

³² Más adelante nos referimos expresamente (en el capítulo sobre el símbolo) a la oposición *Tierra no cultivada-joven virgen-alimento crudo/Tierra cultivada-mujer encinta (o ya madre)-alimento cocinado*.

³³ Primera parte, capítulo III.

³⁴ Capítulo IX.

³⁵ Primera parte, capítulo IV, y cuarta parte, capítulo XVI.

³⁶ Niño anormal, poseído por el espíritu de un antepasado. Véase Z. Zempleni, J. Rabain, "L'enfant Nit Ku Bon. Un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lebu du Sénégal", *Psychopathologie africaine*, 1, 3, 1965, pp. 329-342.

el África tradicional), o simplemente pertenencia, caracterizan a esta continuidad fundamental que se traduce socialmente por el hecho de llevar el mismo nombre cuando hay reencarnación reconocida.

Es como si la derivación hacia la utopía (lo "imaginal") y el rito —concepciones escatológicas descritas a veces con detalles muy marcados y repeticiones simbólicas— compensaran la dureza de la evidencia (corrupción corporal, ausencia). "Los que han muerto no partieron jamás[...]. Los muertos no están bajo tierra[...]. Los muertos no están muertos", declama el poeta.

Nadie mejor que Van der Leeuw describió y explicó esta concepción, que parece aplicarse a todas las religiones llamadas arcaicas: "Se está tan cerca del muerto como del vivo; el muerto no ha perdido ni su base ni su posibilidad. Su supervivencia es segura, precisamente porque la garantizan los ritos[...] el entierro señala así el comienzo de la nueva vida[...] La muerte no es un hecho sino un estado, diferente del de la vida[...] La diferencia entre el estado anterior a la muerte y la supervivencia, no es más sorprendente que el que separa la edad adulta de la existencia que precede a la iniciación de la pubertad[...] Pero esencialmente, la muerte es sólo un pasaje como cualquier otro, y el difunto no es un individuo excluido de las funciones sociales[...] Es a lo sumo alguien que regresa, y por regla general alguien que está presente."³⁷

Lo mismo ocurre si, apartándonos del plano escatológico, nos planteamos el problema a nivel de la socialidad. La muerte de un individuo —sobre todo si es joven y vigoroso— es siempre sentida por el grupo como un atentado grave contra su cohesión y permanencia. La conciencia colectiva tiende ante todo a su unidad y perennidad; hasta se puede afirmar que el grupo llega a concebirse como inmortal. Junto a los medios rituales de que dispone (presentificación de los muertos, sobre todo por la evocación verbal o de otras técnicas rituales; invocación de los antepasados en las oraciones y los ritos de sacrificio), el grupo asegura también su salvación por la derivación hacia lo simbólico.

Jaulin expresó inmejorablemente esta idea, al escribir a propósito de los sara: "En un sentido, la muerte se aparece como una privación existencial —si la existencia es la del individuo— y no como una negación esencial. La vida —en su sentido más acentuado— no es individual y derivada, y la muerte opera sobre la manifestación secundaria, el individuo. La contradicción entre la generalidad de la muerte y la noción de muerte-accidente quedaría de este modo muy atenuada. La

³⁷ *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, 1955, pp. 207-208.

antinomía continuidad-ruptura oculta por lo tanto una oposición más profunda entre lo individual—que es apariencia sensible— y lo colectivo, o sustrato ontológico propiamente dicho.”³⁸

La muerte se convierte entonces en la mediación de lo individual hacia lo colectivo considerado en lo que tiene de más sólido, la comunidad de los antepasados. En una perspectiva de psicoanálisis existencial, cabría preguntarse si la comunidad de los antepasados no sería la forma trascendida, hipostasiada, de la conciencia del grupo; una proyección en la utopía (mundo ideal) del deseo que el grupo tiene de perdurar sin término. Es cierto que en este plano se hace necesario volver a recurrir a la distinción entre los antepasados recientes, siempre nombrados, susceptibles de reencarnarse o de renacer en sus nietos, y los antepasados lejanos, generalmente anónimos, con excepción de los Grandes Fundadores.

“Los Muertos-renacientes reflejan más directamente una negación de la muerte. Una negación, es decir, una manera de ‘hacer como si’ la muerte no existiese para la familia. En esta familia inmortal, la individualidad sería sólo un accidente de la especie. El árbol sagrado, el animal clánico, ¿no expresan la nostalgia del eterno retorno, la identificación imposible con la especie viviente inmortal (identificación ‘fálica’ o ‘totémica’)? La estructura del tiempo y la significación de la individualidad se resuelven en la doble referencia a la muerte en el plano simbólico (antepasado legislador) y en el plano imaginario (el retorno cíclico).”³⁹

Podrían citarse también otras oposiciones pertinentes o significativas:

Orden (social, ontológico, axiológico) que supone la *vida/desorden* (social, ontológico, axiológico) especificado por la muerte. En efecto, la muerte es vivida como un desorden que simboliza el cese de las actividades en el poblado, las vestimentas desgarradas de los dolientes, el lodo esparcido sobre el rostro y los actos o comportamiento incongruentes de los danzantes en los funerales, etc. Diversas razones pueden explicar esto: la muerte —sobre todo si se trata de un adulto— interrumpe la vida de un trabajador útil a su grupo, para el cual éste destinó múltiples y costosas inversiones (educación, iniciación, otorgamiento de una función y un estatuto). La muerte proviene de causas en las que triunfa con frecuencia la liberación anómica de lo numinoso, especialmente si se trata de malas muertes. Además, mientras el cadáver no está enteramente descompuesto,

³⁸ *La mort sara*, “Les temps modernes”, 129, 1957, p. 460.

³⁹ M. C. y Ed. Ortigues, *Oedipe africain*, Plon, 1966, pp. 88-89.

reina la inseguridad en el poblado: impureza de los dolientes, fuente de contaminación; riesgo de venganza de las almas de los difuntos, especialmente peligrosas porque permanecen invisibles.

Impureza-cadáver en descomposición-trabajo del duelo y dolientes excluidos/pureza-esqueleto sin carne-supresión del duelo-dolientes reintegrados. Esta dualidad expresa muy apropiadamente, no sólo las ideas-fuerza de la escatología (la transición de la descomposición al esqueleto coincide con el pasaje del estado de manes al de antepasado), los tiempos principales de la duración (tiempo mítico de los antepasados, tiempo concreto cotidiano de los vivientes, tiempo concreto escatológico del más allá de la muerte), sino también los momentos principales de los ritos *postmortem* (tiempo de duelo y levantamiento del duelo, inhumación y ritos de aniversario). La oposición *positivo* (vida, ritual de aproximación)/*negativo* (muerte, ritual de evitación) es un caso particular de ello.

Estas diversas oposiciones, ya sea que provengan de los signos representativos o dinámicos, o que hagan referencia al espacio, al tiempo o a sus relaciones (velocidad o rapidez, ruptura o continuidad), a la naturaleza de la muerte o a las actitudes que ésta provoca poseen simultáneamente un valor de expresión y una intención dinámica en la medida en que suscitan y organizan el ritual. Profundizadas convenientemente, unidas a otras que tal vez quedan por descubrir, y valoradas debidamente, ellas podrán servir de base para la edificación de un lenguaje de la muerte negro-africana (antropotanatología semiológica), a condición de asegurarse bien que son pertinentes.

LA MUERTE Y EL LENGUAJE EN LAS SOCIEDADES OCCIDENTALES

No diremos mucho con referencia a la muerte y el lenguaje en las sociedades occidentales, pues lo esencial ha quedado establecido implícitamente en todo lo que precede.⁴⁰

Comparación África-Occidente

Tratemos antes que nada de situar el lenguaje de la muerte occidental con relación a la del negro africano que acabamos de describir. Dos niveles de análisis ocuparán nuestra atención.

⁴⁰ Ya dijimos que el suicidio, por ejemplo, es a la vez "lenguaje" y "falla" de la comunicación. Véase también en nuestra segunda parte todo lo referente a la muerte representada.

Por último, quedan las (seudo) palabras históricas de los moribundos. Claude Aveline pre-

1. *Nivel de creencias y actitudes*

Civilización de la escritura y no de la oralidad, civilización de la técnica más que del Verbo, el mundo occidental no le confiere a la palabra el mismo poder, y sólo opera como intermediaria de la comunicación y vehículo del saber y de la ideología.

Antes que nada, la función metafísica de la palabra, consistente en poner en movimiento a las fuerzas, aparece aquí relegada a segundo plano. Hoy no se dice, como el Evangelista: "En el principio era el Verbo", sino más bien "En el comienzo era la Acción". Salvo, por supuesto, si nos situamos en la óptica cristiana, para la cual la Revelación de la Palabra (creación divina) y la potencia del Verbo sacramental (particularmente en el Bautismo, la Eucaristía, la Penitencia, fuentes de la vida espiritual por excelencia) conservan un sentido.

Es así que en el punto de convergencia del psicoanálisis y de la teología,⁴¹ escribió D. Vasse: "Dar la vida es el acto de la Palabra de Dios en la creación, pero es también el acto de la palabra del hombre en la muerte. La separación radical consigo mismo en el don de vida donde la Presencia se manifiesta como una relación por igual de identidad y de diferencia, se vive por Dios en el acto de crear, y por el hombre en el acto de morir[...]. Es por esto que a la luz de su Revelación en Jesucristo, la Palabra se da en pensamiento: en Dios como don de la Vida que se da en el nacimiento y la creación; en el hombre como don de la Vida que se da en la muerte y en el final de los tiempos."⁴²

senta una recopilación de "frases finales" de murientes. No es fácil elegir entre ellas. Están representados todos los tonos. Orgullosa: "Yo he tenido una vida feliz" (Hazlitt). Humilde: "He pecado lo suficiente" (Emperatriz Tseu-Hi). Imperial: "Yo no cederé" (Eduardo VII). Simple: "Muero" (Chejov). Generoso: "Amo" (Sarah Bernhardt). Patética: "Quiero extinguirme junto con mi bujía" (M. Baskhirtseff). A. Fabre-Luce, *op. cit.*, 1966, p. 157.

⁴¹ Véase sobre este punto a J. Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, I, p. 159 y ss., II, p. 242 y ss.

⁴² D. Vasse, "La présence réelle ou l'effet d'une Parole dans le lieu de la mort", en *Mort et Présence*, Cah. de Psych., Relig., 5, Lumen Vitae, Bruselas, 1971, p. 282.

El autor precisa también: "El recuerdo de la vida recibida en la nada y dada en la muerte recurre a la esperanza desmedida en una Palabra absoluta, perfectamente idéntica a su efecto, la Vida, respecto a la cual la muerte no aparece como un fracaso, sino como el lugar de su surgimiento eterno, de lo que es testigo, en el espacio y el tiempo, la vida de cada hombre. Tal palabra no puede concebirse sino como Palabra de Dios; y lo que llamamos muerte se manifiesta como el lugar de su ejercicio, el lugar donde ella se da a sí misma en la creación. En efecto, el concepto de creación no puede pensarse sino como una separación tan radical como la muerte" (p. 282). Hablar para el hombre es negar la muerte tratando de convocar a la vida en el momento mismo en que la muerte se manifiesta en el cuerpo. Por lo tanto el hombre recibe y transmite la palabra como la vida. Pero él no es la fuente de esta palabra viviente. "No es más que el efecto y el acto. Merced al hombre, la palabra se dice. Pero el hombre no la dice, en verdad" (p. 281).

Quedaría por explicar por qué el hombre siempre ha sentido la necesidad de asociar la Palabra con el doble misterio de la Vida y de la Muerte, y lo que ello puede tener a la vez de mistificador y de reconfortante.

Lo cierto es que salvo la perspectiva religiosa (palabra que vuelve a dar la vida, en el Sacramento; palabra que da la muerte, en el pecado verbal; palabra que excluye del seno de Dios, en la excomunión), no se cree en la palabra letal o vivificante. Los anatemas y las imprecaciones no tienen prácticamente lugar ni sentido en el mundo de hoy; y tampoco son utilizados los nombres "propicios" o "antinómicos" de la muerte. En cuanto a las palabras catárticas, también se han vuelto muy raras. Acaso el recurrir a los términos del *argot* para designar a la muerte y al morir, de lo que ya hemos hablado,⁴³ podría recordarnos las relaciones en broma en su función exorcizadora; pero se presentan algunas diferencias entre las dos actitudes. Aparte de que el *argot* es un lenguaje propio de una capa social muy localizada, su empleo es estrictamente individual y no se inscribe en ninguna perspectiva ritual.

El interrogatorio al cadáver no tiene evidentemente cabida en Occidente, puesto que para nosotros el difunto "no es más". Sin embargo, las exigencias de la justicia imponen la autopsia en algunas circunstancias: pero si el médico forense "hace hablar al muerto", él actúa con exclusivo criterio científico y el lenguaje no tiene allí cabida. No obstante, a veces se le sigue hablando a los despojos mortales y hasta se le dirigen reproches bajo los efectos de la emoción.

Quedan las arengas a los difuntos. Antiguamente eran de rigor, y Tucídides nos recuerda al respecto la actitud de Pericles. A los doce años, Augusto hizo el elogio fúnebre de su abuelo; a los nueve años, Tiberio el de su padre; y muy joven aún, Calígula el de su bisabuelo.

⁴³ En esta llamada, el autor enumera alrededor de treinta términos y expresiones del habla popular francesa, que significan "morir" y "matar". Algunas no tienen traducción castellana. Incluimos, por vía de ejemplo, la traducción literal de las que pueden darnos una idea aproximada. Morir: deshelarse, quemarse, brincar, estirarse o atiesarse, levantar la sesión, beberse el caldo de las once, tragarse la mascada (de tabaco) o el acta de nacimiento, mastigar tierra, encogerse, hacerse polvo, cortar el chiflido; etcétera.

"La expresión 'romper su pipa' aparecía ya en los libelos contra Mazarino: 'romper el tubo (o el caño)'. Sin embargo, se ha dicho que esa expresión se originó cuando, al morir el matemático Euler, se le rompió la pipa que tenía en la boca. Según otra versión, la expresión proviene de que el actor Mercier, mientras representaba el papel de Jean Bart, llevaba una soberbia pipa en la boca, y murió en escena, padeciendo la doble desdicha de romper su pipa y de morir." R. Sabatier, *Dictionnaire de la mort*, A. Michel, 1967, p. 470.

Para matar se dirá también: reducir, sulfatar, desoldar, destituir, hacer rodar, jeringuear, congelar, etcétera.

Más cerca de nosotros, Bossuet, Bourdaloue, Fléchier, Mascaron, se hicieron célebres por sus oraciones en ocasión del fallecimiento de algunos grandes de este mundo. Esta práctica, que cayó en desuso después del siglo XVIII, se reduce actualmente a discursos oficiales de cementerio; la elocuencia (si exceptuamos la intervención de Malraux para celebrar a un mártir de la resistencia, J. Moulin), ya casi no tiene lugar.

De igual modo, no existen ya significantes privilegiados que manifiesten la presencia del difunto entre nosotros. Algunos autores nos hablan de ciertos indicios reveladores: crujidos y ruidos insólitos; puerta que se cierra; ventana que se abre; objetos que caen, desaparecen y se vuelven a encontrar súbitamente; viento inesperado que expresaría una presencia, la del difunto.⁴⁴

A veces el sobreviviente pretende entablar un diálogo con el desaparecido, sea directamente o por intermedio de un tercero. Si hemos de creerle al antiguo obispo de California, J. Pike, él habló con su hijo suicidado un año antes, valiéndose de la voz de un medium, también un religioso.⁴⁵ Por su parte nos cuenta Belline que después de veinte meses de silencio, llegó a oír la voz de su hijo único fallecido como consecuencia de un accidente, al principio en forma de presencia invisible, luego como vibraciones sonoras y luminosas:

Yo: Michel, tu madre me pregunta a menudo por qué medios se establecen nuestras comunicaciones.

Michel: Dile a mamá que tú emites ondas y yo las percibo.

Yo: ¿Hay por lo tanto una longitud de onda?

Michel: Así es.

Yo: ¿No es sólo mi deseo de comunicarme contigo el que crea estas respuestas?

Michel: El deseo crea la "longitud de onda". Tú has encontrado la longitud de onda. Yo soy tú y tú eres yo; todas mis respuestas dependen de tus preguntas.

Yo: ¿Dependen?

Michel: Sólo puedo decirte lo que tú eres capaz de transcribir.

Se trataba sin duda de la "clara audición", contaminada por los datos de la ciencia (longitud de onda), vinculada al "tercer oído" al que aluden numerosos textos esotéricos o sagrados desde los Vedas. También aparecen los "Visitadores de luz", fuentes de conocimiento encarnado, principios de alegría y de vida y portadores de energía. Todo esto resulta al mismo tiempo conmovedor, místico y confuso.⁴⁶

⁴⁴ Véase por ejemplo M. Ébon, *Dialogues avec les morts?*, Fayard, 1971.

⁴⁵ M. Ébon, *op. cit.*, 1971, cap. I, "La séance de l'évêque Pike". Véase P. Misraki y J. Prieur, *op. cit.*

⁴⁶ Belline, *La troisième oreille*, R. Laffont, 1972, pp. 133-136. Habría que recordar también el

Habría que mencionar también el problema de las máscaras. Éstas desempeñan en África un triple papel: representan a los difuntos en las diversas ceremonias, particularmente en las de iniciación; protegen a su imagen de la destrucción, para que su alma no se vea condenada a errar interminablemente; y además defienden al muerto contra los espíritus maléficos. En cambio en Occidente las máscaras, si exceptuamos las de carnaval, no son utilizadas por los bailarines; sólo conservan un sentido estático de recuerdo o presentificación: tal el sentido de las "máscaras funerarias" que nos conservan, a veces de manera muy tergiversada (es bien conocido el caso de Napoleón), los rasgos del desaparecido, a la manera de los bustos de los grandes hombres que se encuentran en los museos o en las plazas públicas; pero más se trata aquí de una identificación dinámica entre la máscara y el antepasado que representa, entre la máscara y el bailarín que la lleva.⁴⁷

Quizás es la práctica del silencio la que más emparentaría al hombre negro con el occidental.⁴⁸ Universalmente, el silencio está ligado a la muerte. Y sin embargo también en esto son múltiples las diferencias. Ninguna metafísica preside entre nosotros al "minuto de silencio" que observamos para conmemorar un acontecimiento dramático o el recuerdo de un difunto; y también guardamos un silencio respetuoso en las exequias,⁴⁹ mientras que el negro-africano, sobre todo si el muerto es un anciano, practica más bien funerales tumultuosos, con cantos, ritmos de tambor, disparos de fusil. Sólo el duelo,

caso de los muertos que se comunican mediante el recurso de las "mesas parlantes". ¿Autosugestión? ¿Alucinación colectiva? ¿Burdos trucos? Probablemente las tres cosas a la vez.

⁴⁷ Véase J. L. Bédouin, *Les masques*, puv, 1967, pp. 89 y ss.

⁴⁸ Recuérdese los célebres versos de Víctor Hugo, grabados en la tumba de dos niños en el cementerio de Gravelle-St. Honorine:

Naturaleza de donde todo sale,
Naturaleza a donde todo vuelve,
Hojas, nidos dulces ramajes,
Que el aire no se atreve a rozar:
No hagas ruido en torno de esta tumba...
...Deja dormir al niño y a la madre llorar.

O los de P. de La Tour Du Pin:

Irás hacia el grandioso umbral abierto de la muerte
Con un alma elevada y colmada de silencio.

⁴⁹ Sin embargo, parece que los holandeses soportan de muy mala gana los pocos minutos de silencio en memoria de sus 200 mil muertos de la última guerra, en la víspera de su fiesta nacional.

en los dos casos, nos ayuda a comprender lo que es un "dolor mudo".

2. Nivel de oposiciones pertinentes

En la medida en que éstas conciernen a los arquetipos del inconsciente universal, es quizás en el plano de las oposiciones pertinentes donde parecen más nítidos los puntos de contacto entre los dos sistemas culturales. Así encontramos en Occidente, *mutatis mutandi*, la oposición entre buena (o más bien bella) muerte/mala muerte, muerte fecunda/muerte estéril, muerte de un joven/muerte de un viejo, muerte real/muerte simbólica. Pero aún en este plano el sentido de los ritos resulta muy diferente.

En Europa, la muerte de un viejo ya no es un acontecimiento capital, que se celebra en medio del alborozo colectivo; y lo que queda entre nosotros de la iniciación, ha suprimido totalmente la escenificación simbólica que conduce de la muerte representada al renacimiento. Más aún, si el negro-africano suscita procesos socialmente reglamentados para luchar contra los perjuicios de la muerte individualizadora, en Occidente asistimos a fenómenos de desacralización de la muerte bien caracterizados. La oposición "*habitat* de los muertos"/"*habitat* de los vivos", no solamente se ha hecho más marcada (rechazo de los cementerios lejos de las ciudades), sino que también ha perdido su carácter dialéctico: los difuntos no son ya *mueertos-presentes*, los "muy próximos" que fecundan la tierra o desposan a las mujeres, que mandan en la selva pero son disciplinados en el altar del poblado; se vuelven más bien *mueertos-rechazados*, tanto en el espacio como en el plano de los ritos: si el africano descuida las tumbas pero sacrifica en el altar de los antepasados, el occidental las adorna con flores al menos una vez al año, las lustra de manera ostentosa, pero hace decir cada vez menos misas por el reposo de las almas.⁵⁰

La oposición orden/desorden ha perdido mucho de su rigurosidad. Sin duda, la muerte es vivida como una anomia grave, por cierto engendra un profundo desasosiego en los sobrevivientes si se trata de la muerte de un ser querido, pero no introduce ninguna perturbación en el circuito de los seres-fuerzas, no desencadena ninguna irrupción de potencias numinosas anárquicas; a lo sumo implica un reacondicionamiento de la vida social de los sobrevivientes. Es que para el occidental, la impureza se reduce a la fetidez del ca-

⁵⁰ Se puede decir que para el occidental, el continente (tumba, panteón) termina por predominar sobre el contenido.

dáver, de ahí su preocupación por lo que hemos llamado la muerte aséptica; ella sólo repercute de modo limitado sobre el sobreviviente, de ahí el escamoteo de los ritos del duelo, sobre el que tendremos ocasión de volver.

En definitiva, estas diferencias están ligadas estrechamente a la concepción del par corte/continuidad. El hombre del Africa da preferencia a la continuidad (social y metafísica, ontológica o existencial); el occidental, aunque sea creyente, y con mayor razón si no lo es, se muestra más sensible a la ruptura. Para el primero, el más allá es lo muy próximo y lo semejante; para el segundo es lo lejano y lo totalmente-otro. Así, al trasladar lo simbólico a lo imaginario, el hombre moderno les quita de alguna manera su carácter dialéctico a las parejas de oposición pertinentes, las reduce a yuxtaposiciones de términos opuestos. A lo sumo trata de atenuar su incompatibilidad o de ignorar su existencia, en su lucha contra los daños de la muerte.

Para una especificidad del lenguaje occidental de la muerte

¿La muerte es un lenguaje o un antilenguaje? ¿Se puede afirmar con E. Morin que la muerte es por excelencia el ruido que interrumpe toda comunicación y hace imposible el mensaje? ¿Mejor aún, que es toda comunicación y hace imposible el mensaje? Mejor aún, ¿qué es el "ruido absoluto", es decir lo contrario de todo lenguaje? ¿No hay que mencionar a este respecto el silencio definitivo del difunto, contra el que encalla toda posibilidad de diálogo? ¿No es ése, como sabemos, el punto de vista del negro-africano, ni el de nuestros espiritistas!

Pero esto no impide el discurso sobre la muerte o a su respecto.

1. La pluralidad de los lenguajes del sobre la muerte

Recordemos el doble registro de los mitos y de los ritos. También el Occidente tiene sus mitos; a veces mitos-relatos, a veces mitos-dogmas, estos últimos inseparables de la Revelación de la Palabra; y el Cristo es él mismo Verbo de Dios.⁵¹ Algunos de esos mitos tratan

⁵¹ A menos que presenten la creación como la consecuencia de la inmolación del Viviente primordial (Gigante, Macho cósmico, Diosa madre, Joven mítica); sin olvidar, por supuesto, los avatares del *Canibal* del que nos habla Mircea Eliade, que soñaba con reencontrar la época bendita en que, antes de su declinación el hombre era inmortal y se alimentaba de los frutos de un único árbol. Circulan en Europa, especialmente en Europa central, numerosas leyendas: relatos puramente lúdicos, que son quizás mitos degenerados y que explican el origen de la muerte.

de explicar la aparición de la muerte (mito-relato del pecado de Adán y Eva), de expresar su sentido profundo (pecado original), recordando las condiciones de la salvación y de la vida eterna (mito-dogma de la Redención). Sabemos cuál es su lugar en la civilización cristiana; y también habría que considerar el grado de credibilidad (decreciente) que los hombres de hoy le acuerdan.

En cuanto a los ritos, éstos son lenguas rigurosamente codificadas que repiten de manera simbólica las ideas-fuerza de los mitos-dogmas y mantienen vivas un cierto número de creencias fundamentales, particularmente las que se refieren a la necesidad de la muerte, la supervivencia en el más allá, la Resurrección final. Es en este sentido que habría que interpretar la misa de difuntos, los cantos que la acompañan, el decorado de que se la rodea. De igual modo la evolución de este rito en el transcurso del tiempo, especialmente su simplificación, si consideramos la última liturgia cristiana, y el haberle sustituido un misterio (no más cantos en latín, sino en la lengua local), la participación más directa del fiel, la (relativa) desaparición de las pompas, el dirigirse más a los sobrevivientes que al difunto, expresa muy bien el cambio de actitud frente a la muerte del que antes hablamos. Si se agrega a esto la supresión de los cortejos; el divorcio, para la mayoría de los "actores", entre el peso social del rito y las creencias que lo fundan; el pequeño número de personas involucradas (salvo que se trate de funerales nacionales o de exequias-espectáculo que se le tributan a un difunto célebre), se podrá apreciar entonces la diferencia entre los funerales occidentales y los del África tradicional.

El lenguaje relativo a la muerte se halla en estrecha conexión con la actividad profesional: el médico, el sacerdote, el empleado de pompas fúnebres —desde el maestro de ceremonias hasta el sepulturero— no hablan de la misma manera. Ya nos referimos a las expresiones sofisticadas y crasamente euforizantes que E. Waugh pone en boca de los mercaderes de sepulturas de los Estados Unidos: "Querido desaparecido" (difunto), "querido desamparado" (sobreviviente), "feliz campo de reposo" (cementerio). A veces la cosa es menos poética, en la emisión televisiva *Panorama* (27-2-1970), un fabricante de ataúdes entrevistado habla de "una cierta categoría de envase". Lo cierto es que los funerales entran en el circuito comercial: se trata de "modelos" (de ataúdes), de "tipos" (de ceremonias), de "grupo comercial" de "agentes de venta", de "representantes", de "servicio posventa".

En lenguaje sobre la muerte o a propósito de ella obedece a intenciones variadas, y cada una de ellas exige una lectura apropiada. Ci-

temos solamente las principales. Antes que nada, el *lenguaje especulativo*⁵² del sabio (biólogo, médico, antropólogo), del filósofo o del teólogo, estrechamente ligado a la ideología⁵³ del que lo habla (creyente o ateo, idealista o materialista).

Después está el *lenguaje lúdico*,⁵⁴ que tiene función de redoblamiento, de catarsis o de evasión, a veces serio (instruye, transmite un mensaje), a veces gratuito (divierte), o benévolo, o cruel, edificante o sarcástico,⁵⁵ dramático o cómico, desmitificador o extravagante:⁵⁶ es el lenguaje del escritor, del novelista, del poeta o del dramaturgo, el del escultor o del pintor, el del cineasta o del responsable de emisiones televisivas. Su variedad no tiene límites, van desde las crucifixiones edificantes de las pinturas italianas a los polémicos yacentes de E. Pignon-Ernest, desde el gran guiñol al teatro de Claudel, de las emisiones de J. C. Averty a los filmes de Bergman.

Citemos también el *lenguaje informativo*, que puede asumir diversas formas. Ya hablamos del *lenguaje comercial y publicitario* —totalmente ignorado por el negro-africano, ni qué hablar—, que hace entrar a la muerte en una relación de mercado y estimula la competencia (juegos de primas, descuentos; nuevos materiales: ataúdes en poliestireno); preocupado por la rentabilidad y la ganancia, incita a gastar (hacer comprar el ataúd más caro; vender los accesorios más inesperados: zapatos, ropas especiales, reposeras para la cabeza, destinados a los difuntos).

El anuncio del fallecimiento, que en el África negra se efectúa por medio de mensajes específicos y sobre todo de ritmos de tambor, se presenta en Occidente bajo la forma de participaciones,⁵⁷ o de *anun-*

⁵² En África, adopta la forma del lenguaje específicamente oral del mito-relato o del saber que los viejos sabios poseen, maestros del saber profundo que revelan en las iniciaciones.

⁵³ Ya hemos hablado de los manuales escolares y de su manera de presentar la muerte del hombre y la del animal (primera parte, capítulo III).

⁵⁴ El lenguaje lúdico propio de la muerte es muy reducido en África, es el dominio de los cuentos o de las fábulas, de las adivinanzas o de los enigmas, de los proverbios. En cuanto a la muerte-espectáculo, ya sabemos que ella tiene valor de ritual (iniciación, catarsis de los funerales).

⁵⁵ Rabelais habría dicho al morir: "Bajen el telón, la farsa ha terminado." Con más seriedad habría agregado luego: "Voy a buscar un gran quizás."

⁵⁶ Grimod de la Reynière envía a sus amigos la participación que anunciaba su propia muerte. El día de los funerales, los amigos se encontraron con un ataúd recubierto de un paño negro en una habitación adornada con colgaduras fúnebres. Entonces un valet anunció: "Los señores están servidos." Y en un comedor transformado en capilla ardiente, Grimod en actitud bromista los aguardaba, sentado a la mesa. Al principio rieron de la ocurrencia, pero se dice que la comida fue lúgubre.

⁵⁷ Sería interesante analizar las participaciones, formato y dimensiones, estilo y presentación, redacción y contenido del texto, etcétera.

cios en los periódicos, mientras que la radio o la televisión sólo intervienen si se trata de personas célebres o de sucesos impactantes (catástrofes, accidentes, asesinatos, piratería aérea).

El rubro necrológico en los periódicos es muy interesante y variado: el del *Figaro* difiere del de *L'Humanité* o de *L'Aurore*.⁵⁸ Una encuesta que realizamos a propósito del diario *Le Monde* (3er. trimestre de 1973) puso en evidencia tres clases de formulaciones.⁵⁹ Unas son puramente enunciativas en su sequedad: "hacemos saber que", o "se nos anuncia el fallecimiento de..." o "se nos participa el deceso de..."; "se nos ruega que anunciemos" o "se nos pide que participemos". Otros adoptan un cierto tono afectivo, pasible de graduaciones: Y, X, Z, "tienen el *pesar*" o "el muy grande pesar de anunciar" o "de participar"; Y, X y Z "tienen la *pena*" o "la muy grande pena de..."; "tienen la *tristeza*", "la gran tristeza", o "participan con verdadera tristeza"; X, Y, Z, "tienen el hondo *dolor*", o "el gran dolor", "el inmenso dolor", "el profundo dolor", "el inconsolable dolor" de... A veces se habla de "deceso", a veces de "desaparición", o de "pérdida" o de "pérdida irreparable". Algunos agregan una dimensión religiosa: "Ha querido el Señor llamarlo a su seno"; "X ha entrado en la alegría del Señor"; "X, a quien Dios ha llamado a Él", etc.), que en ocasiones va seguido del fragmento de un salmo, de una letanía o de una fórmula evangélica. Sucede también que se recuerdan los vínculos con el difunto ("todos los que lo conocieron y amaron", "sus parientes, allegados y amigos", "sus camaradas o compañeros de guerra"), o que se invita a compartir el dolor de los próximos ("les ruegan compartir su tristeza y su esperanza").

El anuncio necrológico que a menudo hace las veces de participaciones ("el presente aviso sustituye a las participaciones"), se hace más importante en la medida en que el difunto era un personaje de relieve (y entonces se recuerdan todos sus títulos; a veces hasta se incluye una breve biografía), o si tenía una familia grande (se incluye

⁵⁸ Se ha hecho el cálculo de la importancia de las superficies ocupadas en los diferentes diarios por los títulos, fotografías y artículos dedicados a los difuntos. Para la semana del 10 al 14 de abril de 1969, sobre 10 diarios parisienses se obtuvo un total de 46 775 cm², que van desde 9 157 para el *Figaro* hasta 522 para *Combat*, pasando por 6 391 (*France-Soir*), 6 229 (*Parisien Libéré*), 4 297 (*L'Aurore*), 2 445 (*L'Humanité*), 2 225 (*La Croix*). Si se calcula la superficie dedicada a los muertos en relación a la superficie total del diario, se obtienen las siguientes cifras: *Paris-Jour* (2,82), *Parisien Libéré* (2,57), *Figaro* (1,93), *France-Soir* (1,66), *Le Monde* (1,54), *Paris-Presse* (1,46), *La Croix* (1,44), *L'Aurore* (1,42), *L'Humanité* (1,38) *Combat* (0,43). Véase J. Potel, *op. cit.*, 1970, pp. 20-23.

⁵⁹ La distribución estadística es la siguiente: 1er. grupo (19%), 2o. grupo (75%), 3er. grupo (6%).

la nómina completa de sus integrantes) o numerosos amigos y allegados.

Generalmente se indica el lugar y la fecha de las ceremonias, lo que constituye una invitación tácita a participar en ella; salvo que se indique expresamente que todo se efectuará "en la más estricta intimidad" (hasta puede ocurrir que el deceso se anuncie después de la inhumación, y que se haya enviado previamente una participación a los más íntimos).

También suelen incluirse recomendaciones en el anuncio: invitación a "reunirse con la familia a través del pensamiento",⁶⁰ "a rogar por el reposo del alma del difunto", o a que no aporten "ni flores ni coronas".⁶¹

Un último aspecto del discurso informativo puede referirse a las inscripciones en las tumbas. Ya dijimos algo con respecto a las fórmulas conmovedoras y ridículas que se encuentran en los cementerios de perros o de animales favoritos. En lo que atañe a los humanos, las inscripciones son bastante uniformes (nombre, apellido, fecha de nacimiento y de muerte, en ocasiones fotografía), y a veces incluyen ciertas precisiones sobre el morir ("muerto piadosamente", "muerto por Francia", "muerto accidentalmente").

Los epitafios, antes privilegio de los nobles, pueden encontrarse todavía, si bien hoy son raros, y merecerían ellos solos todo un libro (una encuesta se está realizando en Francia al respecto). Los hay tocantes, o románticos; los que aluden a la brevedad de la vida; al poder del amor más fuerte que la muerte; a la permanencia del recuerdo; a la esperanza de reencontrarse en el cielo (a menudo se cita a los poetas, especialmente V. Hugo, Lamartine, Musset). Otros, decididamente sentenciosos, invocan el ideal laico ("Igualdad del hombre y la mujer"; "A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras"; "La edad de oro no está en el pasado, sino en el futuro", como se lee sobre la tumba de *Enfantin*). Hay quienes glorifican al difunto, no sin incurrir en excesos notorios ("Al alma cantante, a la incomparable *Isolda*, a la genial y divina *Felice Litvinne*":

⁶⁰ Esto aparece con mayor frecuencia en las ceremonias de aniversario: "Para el [equis] aniversario de la muerte de [...] se les pide un pensamiento amistoso a todos los que lo conocieron y amaron"; "un pensamiento piadoso se pide el [...] para el [equis] aniversario de [...]", etcétera.

⁶¹ El lenguaje de las flores merecería un largo análisis ("el don de vivir ha pasado a las flores", escribió *Valéry* en el *Cimetière Marin*). Flores blancas para los jóvenes, flores de color (rojas o malvas sobre todo) para los adultos. Se ha dicho que la escabiosa de flores violeta oscuro es la flor de las viudas. Es sabido el lugar que ocupan en las coronas fúnebres el clavel, la rosa, el iris y el crisantemo. En el África no hay flores para los muertos (salvo en los medios urbanos aculturizados).

se trata de una cantante célebre inhumada en el Père Lachaise), o esperan para el muerto una recompensa digna de sus virtudes (sobre la tumba de G. Besancon, aeronauta, se lee la fórmula siguiente: "En un cielo todavía más hermoso que el de los aeronautas, quiera Dios otorgarle las recompensas de sus virtudes").

En la tumba de un sabio puede figurar a veces la lista de sus descubrimientos (J. Peltier); en la de un poeta, algunos de sus versos (A. de Musset); en la del ideólogo, su profesión de fe (Enfantin), etc. Hasta pueden encontrarse epitafios antiepitafios, como éste: "Amigos de los malos versos, no agravien mi tumba" (epitafio de Passerat para él mismo). Por último recordemos que la comisión investigadora de epitafios censuró en 1877 esta inscripción funeraria plena de dudoso realismo: "Pasantes ... ¡hasta pronto!"⁶²

Junto al lenguaje especulativo, lúdico e informativo, se sitúa el que podríamos llamar *lenguaje de circunstancias*. Éste se basa ante todo en las actitudes: gestos globales de duelo, tan importantes en el África negra, y que van perdiendo vigencia entre nosotros (supresión de las ropas negras o grises, de los velos para las mujeres y otros signos distintivos; inexistencia de prohibiciones), fórmulas y actitudes de condolencias a menudo estereotipadas, y que el nuevo rito cristiano acaba de suprimir (el contacto físico del apretón de manos o del beso tiende a desaparecer en los medios urbanos); por último, sentido profundo de los cantos, oraciones y ritos funerarios, sobre los cuales volveremos.⁶³

2. A propósito de algunos rasgos importantes

El lenguaje traduce apropiadamente la *negación* tanática, a la que se recurre con frecuencia. Para huir del trauma de la muerte, el occidental evita pronunciar su nombre: "desaparecido", "ausente", "víc-

⁶² Se encontrarán ejemplos numerosos y con frecuencia muy curiosos en el libro ya citado de M. Dancel, *Au Père Lachaise*, Fayard, 1947. Consúltense también R. Sabatier (*op. cit.*), M. Vovelle (*op. cit.*, 1974), D. Stanimirovitch, *Un art populaire à présent disparu*, Correo de la Unesco, septiembre de 1974, pp. 17-20.

⁶³ Habría que intentar todo un análisis semántico de las fórmulas vinculadas con la muerte (condolencias, cantos y oraciones, maneras de hablar de la muerte, de los difuntos, maneras de expresar las creencias en el más allá), tanto en sí mismas como en relación con las clases sociales y los medios socioculturales. El método del análisis jerárquico de L. Guttman, tal como lo ha demostrado J. Maitre (*Les Sondages sur les attitudes religieuses des Français*, Rev. Franc. de Socio., 1961, 2, pp. 14-19) y A. Martins (*L'analyse hiérarchique des attitudes religieuses*, Rech. Sociol. de Relig., II, enero-junio de 1961, pp. 71-91), se muestra muy fecundo en este punto. Véase J. Maitre y A. Martins, *Statistiques sociologiques et entretiens qualitatifs*, en *Mort et présence*, *op. cit.*, 1971, pp. 53-84.

tima", son sustitutivos habituales; o bien se prefieren las fórmulas tranquilizadoras ("él partió", "ella descansa"), o reconfortantes ("piadosamente fallecida", "llamada a Dios", "ha puesto su alma en manos del Señor", "ha ido a reunirse con los ángeles" (en el caso de un niño); o simplemente enunciadores ("no está más", "nos ha dejado").

Si la muerte se hace amenazante o ineluctable se habla de "desenlace fatal", de "tragedia", de "drama", de "catástrofe", de "ensañamiento de la suerte". También es común el empleo de perífrasis para evitar hablar del cadáver, a pesar de que es la única manifestación de la presencia/ausencia del difunto:⁶⁴ entonces se hablará de "despojos mortales" si se trata de una persona importante; pero para un muerto ordinario se hablará simplemente de "cuerpo" o también de "ataúd", de modo que el continente más noble sustituye al contenido más doloroso.

Con mucha frecuencia, el lenguaje se refugia en la vaguedad y la imprecisión, callando las etapas y manipulaciones intermedias ("X falleció en el hospital[...]. Las exequias tendrán lugar en la iglesia de[...]. La inhumación se efectuará en el panteón familiar", "se reunirán en la casa mortuoria"). Con el mismo alcance pueden citarse el empleo de términos del *argot* con finalidades catárticas, o las múltiples evocaciones consoladoras que provoca la palabra cementerio (reposo, pradera), según ya dijimos.⁶⁵

Además, el lenguaje de la muerte adopta a menudo en nuestros días la forma de un *lenguaje de clase*.⁶⁶ Se dice que el rey y el pastor son iguales ante la muerte. Es cierto que todo hombre debe morir necesariamente, cualquiera que sea su origen y condición; y la tanatomorfosis es la misma no importa la calidad del difunto (por más que hoy como ayer el embalsamamiento no esté al alcance de todos). Y sin embargo, la segregación se infiltra en la muerte tan insidiosamente como en otras partes. La desigualdad ante la esperanza de

⁶⁴ Recuérdese la frase de Bossuet: lo que queda del vivo cuando muere "no tiene nombre en ninguna lengua". El empleo de la perífrasis en África sólo tiene lugar si se trata del fallecimiento de un rey o en caso de mala muerte.

⁶⁵ Sabemos que se evita hablarle de muerte a un moribundo y a su sobreviviente. En el nuevo ritual funerario protestante, la muerte es solamente "señalada", el difunto "recordado", la liturgia "psicologizadora y aseguradora". El médico, por su parte, se refugia en un lenguaje altamente técnico. En nuestras iglesias, siempre los sermones sobre la muerte han sido raros e insípidos. ¡Se puede hablar aquí de *lenguaje perdido*!

⁶⁶ Hay por cierto desigualdades en el África negra, no de origen económico (salvo en las ciudades), sino culturales. Tales desigualdades están ligadas al morir (buena y mala muerte), al estatuto social (muerte del niño o del viejo; muerte de una persona común o muerte del rey), y al desigual acceso a la ancestralidad (los difuntos desprovistos de progenitura o privados de funerales se convertirán en espectros y desaparecerán.)

vida y las formas del morir se ha mencionado ya ampliamente,⁶⁷ y no vale la pena insistir en ello. Es verdad que se han intentado esfuerzos loables, no sólo para erradicar la desigualdad ante la muerte, sino también para luchar contra la desigualdad letal; mientras que hoy la "inmortalidad" sólo está reservada a una *élite* hereditaria. Pero esto no es suficiente para hablar, como hace Fabre-Luce, de una democratización de la muerte.⁶⁸

Especialmente la situación de los trabajadores inmigrados nos muestra la inutilidad de tales propósitos. "Sólo la nómina de las víctimas del fuego en algunos meses ilustra el escándalo: un niño italiano de doce años y su hermano mayor, descubiertos asfixiados en el Blanc-Mesnil. El día antes, en Evreux, tres esposas de trabajadores yugoslavos y una niña, muertas en una casucha de tablas. Tres albañiles portugueses asfixiados en Trappes. Una chiquilla argelina quemada en la cabaña de 11 m² donde habitaba toda su familia. En Cambrai, dos niños marroquies carbonizados, y en Villeurbanne, tres niños españoles quemados vivos en el carronato donde vivían. La misma noche, tres pequeños argelinos corrieron la misma suerte. Y la lista se prolonga: cuatro niños españoles quemados vivos en el Val d'Oise, otros cuatro asfixiados en Chaville, dos yugoslavos en Moseille, tres portugueses en Noisy-le-Grand, un niño argelino en Nanterre, etcétera."⁶⁹

⁶⁷ Véase nuestra segunda parte, cap. II. Sin embargo recordemos algunos datos significativos. "La reabsorción de la desigualdad ante la enfermedad y la muerte, cualesquiera que sean las medidas compensatorias que adopte el Estado (la Seguridad Social francesa está considerada como un modelo), hoy está todavía en sus comienzos. La esperanza de vida en 1955 iba desde los 60/62 años para los peones hasta 72/74 para la profesiones liberales, pasando por la jerarquía social más explícita: mineros (58/61), obreros (63/65), comerciantes (65/67), empleados (68/70). La mortalidad infantil entre los peones es tres veces superior a la de las profesiones liberales. De una manera general, la mortalidad de los once primeros meses es cinco veces mayor entre los hijos de peones, y siete veces más marcada entre los mineros, que entre los hijos de integrantes de profesiones liberales." La desigualdad social puede también trasladarse al plano geográfico, el norte y el Paso de Calais tienen una "supermortalidad" destacable; la región parisienne, el porcentaje más débil de Francia. Interviene toda una serie de factores en la determinación de esta demografía de la desigualdad. La implantación de métodos de tratamiento (materiales y humanos) es sin duda un elemento fundamental de una estrategia "liberal" del homicidio involuntario perpetrado por la clase dominante. Véase J. C. Polack, *op. cit.*, 1971, p. 33 y ss.

⁶⁸ *Op. cit.*, 1966, pp. 41-42.

⁶⁹ G. Mauco, *Le Monde*, 23 de marzo de 1973.

Cuando mueren cinco negros africanos el 4 de enero de 1970 en el incendio de un campamento de casuchas en Aubervilliers, toda la opinión se estremece. Pero sólo irán a despedirlos bajo la nieve algunos cientos de sus compatriotas antes de que fueran conducidos al Instituto Médico-Forense. Durante el entierro, la multitud tuvo la misma excitación cuando la ceremonia se desarrolló según los ritos musulmanes: formas veladas de blanco, llevadas por cuatro

El estudio de los rumores sobre estos casos está lleno de enseñanzas. El 21 de enero de 1971, un niño portugués aparece muerto, se dice que fue devorado por las ratas. Pronto el asunto es politizado por los partidos de izquierda, especialmente el partido comunista y el partido socialista unificado: el niño es "extranjero" y la rata "francesa", por lo tanto hay que poner en aprietos al gobierno. Después se sabe incidentalmente que el niño fue mordido por un hurón (portugués, por otra parte) que criaban sus padres. Entonces el asunto se olvida, la muerte del niño era sólo un pretexto. El caso no requiere comentarios.

La desigualdad se presenta también en otro plano, el de los ritos y los cementerios. A pesar de algunas iniciativas felices (supresión de las clases en la Iglesia católica, ayuda a los indigentes e iniciativa de algunas comunas de tomar a su cargo a los pobres, etc.), las desigualdades en el plano de las "pompas fúnebres" y de las condiciones de inhumación siguen siendo evidentes,⁷⁰ y se sabe que el ataúd, por ejemplo, es "la parte más rentable del monopolio, aquella sobre la cual los concesionarios, así como también los que dirigen el negocio, obtienen los beneficios más espectaculares".⁷¹

En cuanto a los cementerios, el contraste entre el lujo insolente de algunas tumbas y el simple túmulo cercado de piedras y adornado

hombres, lo que puso de manifiesto toda la reticencia de la sociedad francesa para aceptar una imagen de la muerte que no esté de acuerdo con la suya, aún en las circunstancias más abrumadoras. Véase M. Maric, *Par-delà le miroir. On croit parler des immigrés alors qu'en fait...* tesis de doctorado del 3er. ciclo, EPHE, 1974: "Los cinco negros muertos asfixiados en un tugurio de Aubervilliers, como tres años después los ocho árabes muertos en Marsella, recuerdan que al margen de la lógica reconocida del aparato de producción, irrumpen en el orden social acontecimientos brutales (que llevan consigo un contenido salvaje), y entonces ese orden social genera de apuro toda una serie de emplastos para tratar de cubrir las brechas. Del lado gubernamental: después de Aubervilliers, se pone en marcha la política de eliminar los barrios miserables: discursos y 'visitas' del señor Chaban-Delmas, creación del GIP, disponibilidad de fondos especiales [...] después de los asesinatos de Marsella, el presidente de la República, señor Pompidou, envía un mensaje de simpatía al de Argelia, señor Boumedienne. Pero también se ve algo parecido en las organizaciones de izquierda: alertan a la opinión pública [...] y reclaman la aplicación inmediata por los poderes públicos de la ley del 1 de julio de 1972 que sanciona las incitaciones y la difamación dirigidas contra los trabajadores inmigrados (sic), y entonces organizan una jornada nacional de solidaridad, pues 'el racismo divide, el racismo mata'."

⁷⁰ El caso de una portuguesa casi arruinada por el entierro de su marido, muerto en el hospital, fue referido en mayo de 1970 por un diputado del Val d'Oise. Esta emisión televisiva tuvo gran resonancia.

⁷¹ J. P. Clerc, "Las exequias, comercio o servicio público", *Le Monde*, 23 de octubre de 1970, página 26.

Igualmente los hindúes carentes de fortuna no pueden aspirar a la incineración, y entonces sus cadáveres son abandonados a los animales o arrojados al río. Entre nosotros, existen desde el humilde ataúd de pino hasta el féretro de roble con agarraderas y crucifijo de gran precio.

con una desnuda cruz de madera, es un hecho bien conocido, del que el Camposanto de Milán constituye un ejemplo caricaturesco. La segregación es también topológica: en Guatemala, los ricos tienen su mausoleo en el centro del cementerio; a su alrededor se sitúan las tumbas de los indios letrados y enriquecidos; por último, en la periferia, los jornaleros agrícolas, los vagabundos, los pobres abandonados sin ataúd en el fondo de un agujero.⁷² La muerte, lejos de igualar a los hombres, confirma así sus diferencias sociales. "El cementerio es entre nosotros el reflejo de nuestra sociedad, fragmentada en grupos, estratificada en clases, cerrada sobre sí misma, esencialmente endogámica y no abierta a los otros: con sus separaciones (el sector protestante, el sector católico, a veces el sector judío); el rincón de los musulmanes, la zona de los combatientes, los monumentos de las grandes familias, las tumbas más modestas[...] de la clase media, las raras fosas con una cruz de madera para los proletarios. Los vivos se sirven de sus muertos como de una lengua para expresar mejor sus *status*, sus lugares en la sociedad, su falta de comunión con los otros."⁷³

Por último, la desigualdad se traduce de una tercera manera, hay muertos de los que se habla (inmortalizados por la palabra: "Están los que no mueren del todo", escribía N. Feld en *L'Humanité* a propósito de Maurice Thorez, "porque su obra inmensa los perpetúa. Y Maurice estará con nosotros mientras el Partido viva"); y están los otros, de los que no se habla más (muerte escatológica); como están también los celebrados periódicamente en su aniversario, y los que jamás son invocados, a quienes la maleza les recubre pronto su tumba destruida. Algunos son célebres anónimamente (la "comunión de los Santos", equivalente cristiano de los "antepasados colectivos" del África negra), y otros lo son por sus nombres. Existe también una especie de beatificación de las personas de acuerdo con su función, si les tocó sufrir un destino trágico (Kennedy, Luther King); y otras veces se celebra un origen modesto (E. Piaf: "La muchacha de las calles", "La hija de la miseria", que sucumbe "después de haber luchado toda la noche"). Reencontramos aquí el culto de los héroes, del que hablamos anteriormente a propósito del peregrinaje a Colombey. A este respecto, los medios de comunicación de masas desempeñan un papel preponderante, tanto en la elección del personaje que inmortalizarán, como en los procedimientos que emplean

⁷² También se encuentran los cementerios de precio único (Thiais, Bagneux, Ivry), prolongación de los HLM, por oposición a los cementerios de tres categorías o *Samaritaine de Lujo* (Montparnasse, Père Lachaise, Montmartre); L. Doucet, 1974, p. 128.

⁷³ G. Bastide, "Le sens de la mort", en *Échanges*, 98, Paris 1970, pp. 11-13.

para perpetuar su recuerdo. Dentro de un siglo, los hijos de nuestros bisnietos verán a De Gaulle, Churchill, Stalin, Juan XXIII, así como también a Yuri Gagarin, Fausto Coppi, Marilyn Monroe y Edith Piaf, reunidos a través de la magia de un filme o de la banda magnética. Pero muchos otros, y no de los menores, no tendrán la misma fortuna.⁷⁴

Muerte justificada, muerte injustificable

El lenguaje de la muerte nos conduce también al problema del sentido. El hombre siempre ha tratado de explicar la muerte, o al menos de ver si podía justificarla. Dado que existe, y visto que su negación jamás puede ser absoluta —a lo sumo puede referirse a la minimización de sus efectos; a la posibilidad que tiene el hombre de trascenderla; a su intento de reducirla a un tránsito o a una mutación que haga posible otra vida; a su carácter de prueba, que promueve al hombre o lo condena—, hay que decir *por qué existe*. Los mitos, los dogmas religiosos, las “revelaciones”, se han aplicado a ello con mayor o menor fortuna. Es así que el hombre tiene la seguridad de que va a morir, pero sobre todo *la ilusión de saber por qué debe morir*.⁷⁵ Las razones particulares de la muerte de X o de Y entran entonces en el dominio del empirismo que manipulan los técnicos: el adivino (África negra); el médico, el funcionario del Estado Civil (Occidente).

Si para el negro africano la muerte cotidiana, familiar, domesticada, se integra en su sistema de pensamiento, y encuentra siempre un sentido o una legitimación, no ocurre lo mismo con el occidental. Numerosos pensadores se niegan a ver buenas razones en las razones invocadas para justificar la muerte. Nos dicen que la muerte, como la vida, es absurda, pero más la muerte que la vida, puesto que de un modo arbitrario ella hace imposible mi consumación, y visto que “encima de todo uno se muere”, al decir de J. P. Sartre.⁷⁶ Semejante

⁷⁴ Véase M. Herr, “La nouvelle immortalité”, *Le Pèlerin du 20e. siècle*, 15-6-1969: “Podemos imaginar, dice, lo que sería nuestra religión católica si la televisión hubiera existido cuando Cristo estuvo en la tierra.”

⁷⁵ Razones religiosas (falta o transgresión, castigo del pecado) razones biológicas (teorías del envejecimiento), razones psicológicas (instinto de muerte en Freud). El marxismo no está tan lejos del psicoanálisis como se podría creer, puesto que se trata de las fuerzas de destrucción que no son derivadas; no relaciones de producción que se subvierten; unas serían tan primitivas y fundamentales como las otras. Véase D. Domarchi, *op. cit.*

⁷⁶ El tema de la muerte injustificada e injustificable aparece claramente en Cavanna (“No lo he leído, no lo he visto, pero he oído hablar de él”, *Charlie Hebdo*, 40, 23 de agosto de 1971): “Nacer para morir, ¡qué porquería! Así es, no lo dudes; toda la gente ha pasado por eso desde

absurdistad engendra la *pasividad*: se muere ¿y después? ¡Después nada!; la *rebeldía*: fascinación de la muerte individual en el suicidio o de la muerte colectiva (suicidio cósmico de N. von Hartmann: el hombre tiene hoy la posibilidad de lograrlo con el arma nuclear); o de lo contrario, *comprometerse con el absurdo*: "Se trataba antes de saber si la vida debía tener un sentido para ser vivida. Ahora parece que, por el contrario, la vida será vivida tanto mejor en la medida en que no tenga sentido alguno",⁷⁷ escribía A. Camus.

La muerte justificada o la muerte injustificable no le han impedido jamás al hombre perseguir discursos explicativos, y los razonamientos para darle un fundamento al absurdo se parecen extrañamente, por su estructura y su principio, a los justificados por la razón. La explicación es simple, y es también A. Camus quien la da: "Sigo creyendo que este mundo no tiene un sentido superior; pero en cambio sé que algo en él tiene sentido, y es el hombre, porque es el único ser que exige que lo tenga."⁷⁸

Lenguaje de la muerte, lenguaje de los muertos, lenguaje a propósito de la muerte, tales son los tres temas que acabamos de examinar. Así hemos podido apreciar todo lo que separa y aproxima en este punto al occidental y al negro africano, gracias a una infraestructura inconsciente común. En efecto, en los dos casos se trata de reglamentar por la omnipotencia del verbo las actitudes y los comportamientos, ya para domesticar la muerte, ya para precaverse de ella. Este lenguaje no está hecho simplemente de palabras y frases, sino también de silencios, de encantamientos, de interjecciones, de gestos y de mímicas. Fruto de la inteligencia especulativa, suele estar a menudo penetrado de fantasías (individuales o colectivas), en relación con el sistema sociocultural, ya sea de orden oral o escritural, gestual o actitudinal. Lo que nos conduce, ciertamente, a lo imaginario. Pero lo imaginario por excelencia es el símbolo.

que el mundo es mundo. ¿Y entonces? Su resignación no me concierne. Saber que millones de otros cerdos se matan unos a otros en el matadero no me hace encontrar más agradable el filo del cuchillo sobre el pescuezo." O, asimismo (núm. 42, 6 de septiembre, de 1971): "¡No, buenas gentes! Existimos por azar. Somos mortales por azar. Nada se pudo contra el primer azar. En cuanto al segundo, mientras haya vida [...] ¡A condición de moverse! ¡Y todos juntos!" Véase I. Lepp, *op. cit.*, 1966, cap. v.

⁷⁷ *Mito de Sísifo*, *op. cit.*, p. 18. El autor agrega: "Vivir, es hacer vivir el absurdo [...] La expresión absurda aparta del suicidio. Se podría creer que el suicidio sea la rebelión, pero no es así. Pues no es ése su resultado lógico. Es exactamente su contrario, en razón del consentimiento que supone. El suicidio, como el salto, es la aceptación en el límite". *Ibid.*, p. 77.

⁷⁸ *Lettres a un ami allemand*.

XIII. LA MUERTE Y LOS SÍMBOLOS

LA FORMA MÁS rica del lenguaje es por cierto el símbolo, noción polisémica si la hay.¹ Al respecto deben tomarse en consideración dos polos principales, que sintetizamos en el siguiente cuadro:

	<i>Símbolo sociorreligioso</i>	<i>Símbolo científico</i>
Iconicidad	Débil	Fuerte
Referente	No valorizado	Valorizado
Función	De indicación	De sugestión
Sistema de regulación	Operación lógica	Rito, acción vital

Los problemas de la muerte operan sobre los dos registros: la muerte inteligida o representada valoriza al primero; la muerte vi-

¹ Desde el punto de vista etimológico, símbolo significa "signo de reconocimiento constituido por dos mitades de un objeto quebrado, que se aproximan; más tarde, signo cualquiera, ficha, sello, insignia, palabra de orden" (Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de filosofía*). Se entiende también por símbolo "lo que representa a otra cosa en virtud de una correspondencia analógica. Se dice: 1º de los elementos de un algoritmo riguroso: los símbolos numéricos, algebraicos; 2º de todo signo concreto que evoca (por relación natural) algo ausente o imposible de percibir: el espectro símbolo de la realeza" (Lalande).

- Deben tomarse en consideración un cierto número de distinciones:

a) El símbolo difiere de la imagen o evocación asociativa de dos realidades concretas; el símbolo es la asociación de una imagen concreta con una idea abstracta.

b) El símbolo no se reduce a un esquema (que es sólo simplificación lógica), pues tiene por finalidad traducir datos inmateriales en datos sensibles; más que simplificar, lo que hace es complejizar.

c) El símbolo no es el signo vinculado a la cosa por una convención arbitraria, pues supone un vínculo verdadero entre el objeto y la idea significada por este objeto. Según J. Piaget: "Un símbolo debe definirse como un lazo de similitud entre el significante y el significado, mientras que el signo es 'arbitrario' y reposa necesariamente sobre una convención. El signo requiere por lo tanto de la vida social para constituirse, mientras que el símbolo puede ser elaborado por el individuo solo (como en los juegos de niños). Es obvio por otra parte que los símbolos pueden socializarse, y un símbolo colectivo es en general mitad signo, mitad símbolo. Por el contrario, un puro signo es siempre colectivo" (*La psychologie de l'intelligence*, A. Colin). Por descontado que será el símbolo colectivo el que habrá de ocuparnos.

- El símbolo no debe confundirse con el emblema (que es sólo un signo), aunque pueda convertirse en emblema: por ejemplo, el fénix, símbolo de la resurrección entre los antiguos, se ha convertido en emblema de las sociedades de seguros.

- Por último, no se deben poner en el mismo plano el símbolo y la alegoría: ésta se limita a suministrar una apariencia a una idea abstracta, mientras que el símbolo es vivido, posee una resonancia afectiva, extrae de lo concreto una significación diferente.

vida y ritualizada acapara más bien el segundo. También aquí ocupará nuestra atención la comparación entre la actitud negro-africana y la posición del occidental.²

LA SIMBÓLICA NEGRO-AFRICANA ³

Universalmente, la muerte aparece como un símbolo, el de la finitud (aparente para el hombre negro) de la existencia individual. Ya se trate de relatos míticos o de prácticas rituales, ella remite además, de manera irrecusable, a una totalidad orgánica de símbolos que permiten, no sólo explicar su origen, subrayar su presencia, expresar sus aspectos, sus modalidades, sus momentos, sino también y sobre todo superarla. Sólo tomaremos en cuenta este último punto. Pero previamente es necesario reflexionar sobre el sentido y el alcance del símbolo; más exactamente de la simbólica ritual negro-africana.

A propósito del símbolo

1. Connotación simbólica

El símbolo, signo representado de segundo grado, es sólo una idea abstracta, pues supone una valorización del referente. Si el color blanco es el signo que simboliza el duelo (referente), lo es en función de una escala de valores donde el blanco entra en un paradigma con otros colores.⁴ Signo de valor (social) por excelencia, el símbolo contiene así una carga afectiva o emocional innegable. Y esto con tanta mayor facilidad cuanto que está generalmente sobredeterminada.

Veamos el ejemplo de la alfarería yoruba (Dahomey, Nigeria), dedicada a las divinidades (Vodun) y a los antepasados. Ella es antes que nada una suma de símbolos en el plano de las formas (aspecto general, asa, pie, cuello, tapa); y también por los ideogramas o picto-

² Desde que un símbolo se representa, se lo inscribe en una cultura considerada "como un conjunto de sistemas simbólicos, donde se sitúan en primer lugar el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión". C. Lévi-Strauss.

³ En la historia de la humanidad se encuentra un campo simbólico relacionado con la muerte, de una riqueza muy grande, por no decir sorprendente. Véase por ejemplo: *Le livre des morts des anciens Égyptiens*, Cerf, 1967; *Le Bardó Thödol. Livre des morts tibétains*, Maisonneuve, 1972; S. Lemaître, *Le mystère de la mort dans les religions d'Asie*, PUF, 1943; J. G. Frazer, *La crainte des morts dans la religion primitive*, Nourry, 1935. A propósito de los códices mayas, véase la excelente síntesis de D. Couveihnes, *Les coutumes funéraires chez les Mayas*, Bull. Soc. Thanto., 3-4, 1973, pp. 63-85.

⁴ Véase M. Houis, *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, PUF, 1971, p. 100 y ss.

gramas de que se los reviste. Además, cada vasija ritual es al mismo tiempo: *un recipiente sagrado*, en el plano del signo, destinado durante el rito a "recibir" al antepasado; *el extracto de un texto verbal*, por lo tanto un vehículo de informaciones reconocidas solamente por los iniciados; *el punto de partida de una serie de actitudes*, de una totalidad coherente y codificada de respuestas por parte de los que "leen" el símbolo.⁵ Por lo tanto, el signo equivale aquí al soporte material de la significación; se convierte en un campo emocional específico, que les permite a los miembros del grupo reconocerse, y al grupo entero sellar su unidad, y de ese modo reproducirse.

Así, la simbólica africana es un lenguaje. Pero no importa qué lenguaje: ella quiere ser la expresión de un drama, el de la vida, el de la lucha en la cual se enfrentan la Vida y la Muerte. En suma, cada símbolo implica: *una alusión al saber*, procedimientos mnemotécnicos, unidades de almacenamiento que encierran un máximo de informaciones; *una referencia al valor* o más bien a los valores fundamentales de la colectividad, los que aseguran su supervivencia y su reproducción; *una finalidad dentro del rito*, que hace coherente (a la vez en el plano formal y en el de la vivencia) a los momentos-claves, asegurando así su unidad, su totalidad viviente, por lo tanto su éxito; *una estructura de acción* en el seno de la cual cada "actor" (vivo o antepasado, sacerdote o fiel, sacrificador o sacrificado, iniciador o postulante) entra en juego de una manera litúrgicamente codificada.

2. Dialéctica simbólica

Todo símbolo, o más bien toda acción simbólica, se relaciona también con un cierto número de oposiciones-clave.

Sugestión/locutación. El símbolo, probablemente, sugiere más de lo que explica. Su función se cumple quizás más en el plano motor y afectivo que en el de la inteligencia propiamente dicha. De ahí la importancia de lo sensible como "revelador".

Pero el símbolo sólo imperfectamente quita la máscara. "Oculta

⁵ La mayoría de los símbolos están en efecto sobredeterminados. Además de los objetos (vasijas *vodun*, por ejemplo), deben considerarse los colores. Así, Luc de Heusch (en *Essais d'Anthropologie religieuse*, Gallimard, 1972), escribe a propósito de los *ndembu* del Zaire, p. 82: "El color negro es: 1) la maldad o el mal, las cosas malas; 2) no tener suerte; 3) sufrir o estar en la desgracia; 4) estar enfermo; 5) la brujería, pues si se tiene el hígado(?) negro se puede matar a alguien, se es malvado; de lo contrario, si se tiene el hígado(?) blanco, se es bueno, se ríe con sus amigos; se fortalecen unos a otros, se ayudan; 6) la muerte; 7) el deseo sexual; 8) la noche o la oscuridad.

La misma observación en lo referente al fuego, a la sangre. Véase del mismo autor *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Gallimard, 1972, pp. 254-256, 206-208, 215-216.

revelando y revela ocultando." En muchos sentidos se puede admitir que oculta: lo que es verdad sobre todo para el que no lo "lee" ⁶ (el extranjero, el otro, el no iniciado); pero lo es también parcialmente para el que apela al símbolo. Prácticamente dice mucho, pero no todo; es una potencia que trata de superar a una gran impotencia; lo que hacía decir a G. Gurvitch que el símbolo aparece cada vez "que hay que manejar obstáculos".

Si en un sentido podemos decir que el símbolo revela, también es justo agregar que "misterioriza". Es lo que pone claramente en evidencia su objetivo hierofánico: dice lo suficiente para establecer un contacto con lo numinoso, para favorecer un intercambio de vida y de energía vitales entre el que ora y las potencias; pero no lo bastante como para que el conocimiento sea perfecto, total, inmediato (en el sentido preciso de no mediación) y con mayor razón definitivo. Despierta siempre deseos de ir más lejos con el fin de apresar lo invisible, lo inaudible, lo indecible. Lo cierto es que, en una óptica más realista, es decir en el plano de la utilización del símbolo, deben considerarse tres planos de referencia: ⁷ 1º. *su sentido manifiesto*, del cual el sujeto es plenamente consciente y que está en relación con los fines explícitos del ritual; 2º. *su sentido latente*, del cual el sujeto es apenas consciente, pero del que puede hacerse plenamente consciente en ciertas condiciones; 3º. *su sentido oculto*, del que el sujeto seguirá estando absolutamente inconsciente y que acaso se vincula con las experiencias de la primera infancia (quizás hasta prenatales), compartidas por la mayoría de los miembros de la sociedad de que se trata.

Dramatización/desdramatización. El símbolo ritual se inserta por definición en un proceso dramático: el representado precisamente por el rito, ya sea de una manera realista (símbolo primario), ya en virtud de un *código francamente esotérico* (símbolo en segundo grado). A este respecto, el análisis de los rituales iniciáticos y funerarios nos parece particularmente preciso, pues subraya en qué aspecto el símbolo permite superar la contradicción muerte/nacimiento. La muerte simbólica del neófito en la iniciación, el ritual simbólico de intercambio en los funerales y los ritos *post mortem*, confirman sin posibilidad de error cómo las diversas formas y fuerzas sociales son impresas por parte de los actores según un doble registro: el de la expresión que, por recurrir al código simbólico, impulsa una larga y compleja cadena de significantes; y el de la interpretación que, por la vía del

⁶ Ortigues señalaba ya que la esencia de la función simbólica "debe buscarse en la homología entre el hecho social y el hecho lingüístico, en una zona intermedia entre la psicología de lo imaginario y la verdad del concepto", *Le discours et le symbole*, Aubier, 1962, p. 191.

⁷ V. W. Turner, *Les tambours d'affliction*, Gallimard, 1972, pp. 12-36.

Maestro del ritual, proscribire el desorden. En efecto, así como al imitar a la muerte (biológica), el rito iniciático se hace creador de vida (social), al representar los conflictos o las tensiones, permite sublimarlas; y al desdramatizar la muerte, la hace más soportable o menos real.

Integración/exclusión. Catalizador de ritos, el símbolo une en una "comunidad espiritual" a los individuos que lo entienden.⁸ Esta función unificadora se impone a dos niveles: subraya que el sujeto que comprende al símbolo pertenece a una colectividad dada; es también lo que define un sistema de relaciones estrechas entre el símbolo en sí mismo (del que hemos dicho que es polisémico y sobredeterminado) y las cosas simbolizadas.

El símbolo es por lo tanto un lenguaje que solidariza a la persona humana, por una parte con el cosmos, y por la otra con la comunidad de que forma parte, al proclamar directamente a los ojos de cada miembro del grupo su "identidad colectiva profunda". El símbolo introduce una circulación entre los planos diferentes de la realidad: tiende "a integrar el todo en un sistema", "a reducir la multiplicidad a una situación única", de manera de hacerla lo más transparente posible.

Pero por lo mismo, el símbolo excluye. Toda una serie de oposiciones caracterizan a la sociedad negro-africana: rey/no rey, dentro del clan/fuera del clan, hijo mayor/hijo menor, hombre/mujer, iniciado/no iniciado, casta/no casta, cada elemento de un par opositor posee por supuesto sus símbolos propios, mediante los cuales se distingue; pero también su lenguaje secreto que lo preserva. De tal modo, la simbólica introduce una diferencia entre lo que pertenece a la esfera de lo profano y a la de lo sagrado, entre los objetos que se emparentan con el clan (o la etnia) y los que son extraños a ella: nada más instructivo al respecto que el análisis de los sistemas de clasificación, bien conocido por los africanistas.

Tal es, precisamente, el sentido activo profundo del símbolo, que

⁸ Se puede asegurar, sin temor a incurrir en herejía, que el símbolo religioso expresa el esfuerzo por romper las fronteras estrechas de ese "fragmento" que es el hombre, con el fin de ligarlo con algo que lo sobrepase, particularmente las potencias numinosas. El término símbolo ¿no evoca la idea de *reunificación*? En un sentido —y haberlo subrayado es el mérito de Lévi-Strauss—, la sociedad entera es simbólica y el pasaje de la naturaleza a la cultura supone necesariamente la aptitud para el manejo del símbolo, sin el cual no podría haber sociedad. Sin embargo, la insuficiencia del estructuralismo en relación con nuestro tema, es que se interesa sólo por las reglas de circulación de los símbolos: intercambio de mujeres en la alianza matrimonial; de objetos y bienes en las relaciones económicas —¿qué hay más simbólico que la "moneda"?—; de las palabras y las frases en el lenguaje. Hay que ir más lejos si se quiere tener alguna posibilidad de encontrar la significación —concebida o vivida— de la acción simbólica.

resume los dos polos de lo religioso por excelencia: asegurar el contacto con lo numinoso (función hierofánica); realizar la armonía de la sociedad (resolución de las tensiones). En los dos casos, se trata de elaborar un código susceptible de garantizar, como dijera Cl. Levi-Strauss, "la convertibilidad de las ideas entre los diferentes niveles de la realidad social". La *circulación* (es decir el juego de sustituciones posibles) y la *acumulación* (o, si se prefiere, la sobredeterminación) se vuelven así operaciones-clave. Ya se trate de reiterar la situación presente, de evadirse de ella cuando menos en forma provisoria, o de operar una catarsis (ritual de fiesta, ritual de inversión), la derivación hacia lo imaginario —y con mayor razón hacia lo simbólico (que se nos aparece como un imaginario estructurado colectivamente por reglas canónicas, por lo tanto socialmente actuantes) debe ser una de las soluciones más eficaces para el grupo. En efecto el símbolo, al extraer su dinamismo de las reservas pulsionales del inconsciente individual o colectivo, alcanza a expresar "en términos concretos y familiares lo que está oculto y es imprevisible", y ayuda de ese modo al hombre a domesticar "a las fuerzas salvajes y caprichosas de la naturaleza".

La creencia en el poder de la palabra, en la omnipotencia de los antepasados que le aseguran al grupo su armonía y su estabilidad en la realidad de un mundo humanizado y hominizado, en los genios antropomórficos, constituyen otras tantas actitudes o fantasías imaginarias que resultan especialmente útiles para una sociedad sin escritura y privada del dominio técnico de la naturaleza. Gracias a ella la comunidad llega a tranquilizarse, a tener confianza en sí, a creer en la encarnación posible de sus deseos. Por esto el símbolo no está jamás aislado, y es posible hablar de cadenas, de enjambres o de constelaciones simbólicas. Y sin llegar a decir que la retórica de lo imaginario tiene una función esencial de eufemización, hay ciertamente que admitir que ella cumple un *papel pedagógico* eminente (sobre todo en una sociedad sin escritura donde tiene una función mnemónica indiscutible que cumplir, al evitar la acumulación excesiva en la memoria), y también un *papel terapéutico* eficaz (pues canaliza los impulsos, desvía las violencias, les confiere un sentido a los síntomas y facilita la curación). Y sobre todo porque transforma al mundo según el deseo del hombre.

Ritual de la muerte y símbolo

Es especialmente en el rito donde la muerte nos introduce en pleno campo simbólico. Por falta de tiempo, nada diremos de los "objetos"

o de los "lugares" que les recuerdan a los vivos la presencia de los muertos (particularmente los del linaje o del clan), especifican su sexo⁹ o su categoría,¹⁰ o más simplemente alimentan su recuerdo.¹¹ En cambio insistiremos más especialmente en los ritos funerarios y en los ritos de duelo que le están siempre asociados.

Para empezar, observemos la asombrosa unidad semántico-simbólica de las prácticas rituales negro-africanas tradicionales, señaladas por numerosos antropólogos. "Entre los ritos agrarios que aseguran el crecimiento de los vegetales cultivados y los ritos sociales merced a los cuales se perpetúa la comunidad humana, podría trazarse un paralelismo constante. Entre los ritos de nacimiento, los ritos de muerte y los ritos de iniciación, las analogías de estructura son tan importantes que no se los puede estudiar por separado." Si nacer es morir en el más allá; si morir es nacer para el más allá, ser iniciado es morir y renacer a la vez aquí abajo. "Todo se vincula, todo se encadena, y como fondo de este edificio se dibuja la cosmogonía tal como la relatan los mitos."¹²

Vayamos a los ritos funerarios propiamente dichos, algunos de los cuales se representan simbólicamente en la iniciación. Esos ritos indican ante todo el pasaje de la muerte (aquí abajo) al renacimiento (como antepasado en el más allá). Incluyen toda una serie de actitudes a propósito del cadáver, del ser del difunto, de los dolientes, de las gentes del linaje y del poblado. Se acostumbra a dividirlos esquemáticamente en tres momentos diacrónicos: los ritos de *separación*, que aseguran el doble corte vivos/difuntos, dolientes/poblado; los ri-

⁹ A los difuntos kotoko (Tchad) se los depositaba en otro tiempo, acurrucados, en una vasija de tierra cocida, cuyo fondo estaba cubierto de cenizas provenientes de los sacrificios; se cubría la vasija con otro recipiente sellado, en posición contraria al primero, cuello contra cuello. El sexo del difunto se indicaba en la jarra inferior: para las mujeres, se representaban los senos mediante dos protuberancias, y el sexo por una luna creciente. Tres protuberancias permitían reconocer el cadáver de un hombre. Por otra parte, las cifras mágicas son dos para representar a la mujer y tres para representar al hombre.

¹⁰ Tumbas de reyes, de jefes, con frecuencia enterrados en lugares especiales.

¹¹ Estatuillas funerarias, ataúdes de los antepasados (*fang* del Gabón), diversos relicarios (*ba-teke*, *ba-kota*). Entre los buma del Zaire, se elegía una bifurcación para las mujeres después del parto; y allí enterraban la placenta de los gemelos. Esta bifurcación (*mafuma*) simboliza la posición de parto. La tierra madre acogía de ese modo a los gemelos difuntos. Sobre una termitera, las mujeres hundían varitas a las que estaba adherida una cinta de tejido rojo. Allí serán plantados maníes, que cualquier pasante podrá cosechar. Para dejar indicado el lugar, a veces invadido por las malezas, se depositan bloques de termitera. Recordemos también el papel del árbol: en los mitos (el del *balanza* de los bambara en Malí, que fecundaba a las mujeres y las rejuvenecía y evitaba la muerte nutriéndolas con sangre humana); en los ritos (el tronco hueco de los baobabs servía de sepultura a los poetas-músicos-brujos serer en el Senegal).

¹² P. Erny, *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Payot, 1972, p. 230.

tos de *desarrollo del tiempo*, que coinciden con el periodo de transformación (cadáver en descomposición → esqueleto puro; manes → antepasados); los ritos de *reintegración*, en los que los muertos se reúnen con los antepasados mientras que los dolientes retornan a su vida normal.

1. *Sentido profundo de los ritos funerarios*

Se puede decir en cierto sentido que los funerales negro-africanos constituyen una verdadera renovación de la sociedad. Estamos en presencia de un drama que conmueve a los diversos actores, y del cual participa todo el linaje, el poblado entero, niños incluidos, cuando menos en el plano del "espectáculo", y que puede durar desde un día a una semana.

Entre los dogon de Malí, por ejemplo, se trata de reafirmar el fundamento de la etnia; de ratificar —como lo vio acertadamente M. Griaule— el arraigo de la sociedad en la continuidad del tiempo, en el tiempo del origen que no es abolido jamás. Es como si, a pesar de cierta despreocupación aparente, se reforzasen solemnemente los comportamientos prescritos (las relaciones fundamentales entre los individuos); se reiteraran, representándolos ritualmente, los hechos primordiales que justifican la existencia del grupo, a fin de mantenerlos y reforzarlos. La muerte de un individuo, y con mayor razón si se trata de una persona importante, se convierte en un pretexto para que la sociedad actual se autentique una vez más y acreciente su vigor, a fin de alcanzar mayor perduración.¹³

Si queremos entender el alcance profundo de los ritos funerarios, debemos considerar algunas ideas capitales.

Antes que nada, citemos la asombrosa concentración de personas, símbolo de la cohesión social, que provocan los funerales; siempre, claro está, que se trate de casos de buena muerte, y más particularmente de difuntos entrados en años, ricos y célebres. Es como si la sociedad

¹³ Habría que hablar también de lo que se llaman los "segundos funerales", especies de ceremonias de aniversario, que coinciden frecuentemente con el restablecimiento del Orden: fin de la descomposición (de ahí a veces la extracción del cráneo, símbolo de resistencia, de la pureza reencontrada y base eventual de un culto preciso); fin del duelo (los dolientes se reintegran a la colectividad); fin del vagabundeo (el difunto concluye su gran viaje y alcanza el estado de antepasado). La finalidad del rito es también tributarle un homenaje al muerto y servir de pretexto para que puedan encontrarse los miembros del clan (o del poblado). Recordemos que entre los bamileké del Camerún, cinco días después del fallecimiento se deben lavar las manos en una cocción donde se maceran tres plantas: la primera significa que hay que perdonar, la segunda renunciar a las decisiones de hacer el mal, la tercera desearle a todos la felicidad. Se trata de un símbolo de purificación-reconciliación.

quisiese probarse a sí misma que la desaparición del fallecido no altera grandemente su unidad comunitaria, y a la vez darles un duro mentís a las fuerzas disolventes de la muerte, mientras que el difunto comprueba, no sin satisfacción, el interés que el grupo le demuestra.

"En efecto, la sociedad comunica a los individuos que la componen su propio carácter de perennidad, puesto que se siente inmortal y quiere serlo, no puede creer normalmente que sus miembros, sobre todo los que la encarnan, aquéllos con los que ella se identifica, estén destinados a morir; su destrucción sólo puede ser el efecto de una maquinación siniestra."¹⁴

En segundo lugar, señalemos la acumulación de ritos cargados de símbolos emocionales en el momento en que es más vivo el dolor experimentado por los sobrevivientes y en las etapas críticas del devenir del difunto: funerales propiamente dichos y a veces ceremonias de fin del duelo o fiestas de aniversario. Lo que se llama (a menudo equivocadamente) "segundos funerales" tienen por objeto "propiciar el alma". Este rito consiste esencialmente en integrar el alma del difunto al conjunto de las almas de los antepasados, cuya fuerza vital está concentrada en el altar, o a "poner término a su vagabundeo". Hay aquí una analogía con los ritos de posesión:¹⁵ para éstos, la técnica consiste en pasar de la posesión padecida y anárquica (de ahí el exorcismo) a una posesión disciplinada, que se basa en un diálogo (de ahí el adocismo) tal como lo demuestran las técnicas del *Bori* de los hausa (Níger), del *Lup* de los serer y del *Ndop* de los wolof (Senegal).

Igualmente, en el caso del rito funerario, se sustituye el vagabundeo del alma (fuente de desorden y de peligro) por la determinación de un estatuto fijo, ritualmente codificado. La creencia en la virtud actuante del símbolo aparece aquí de modo manifiesto.

La frecuencia de las técnicas simbólicas para conjurar la tristeza y afirmar el desprecio por la muerte es un hecho capital. Se trata en este caso de evitar el carácter traumatizante de la muerte física en tanto que hecho individual. Se utilizan entonces múltiples procedi-

¹⁴ Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*. Année sociologique, X, 1905-1906, p. 124. Véase también en *Sociologie religieuse et folklore*, PUF, 1970, pp. 1-83.

¹⁵ Los malgaches tenían un rito muy interesante. El *tromba*, nacido en país *sakalava*, es un culto de posesión en el que la persona de los reyes o de los antepasados ilustres se reencarna en tal o cual miembro de la comunidad, con excepción de su propia familia, y por este medio transmite los oráculos, dicta remedios, amonesta a los contraventores y recibe las ofrendas de todos. Anima a este rito la necesidad de comunicarse con los antepasados y el cuidado de realizar mejor la vida terrestre, rito que no solamente ha sobrevivido a la desaparición de los reyes *sakalava*, sino que se ha expandido por todo Madagascar.

mientos, que en su mayoría tienen una función de *desplazamiento* de la muerte.¹⁶

Digamos que se ha observado de manera casi general que las ceremonias se hacen mucho más frecuentes durante el periodo en que la tristeza es más intensa; las gentes del linaje se reúnen para beber, comer, cantarle alabanzas al desaparecido, todo lo cual constituye una manera de prolongar su existencia aquí abajo. Se ofrecen entonces sacrificios para comprometer al alma del muerto "a pasar al mundo de los espíritus" (¿el inconsciente?) sin causar perturbaciones: es preciso que después de los últimos honores, el difunto, colmado de regalos, se resuelva a cumplir su destino *post mortem*.

Lo que impresiona en todo esto es el esfuerzo de presentificación real o simbólica del desaparecido.¹⁷ El muerto (especialmente entre los diola del Senegal) preside a veces sus propios funerales, revestido de sus más hermosos ropajes, sentado majestuosamente de un modo que da la impresión de que estuviera vivo todavía. ¿No hay que ver en esta costumbre un mecanismo de superación de la muerte? ¿un medio concebido por el grupo para contrarrestar la tristeza?

Otros comportamientos parecen tender al mismo fin. Es común, por ejemplo, especialmente entre los mosi del Alto Volta, que un pariente de la persona fallecida, con preferencia una mujer, se vista con los adornos del muerto, imite sus gestos, su manera de hablar,

¹⁶ Entre los dogon, se entierra al muerto envuelto con bandas, menos el índice derecho, que se lo deja libre para dar la impresión de que está vivo y para que señale al eventual responsable de su muerte.

¹⁷ Se encuentra una actitud parecida entre algunos malgaches. "Reubiquemos el cadáver en su ascendencia. El grupo de los descendientes se construye sobre la ficción de la presencia de los Antepasados que mediatizan todas las relaciones entre los padres. El cadáver se vuelve ese mediador personalizado, de modo que sólo se puede comprender lo que pasa refiriéndolo a la coherencia de esta presencia ficticia. Ella se construye sobre la negación de la ruptura introducida por la muerte, la negación de la separación de este miembro del grupo familiar con los suyos. Este rechazo de la ruptura introducida por la muerte produce la perpetuación de la condición de descendientes, la ficción que está en la base de la comunicación interna del linaje se construye en torno a esta condición común, en la cual se encuentran integrados vivos y muertos. Aparece entonces como un error hacer poseedores de la autoridad absoluta a los antepasados de los padres, pues tienen una posición de descendientes. Si ocupan un lugar privilegiado en la relación con la divinidad, verdadera dueña del poder, es en esta condición. En ella se conserva el lazo entre los vivos y los muertos; el linaje sólo puede existir por esta perpetuación más allá de la muerte del personaje del descendiente. El entierro tiene por objeto asegurar esta perpetuación. Se coloca al muerto en la situación de procreación de donde emerge el descendiente; a través de este nuevo nacimiento, su existencia se va a perpetuar y será de la misma naturaleza que la que tenía en su vida terrestre. Así, la muerte es superada a través de un nacimiento nuevo, y la condición de descendiente, que se conserva, permite la perpetuación del lazo entre los vivos y este muerto. Y así se hace posible la existencia misma del linaje." G. Althabe, *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Maspero, 1969, pp. 142-143.

sus defectos físicos, y lleve eventualmente su caña o su lanza; los hijos del difunto lo llamarán "padre", las esposas "marido". Los yoruba (Nigeria, Dahomey) conservan una práctica en la cual un hombre enmascarado simboliza al muerto, tranquiliza a los sobrevivientes sobre su nuevo estado y les promete una abundante progenitura.

Hay procedimientos simbólicos de negación o de incorporación, que protegen contra la extinción de la personalidad, pues la muerte, no lo olvidemos, se adhiere siempre al individuo. Esos ritos le permiten al grupo recobrar su unidad y su estabilidad, por un instante perturbadas.

Los cultos de las reliquias (la parte simboliza al todo) obedecen a esa misma finalidad, se trata frecuentemente, ya de objetos que pertenecieron al difunto, en especial las armas; ya de símbolos aptos para "provocar una presencia"; ya de osamentas, particularmente los cráneos, y en medida menor las tibias; de ahí el cuidado vigilante con que los ba-teke y los ba-tongo (Congo y Zaire) conservan "el cesto de los antepasados".

Asimismo las poblaciones del Gabón utilizan relicarios de corteza o de fibra (cajas de *byeri* de los fang, *ngondo* de los mitsogo del Gabón) las más grandes de las cuales quedan en la casa, mientras las más pequeñas pueden transportarse. También en las cabañas de reliquias (las *igondja* de los mpongwe del Gabón), se depositan los cráneos, a veces teñidos de rojo, sobre un lecho de gala, recubierto de esteras de rafia violeta oscuro; y se encuentran igualmente altares iniciáticos, especialmente los del bwiti, que guardan los cráneos de los antepasados.

Otra técnica emparentada con la presentificación de los muertos utiliza las máscaras. Estas aparecen pintadas generalmente de blanco,¹⁸

¹⁸ En efecto, el blanco es frecuentemente el color de los muertos y de la muerte. Por eso mismo, sirve para alejar a la muerte y por extensión a las desgracias; simboliza la muerte de la muerte. La costumbre de bañar a los recién nacidos, el tratamiento de las enfermedades y la conjuración de las desgracias—sobre todo en las ceremonias de rogativas durante las cuales se rocían los campos ya sembrados con agua de arcilla blanca, preparada por una sociedad de iniciados—hace pensar que esta materia (la arcilla blanca) posee una virtud curativa de propiedades extendidas. A menudo, en los ritos de iniciación, según informa Mveng, el blanco es el color de la primera fase, la de la lucha contra la muerte. Entre los bapende del Zaire, los maestros-iniciadores del rito *Mugongo* son literalmente blanqueados con "pemba". A los ojos del novicio tembloroso, ellos son la imagen viva de los espíritus de los antepasados. Recordemos también: que las viudas *ndiki* (Camerún del sur) se pintan las piernas de blanco; que los *fali* (Camerún norte) envuelven al cadáver (excepto los pies y las manos) con cintas de algodón blanco; que los dolientes *naudela* (norte de Togo) trazan en su frente una línea blanca, etc. Pero también puede ocurrir que los difuntos sean pintados de negro (*ba-songe*, *Olemba*, *ba-wuana*, *ba-pende*, del Zaire) o de rojo (*boma*, *ba-yaka* del Zaire), o que se los envuelva en un paño azul oscuro (*diola*).

color de los difuntos (por esto es que a los europeos¹⁹ y a los albinos se los considera a veces antepasados reencarnados); o bien adoptan una forma animal (la máscara de aspecto animal "no representa a un animal muerto[...] representa el antirrostro de un antepasado").²⁰ También pueden reproducir rasgos humanos, donde el parecido con el modelo no tiene ninguna importancia (al contrario, la sugestión simbólica predomina sobre el parecido fiel, por lo demás hipotético cuando se trata de un antepasado lejano). Más exactamente, la máscara tiene mayor potencia evocadora si el sacerdote o el artista le dan un nombre (poder de encantamiento del verbo), que si la lleva un danzante.

Todo africano "es plenamente consciente de que hay un ser humano debajo de su máscara. La mayoría de los espectadores hasta pueden reconocer su modo de andar, su complexión. Pero se cree posible hacer que el espíritu del muerto se encarne mientras dura la danza, poseyendo al bailarín enmascarado".²¹

A veces no se trata de máscaras, sino de estatuillas. Los mina del Togo y de Dohomey presentan a sus difuntos bajo la forma de figuritas de madera, a las que se viste y se baña, y se les ofrece de beber y de comer, como si se tratase de vivientes auténticos.

Por último, los ritos de conjuración de la tristeza adoptan a veces una forma inesperada, cuyo fin principal es el dotar de progenitura al muerto. Entre los nuer (Sudán), numerosos bantús y algunas poblaciones del Alto Volta y de Dahomey, si el difunto no tenía hijos, un miembro de su familia, con preferencia su hermano, copula con la viuda (casamiento fantasma), y los hijos que nazcan de esta unión pertenecerán efectivamente al difunto (*pater*, pero no progenitor); y ellos proseguirán la existencia de aquél aquí abajo y le darán seguridad en su vida futura. Lo mismo si la que muere es una mujer, su esposo tendrá relaciones sexuales con la hermana de la difunta; y los hijos que vengan al mundo tendrán a la muerta como madre (*mater*), mientras que la generadora real se limitará a su función de tía materna. En ningún caso se trata de un casamiento efectivo, como ocurre en el levirato y el sororato.

¹⁹ Un relato bien conocido en el Zaire relata cómo los primeros europeos fueron honrados con el nombre de héroes tribales recientemente desaparecidos. Además, el cadáver que queda en el agua se vuelve blanquecino: de ahí la asimilación frecuente del blanco europeo con un espíritu acuático, como entre los pigmeos. Entre los bangala del Zaire, el dios Ibanza vive en el agua. Por eso es bastante natural que lo imaginario local asocie a los blancos, que "han salido del agua", con ciertos atributos de la divinidad.

²⁰ J. Jahn, *Muntu*, Seuil, 1961, p. 194.

²¹ U. Beier, *The Egu cult in Nigeria*, Lagos, 1956.

En esta costumbre hay que ver, no sólo un medio de honrar al muerto, sino también y sobre todo un procedimiento para asegurarle descendientes que sacrificarán en su beneficio; de lo contrario, los riesgos de no poder convertirse en antepasado o de caer en el ciclo infernal de la muerte escatológica, serán muy grandes.

Podrían describirse otros procedimientos de defensa, especialmente los medios de comunicarse con los antepasados; pero nos llevaría demasiado lejos. En cualquier caso, parece que estas técnicas para dominar el dolor protegen eficazmente a la comunidad contra los síndromes melancólicos, lo que se comprueba por la rareza de los suicidios negro-africanos.²²

Son concebibles, pues, dos actitudes frente a la muerte. Antes que nada los llantos, siempre que obedezcan a cánones culturales muy precisos; no importa quién manifieste ostensiblemente su dolor y en qué forma lo haga; de ahí la existencia de las plañideras. "Más todavía que a los vivos, es al muerto a quien hay que engañar con lágrimas de cocodrilo y gritos de circunstancias. Así, el sexo fuerte se calla, sin miedo al moribundo, mientras que las hembras aterrizadas aúllan."²³

La otra técnica, ésta francamente simbólica, se dirige más bien a la muerte que al muerto. Consiste, especialmente entre los diola²⁴ en manifestar su desprecio más total hacia la muerte, o una indiferencia burlona: de ahí las acciones paródicas, los comportamientos burlescos, la indumentaria ridícula, los gritos jubilosos, los castañeteos de dedos, las congratulaciones obsequiosas, los múltiples chistes, los saltos en un pie, las piruetas, las mascaradas, todo en medio de un estrépito ensordecedor (tiros de fusil, tambores frenéticos, cantos). Sólo los parientes próximos permanecen inmóviles, solemnemente inexpresivos, mientras que las ancianas eximen al cadáver, con toda gravedad, de los agravios de las moscas. Es como si el africano fingiese no temerle a la muerte (anula sus desdichas de un modo simbólico, al no tomarlas en serio), pero desconfía del muerto, cuya alma

²² L. V. Thomas, "L'ethnologue devant la mort", en *Mort naturelle et mort violente. Suicide et sacrifice*, op. cit., 1972, pp. 157-185.

El recurrir a los antepasados sigue estando presente en las técnicas de curación de hoy. "La presencia viva del espíritu de los antepasados, al legitimar la ciencia de los psicoterapeutas modernos o tradicionales y su poder, les confiere esta humildad de que tienen necesidad los impulsos inhibidos del enfermo para mostrarse, llegado el gran día de las confesiones." M. Makang Ma Mbog, "Confiance et résistances dans le traitement des malades en psychopathologie africaine", en *Psychopathologie africaine*, VIII, 3, Dakar, 1972, p. 424.

²³ R. Jaulin, *La mort sara*, Plon, 1967, p. 26.

²⁴ L. V. Thomas, *Les Diola*, 2 t., Ifan, Dakar, 1958. Véase también "Introduction a l'ethnothanatologie", en *Ethno-psychologie*, I, marzo de 1972, pp. 103-123.

ronda por el poblado en los primeros días posteriores al fallecimiento. De ahí los cuidados que se le consagran al cadáver (arreglo personal, vestimentas o cintas, taparrabos numerosos, alimentos), y la presentación de ofrendas y llantos. Y como las mujeres y los niños, por ser más frágiles, corren mayor peligro, son los adultos iniciados los que cavan la tumba, confeccionan el ataúd, transportan el cadáver al cementerio. A las mujeres sólo les corresponde llorar; y a los niños mirar.²⁵

Una vez más debemos mencionar el lugar privilegiado que se le reserva a las prácticas simbólicas. En efecto, el símbolo no sólo anima, en el sentido más preciso del término, sino que también tiene el poder de sugerir las verdades que conciernen directamente al grupo, haciendo efectiva la unión con todo lo que éste significa. Los ejemplos abundan. En el país dogon, las mujeres extienden los brazos al aire para indicar su tristeza, y raspan el suelo golpeándolo con una calabaza abierta para expresar lo absurdo y el desorden de la muerte. Se representan combates que recuerdan las luchas de antaño, pero que sugieren ante todo el combate incesante de la vida contra la muerte. Cuando el cadáver, envuelto en una manta (que es a su vez una verdadera suma de símbolos) es puesto en su lugar, traza meandros que reproducen los esquemas explicativos del genio *Nommo* (verbo) y los trayectos dubitativos o tortuosos del alma que deberá encaminarse a *Manga* (el Paraíso). Y es que la simbólica encierra un cierto poder; como lo prueba su etimología, es un modo de aproximación, un lazo justificativo o explicativo.

RITOS DE DUELO Y MUERTE SIMBÓLICA

El álgebra ritual del duelo: ritos bantús. Con mucha profundidad E. Ortigues se ha dedicado, en un texto inédito,²⁶ al estudio estructural de los ritos mortuorios bantú. Reproduciremos solamente lo esencial de esos trabajos.

Nos dice antes que nada que la forma general de estos ritos giran en torno a una oposición central; la clase de los vivos y la clase de los muertos (o más exactamente, el tiempo de los vivos y el tiempo de los muertos). Luego hace el inventario de otras elecciones de valores concretos utilizados por el rito. Así vemos que estas elecciones se expresan mediante una serie de prohibiciones o de tabúes que atañen a

²⁵ Se trata solamente de los parientes próximos del difunto. Las mujeres y los niños del poblado participan efectivamente en los cantos y danzas.

²⁶ Ortigues, *La notion d'inconscient et la pensée moderne*, mimeografiado inédito, Dakar, 1962.

todos los registros de la vida: la alimentación, la unión de los sexos, la agricultura, la cría de animales, la vivienda y hasta la utilización de nombres (vocabulario). Este inventario interesa, por consiguiente, a todos los dominios de la vida colectiva, y nos lleva a delinear un cierto estilo de sensibilidad y de comportamiento. Concluido este inventario, consideremos la doble transformación, el doble pasaje de la entrada en el duelo y de la salida del duelo. Lo que confiere unidad a este ritual lo que permanece constante en el transcurso de la operación, es el hecho de que la familia tribal está considerada como un todo inmutable, eterno, inmortal, continuo. El individuo nace y muere, pero la familia tribal no muere; se identifica con la vida. Esta familia inmortal tiene necesidad de integrar la continuidad de las generaciones para afirmar su permanencia.

El problema que se le plantea es por lo tanto el siguiente: dado que la muerte acaba de infligirle una pérdida, es decir introducir en el sistema un signo negativo ("−"), ¿qué transformaciones habrá que efectuar para que al cabo podamos recuperar un signo de más ("+"), una ganancia positiva de vida? La solución es la siguiente. La muerte introdujo un signo negativo; pero como en el interior del sistema todos los términos son solidarios, no es posible modificar a uno sin que el cambio repercuta sobre todos los demás. Se empezará entonces por generalizar el signo negativo gracias a una serie de prohibiciones que afectan al total de los registros: vocabulario (nombre del muerto), alimento, sexo, trabajos agrícolas, cría de animales, vivienda (se desocupa la cabaña). Pero al generalizar la negación en el plano real, la muerte afectará a todo el grupo.

De ahí una segunda operación destinada a invertir el movimiento. ¿Cuál va a ser el punto de partida de esta nueva serie? En el momento de la muerte, se sustituye el fuego doméstico por un fuego ritual: fuego D/fuego R. Es una metáfora de grado cero, el fuego es traspuesto del plano real al simbólico. Pero, como dicen los lingüistas, el grado cero es el que cuestiona a la totalidad del sistema. Este fuego ritual va a durar por lo tanto los siete días del duelo. La salida del duelo va a consistir en generalizar la operación de sustitución alimentos de base (leche, harina, frijoles)/color blanco (kaolín). Por eso, salir del duelo se llama "blanquear", se blanquea los hombres, las tropas de animales, el agua lustral para purificar la choza; se bebe la leche ritual, se come en común, se realiza el acto sexual, se vuelven a introducir a los toros en la tropa, etcétera.

En suma, el valor negativo que se había generalizado en el plano real se transforma, en el plano simbólico, en valor positivo para la revitalización de todos los sectores: alimenticio, sexual, agrícola, de

cría de animales, de habitación, etc. Mediante esta especie de álgebra ritual, la familia considerada como un todo alcanza simbólicamente su perennidad de vida.

Sin embargo, el ritual del duelo llega únicamente a *desplazar* la contradicción; la muerte no ha sido suprimida en el plano real, sino sólo negada en el plano simbólico. Para que la operación funcione, ha habido que pagar un cierto precio, ha sido necesario admitir implícitamente que la verdadera realidad de la vida no es individual, sino colectiva. Lógicamente, esto equivale a decir que la sociedad tribal está considerada como una especie viviente análoga a las especies animales, donde un individuo es siempre sustituible por otro. Si nuestro razonamiento es exacto, debemos encontrar en la sociedad en cuestión el reconocimiento de este postulado. Sería fácil demostrarlo en el detalle del ritual: paralelismo constante entre los hombres y los ganados, fuente de riqueza y prestigio. Basta con atenerse a un solo hecho absolutamente claro, el rey de esta etnia está considerado como el "Señor Vaquero" universal, Señor de la vida. Pero este rey tiene un doble, un Toro real y viviente que está encargado de reinar con él. Cuando el rey se va a la guerra, por ejemplo, lo reemplaza el Toro. Tenemos aquí un caso típico de desdoblamiento de la representación. Este desdoblamiento es el que bloquea todo el sistema, el que lo encierra en un desdoblamiento imaginario que se repetirá indefinidamente.

Muerte y renacimiento en el ritual iniciático (muerte simbólica). Toda iniciación implica necesariamente que se le dé muerte simbólica al postulante, y después se lo haga renacer. A la muerte física individual, la iniciación opone la muerte representada, seguida de un renacimiento actualizado por el grupo y para él, por la vía de la repetición simbólica.²⁷

Antes de examinar de más cerca la técnica simbólica que se vincula con las cuestiones de la muerte, importa insistir en las diferencias fácticas e intencionales que separan a la iniciación y a la muerte física.

Antes que nada, la iniciación es un acto de la colectividad, que toma conciencia de sí misma y refuerza su vitalidad; es un decreto humano, es el orden. La muerte física, por el contrario, sólo puede ser una venganza de los dioses, salvo que sea el resultado de los maleficios de un brujo, incluso de un mago o del comportamiento delictivo de la víctima. Por ello es percibida como una anomia, como un

²⁷ En un plano bastante próximo, véase J. Lemoini, "Initiation du mort", *L'homme*, julio-septiembre de 1972, pp. 84-110 (se trata de los meo vietnamitas).

desorden, o un accidente, y esto se incorpora tan íntimamente a su carácter universal que se corre el riesgo de que se lo olvide.

En segundo lugar, la iniciación se emparenta con el símbolo. No sólo no conduce a una muerte efectiva —sólo ofrece un simulacro representado ritualmente—, sino que, además, el contacto con lo numinoso que provoca, lejos de producir el asalto furioso de las fuerzas impuras, se vuelve una promoción de la que se benefician antes que nada los iniciados, y luego la colectividad entera. De la muerte representada a la muerte trascendida, hay varios caminos posibles. Indiquemos brevemente los principales.

Los símbolos de la muerte representada. Se nos ofrecen aquí diversas conductas expresivas, que tienen por finalidad evocar el estado de muerte: catalepsia, rigidez cadavérica provocada por la absorción de "medicamentos", a veces olores nauseabundos del cadáver que se pudre, obtenidos por óleos y ungüentos diversos, etc., de tal modo que el símbolo primario se reduce a un realismo sin equívocos.²⁸ La separación, las interdicciones (prohibición de llamar al postulante por su nombre), el empleo de un lenguaje especial, las medidas vejatorias y las diversas pruebas por las que hay que pasar sin chistar (matar a la persona anterior, comenzar a destruir el cuerpo, lo que implica dolor), caracterizan también modos más sutiles de expresar la muerte.

Los símbolos mixtos (muerte + renacimiento). La reclusión, por ejemplo, tiempo previsto para la expiación y el rejuvenecimiento del neófito, recuerda a la vez la vida del cadáver en la tumba y la espera del feto en el seno de su madre. La sombra de la selva, la cabaña oscura, el subterráneo, la gruta (símbolo frecuente de la matriz) expresan fantasías bien conocidas. El iniciado que, al igual que el feto, cierra el puño, se pliega sobre las rodillas, mientras un velo le cubre la cabeza; o la joven vanda (Transvaal), que mantiene la posición fetal, muda, inmóvil, con los brazos cruzados sobre el pecho, en cuclillas bajo una manta (la placenta), o sumergida en un agujero con agua (las aguas del útero), constituyen también significaciones nada equívocas.

Las conductas de devoración: el iniciado es "tragado" por un monstruo simbolizado por un rombo, una tienda y un hombre disfrazado que lo deglute y lo devuelve adulto. Así, en el ritual *Son-si* ("panteón de la muerte"), el adolescente ewondo (Camerún) debe atravesar, desnudo y arrastrándose, un subterráneo en tinieblas, misterioso, una especie de estrecho y largo tubo erizado de espinas, con algunas escasas aberturas que le permiten al iniciador golpear o ha-

²⁸ La película *Vaudou* de J. L. Magneron, a pesar de sus errores manifiestos y de un espíritu discutible, ha dado en este punto imágenes muy sugestivas.

cer escuchar ruidos lúgubres, tal es el precio que hay que pagar para renacer a la vida verdadera: "Penetrar en el vientre del monstruo —o ser simbólicamente 'enterrado', o encerrado en la cabaña iniciática— equivale a una regresión a lo indistinto primordial, a la noche cósmica. Salir del vientre o de la cabaña tenebrosa, o de la 'tumba' iniciática, equivale a una cosmogonía. La muerte iniciática reitera el retorno ejemplar al Caos, de manera de hacer posible la repetición de la cosmogonía?, y preparar el nuevo nacimiento."²⁹

Los símbolos del renacimiento (muerte trascendida). Citemos antes que nada la desnudez. Al entrar en el recinto sagrado, los neófitos abandonan sus vestiduras; quedan desnudos, como los niños que acaban de nacer, pero también como los primeros hombres en el "nacimiento de la humanidad".³⁰ "Mediante las vestiduras de hojas y de fibras que se colocan en seguida, reproducen otro estadio de la evolución de la cultura primitiva, significando con ello que son hijos del mundo salvaje, de la selva, por lo tanto del otro mundo."³¹

R. Jaulin ve en la piel de cabrito, vestimenta tradicional de los sara (Tchad), que se usa también durante el *Yondo* (iniciación), una prueba de la voluntad de inadaptación de éstos al contexto moderno. Además, el nacimiento ritual no es individual. "Nacidos colectivamente, los neófitos son todos hermanos gemelos; salidos al mismo tiempo de las entrañas de la tierra ancestral, ya no son los hijos de una pareja, sino del grupo clánico o étnico entero. La desnudez simboliza la fraternidad que liga de ahora en adelante a todos los que pertenecen a una misma clase de edad; indica que ya no puede haber secretos entre ellos, ninguna vergüenza, que nada los separe y que están dispuestos a exponerse y entregarse sin ninguna resistencia a la influencia de sus compañeros, al renunciar entre ellos a esta barrera, a esta protección física y social que constituye el vestido. La desnudez evoca también los baños y las purificaciones a los que fueron sometidos regularmente durante su periodo preparatorio. Representa a la vez la asexualidad, la inocencia del niño, y la vida sexual a la que introduce la madurez social."³²

Por último, en el momento de volver a salir, y luego de haber

²⁹ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965, p. 166. Véase también G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, 1969, pp. 129-134.

³⁰ "Estar desnudo es estar sin hablar", declaraba Ogotemméli a Griaule (*Dieu d'eau*, 2a. ed. Fayard, 1966, p. 77). "El paño se ciñe bien[...] para que no se vea el sexo de la mujer. Pero a todos les da ganas de ver lo que hay debajo. Y ello debido a la palabra que el *nommo* ha puesto en el tejido. Esta palabra es el secreto de cada mujer."

³¹ Veremos que la desnudez puede ser también simbolizar el duelo. P. Erny, *op. cit.*, 1972, página 238.

³² P. Erny, *ibid.*, p. 238.

recibido un baño lustral, los iniciados se visten con nuevos atavíos, expresión de la pureza reencontrada y a la vez de la victoria de la vida sobre la muerte. Puede ocurrir que su reaparición sea considerada una reencarnación, ya que el neófito ha adoptado el nombre de un antepasado eminente.

En ciertos casos, el sentido de los comportamientos francamente realistas no deja ninguna duda.³³ Acurrucado entre las muslos de su madre, el iniciado lanza vagidos como un niño que acaba de nacer; y luego hace como que succiona del pecho materno. Con frecuencia simula no reconocer a los miembros de su familia, y haber perdido por completo los conocimientos adquiridos;³⁴ y es así que vuelve a aprender todo lo que ya sabía (aprendizaje simbólico): lenguaje, técnicas, medios de satisfacer sus necesidades elementales. Hasta se le otorga un nombre nuevo, símbolo directo de su nueva personalidad. Aquí encontramos toda la importancia que reviste la regresión al estadio infantil, y el significado simbólico que ello encierra (niño = nacimiento, pureza; pero también, como entre los bambara, la muerte).

Durante la iniciación, escribe P. Verger, el novicio es sumido en un estado de embotamiento, de atonía mental; su espíritu parece vacío de todo recuerdo, ha olvidado todo. En el transcurso de las ceremonias, cuando el Dios ha abandonado con el trance el cuerpo del iniciado, éste se comporta como un niño de corta edad, ríe de cualquier cosa, se expresa en términos infantiles, pasa de estados de alegría pueril a periodos de resignación enfurruñada. A veces, aunque este caso es muy raro, cuando regresan al poblado los iniciados, teóricamente muertos y enterrados en el bosque sagrado, se les considera como aparecidos; lo que no deja de provocar un pánico semificticio, semirreal.

Temática simbólica

A partir de los ejemplos descritos y de los dominios que hemos inventariado (concepciones de la muerte, principales ritos, símbolos

³³ Por ejemplo, entre los kikuyu de Kenya, una mujer de la familia del iniciado —con preferencia su madre— simula el parto. Con una tripa de cordero se ata a su hijo, que está acostado en posición fetal entre sus piernas. La madre gime como si estuviera dando a luz; después, una vez expulsado el hijo, es éste quien comienza a imitar los llantos del recién nacido, mientras se rompe el cordón umbilical. La cabaña donde los iniciados permanecieron durante la fase de retiro, se demuele entonces, se quema o se entierra, al igual que la placenta: hay en ello un símbolo de ruptura con el pasado. Véase J. Kenyatta, *Au pied du Mont Kenya*, Maspero, 1960.

³⁴ Los iniciados lobi del Alto Volta, después de haberse lavado en el agua del río, y luego de cubrirse de cieno y ser devorados simbólicamente por la "bestia mítica", vuelven a entrar al poblado con la cabeza rasurada y hablando una lengua secreta.

primarios francamente realistas, símbolos actuantes, en la mayoría de los casos revestidos de carga emocional, el símbolo se vincula siempre con los valores), es legítimo mencionar algunos temas particularmente importantes: impureza, desorden, sexualidad, violencia, recuperación, detrás de los cuales se perfila un tema único, la creencia en la (necesaria) victoria de la Vida sobre la Muerte.

1. *El desorden*

¿La muerte no aparece como la forma más dramática del desorden? ¿la que ataca no importa a quién, ni dónde ni cuándo? ¿la que destruye la unidad del grupo y separa a los que se aman? ¿la que pone un término a lo que hay de más precioso, la Vida? Ciertamente, el desorden de la muerte sería escandaloso si no aportara algún beneficio: renovar a los vivos,³⁵ aumentar el número de antepasados protectores. Y puesto que el mal existe, *hic et nunc*, hay que fundarlo metafísica o míticamente (lo que viene a ser lo mismo), y por lo tanto justificarlo, generalizándolo. Aceptarlo o expresarlo, ¿no es ya superarlo un poco? Lo cierto es que el desorden ontológico que representa la muerte, se traduce por un desarreglo social (separación, dolor y duelo), sugerido por el sorprendente y sistemático desorden que caracteriza a los funerales, o por la anomia generalizada que se instala por un tiempo después de la muerte de un rey.

Insistamos en este punto, junto al *desorden de expresión* (o de confirmación) que alude a la fuerza desorganizadora de la muerte, se sitúa el *desorden de superación*, o al menos de recuperación. En efecto, el desorden de la muerte sería irremediablemente pernicioso si el grupo no propusiera alguna salida. A fin de que la muerte pierda su fuerza destructiva, se presentan diversas posibilidades en que el símbolo encuentra su eficacia. Es lo que se podría llamar la *teatralidad simbólica*.

La burla. Ya hemos mencionado este procedimiento. Muy a menudo, durante los funerales, se remeda a la muerte ritualmente: comportamientos aberrantes, conductas bromistas u obscenas, disfraces ridículos,³⁶ conversaciones incoherentes. La intensidad dramática de tales actitudes cumple una función catártica innegable.

³⁵ Esto puede hacerse de diversas maneras. Por *sustitución*: es el tema de la sucesión de las generaciones. Por *reencarnación*: el difunto puede renacer, en efecto —según reglas que no podemos explicar aquí—, en su nieto o nieta, ya sea total o parcialmente, ontológica o simbólicamente. Por *reorganización*: los elementos constitutivos de la persona después de la separación que es la muerte, son susceptibles de agregarse de otro modo y participar así de varias nuevas entidades personificadas.

³⁶ Algunas poblaciones malgaches (norte de Tamatave), durante los funerales, llaman a un

Un caso particular del escarnio a la muerte podría ser la desnudez. Las mujeres bakoni (Zaire), cuando están de duelo, sólo llevan un elemento de hojas que les cubre el sexo. Para los buma (Zaire), desvestirse en público puede tener tres sentidos: estar de duelo, haberse vuelto loco o, en el caso de una mujer, insultar a un hombre.³⁷ La aproximación de estas significaciones está cargada de sentido y no es sorprendente que el desorden adopte aquí la forma de una regresión manifiesta (desnudez de recién nacido, o del hombre en el nacimiento de la humanidad).

La inversión. Hacer las cosas al revés o hacia atrás, o con la mano izquierda, constituye un rasgo característico de los ritos funerarios. Estas usuales reversiones ceremoniales adoptan aspectos diversos. Los cargados de ataúdes zulúes (África del Sur) entran en la choza caminando hacia atrás. A la muerte de un nandi (Kenya, Tanzania), su hijo mayor lleva sus ropas al revés, actitud que se encuentra también entre los kikuyu y los masai (Kenya). Cuando enviuda un susu (Guinea), se pone su gorro hacia arriba; mientras que el hombre y la mujer baroga visten las ropas del sexo opuesto. Entre los bambara (Mali), el gesto de ablución en los funerales se hace con la mano izquierda, y al difunto se lo ha vestido al revés (los bolsillos hacia atrás, el cordón del pantalón anudado a la espalda), a fin de que parezca totalmente que con la muerte todo ha cambiado de sentido.³⁸ Por una razón idéntica, los barotse vuelcan su piragua funera-

buñón (*bakeza*). Éste se disfrazaba de fantasma, de animal (se viste y se cubre con pieles de vaca), danza, ríe, llora, mima y relata la vida del difunto, bromea con él, lo invita a despertar, pues "duerme desde hace mucho tiempo", y a comer carne. Hace todo esto agitando una especie de castañuelas de bambú. En sus cantos, hace una descripción imaginaria del sexo del difunto (hombre o mujer). En ningún momento deja de comer, y sólo se detiene para fustigar a los concurrentes si no lloran o rien. Se conjugan aquí el sexo, el alimento, la presentificación del difunto, el escarnio de la muerte. Véase. F. Fanony, *Fasina. Tradition religieuse et changement social dans une communauté villageoise malgache*, tesis del 3er. ciclo, Paris-Sorbona, 1974.

³⁷ Una mujer de duelo se viste con cuerdas (*onay-mindjindje*) y hojas (*onay-misim begba*). Lleva únicamente un taparrabo (*mundjina*). El aspecto de una mujer de duelo no tiene nada de erótico. A los ojos de los buma, las cuerdas y las hojas no cuentan como vestimenta. Dicen que esta persona se ha convertido en un animal salvaje (*mu: nsir*). Hojas y cuerdas (nervaduras de lianas) son el signo de su transformación en naturaleza. La mujer rueda por tierra para tratar de unirse a ésta. Si está de pie, se arroja polvo sobre la espalda. El insulto que una mujer que disputa con un hombre le hace a éste desnudándose delante de él, está considerado como grave. En los hechos, la sola amenaza de este gesto extremo basta para que el hombre aludido se escape antes de que la amenaza se realice (M. Hohegger, *Normes et pratiques sociales chez les Buma*, tesis de doctorado, París, 1973, p. 173).

³⁸ Véase M. D. W. Jeffreys, *Funeral Inversions in Africa*, Arch. f. Volkerkunde, 4, 1949, pp. 29-37. Se encuentran prácticas semejantes en los Estados Unidos, donde las vestimentas y los calzados que se venden para muertos se colocan o se abotonan al revés (véase Crapouillot, 69,

ria, del mismo modo que los egipcios desarreglan sus muebles. Asimismo, para subrayar lo arbitrario de la muerte, numerosas poblaciones de Dahomey efectúan sus danzas funerarias en sentido inverso a las danzas habituales. Por último, no olvidemos que los rituales de inversión de papeles (el esclavo se convierte en rey, el hombre obedece a la mujer), con liberación anómica de los impulsos, rechazo de los controles sociales, supresión de las reglas y suspensión del tiempo, aparecen durante los interregnos entre los reyes de África occidental y central.³⁹

junio-julio de 1966, p. 57 y ss.). La inversión puede subrayar también la ambigüedad de algunos personajes. "Cuando muere el Hogon (sacerdote) y se celebra su *dama* (levantamiento del duelo), se produce una especie de inversión de los papeles entre los sexos. Se dice que ese día las mujeres son consideradas hombres y los hombres mujeres. Al no regir ninguna prohibición, las mujeres jóvenes y las viejas de los poblados de los dos Ogol y de Barou, ejecutan una curiosa parodia de danzas enmascaradas, de las que los hombres son espectadores divertidos. Por no poder usar las verdaderas máscaras, ellas se conforman con imitarlas por medio de accesorios improvisados. Así, dos varas sostenidas por trapo alrededor de la cabeza simulan los cuernos de un antilope o las orejas de una libre. Un largo tallo de mijo es el *sirige*, casa en varios planos. La máscara 'jovencita' es evocada por su peinado (cabellos con trenzas adornados de perlas) y un hermoso paño. El ladrón ritual *yo-na* lleva un trapo azul alrededor de la cabeza, un bastón y un sable tomados a los hombres. Para figurar al *jobi* ('muchacho penit'), un paño desgarrado por la mitad (que se coserá en seguida, según precisa el informante) se mete por la cabeza como una túnica de joven y la mujer que hace la imitación se monta sobre un bastón como si fuera un caballo, etc[...]. La interpretación que se da es la siguiente: no puede haber máscaras en los funerales del Hogon; por un lado, porque se considera que él sigue estando vivo, y por el otro debido a su feminidad, que es la de la Tierra. Los simulacros que cumplen las mujeres, en relación con la 'alianza catártica' con el difunto, son necesarios para recordar que era a la vez hombre (antes de su entronización) y mujer. El Hogon tiene la ambigüedad de la mujer y de la tierra: es a la vez pura como la tierra cultivada y la madre fecunda, impura como el campo estéril y la mujer menstruada. El hecho de que sea a su muerte cuando las mujeres tienen el derecho a burlarse de las máscaras y también, a través de ellas, de la muerte, nos parece significativo" (G. Catame-Griaule, *Ethnologie et langage, La parole chez les Dogon*, Gallimard, 1965, pp. 299-300).

³⁹ Cuando muere un rey, se produce un desorden sistemático e institucionalizado, con alteración de las jerarquías y retorno al caos primitivo, desorden que cesa recién al finalizar el interregno. Se subraya así cómo la muerte del jefe introduce la del reino, y ello hace posible una liberación catártica de los impulsos (función de equilibrio), lo que le permite al grupo revitalizarse. Se trata en este caso, por supuesto, de un desorden perfectamente controlado. J. Goody subraya que entre los gonjas (norte de Gambia), cuando muere el jefe, el mercado de Salaga (centro comercial muy importante) "se convierte en un verdadero manicomio. Lo invaden turbas de jóvenes, que revuelven los escaparates de los mercaderes y roban sus productos. Durante tres días el desorden continúa, demostrando de manera dramática las consecuencias de la ausencia prolongada del rey y del reinado[...]. lo que también permite que se exprese públicamente el resentimiento inevitable que la autoridad ha provocado entre los que quedaron excluidos de los puestos de responsabilidad" (*The Over Kingdom of Gambia*, p. 179). J. Lombard recuerda que en el antiguo reino de Dahomey, el interregno era siempre marcado por varios días de anarquía salvaje. Las mujeres del rey se mataban entre sí para acompañar a su marido a la tumba; los sujetos ordinarios eran libres de entregarse a todos los delitos imagina-

La determinación voluntaria. Para luchar contra lo aleatorio de la muerte, y la ignorancia del tiempo y lugar donde nos sorprende, el Maestro de la Lanza entre los dinka (Sudán) pide que se ponga fin a sus días. El rito que preside a esta muerte se funda en la idea de que la vida de un Maestro de la Lanza no debe disiparse con el último suspiro, y que se debe conservar la vida en su cuerpo con el fin de que su espíritu se transmita a su sucesor, en bien de la comunidad.⁴⁰

El suicidio místico de regeneración que se encuentra entre los ancianos diola, que desean ir a reencontrar a sus antepasados, eventualmente a reencarnarse, es decir a retomar un lugar en el circuito cósmico/vital, no tiene otra finalidad que ésta.

En los dos casos no se trata de ignorar el orden sino de impedirlo, o mejor aún de negarle todo sentido, ya que un desorden previsto o dominado simbólicamente deja de ser vivido o pensado como tal.

2. *La impureza (suciedad y locura)*

Una de las formas más graves del desorden es la impureza, y la muerte-desorden conduce necesariamente a ella. No solamente el cadáver es impuro, sino también los objetos que pertenecieron al difunto (a veces se los quema) y las personas que lo han tocado de cerca (de ahí los ritos de duelo). Sólo el final de la descomposición y la aparición del esqueleto pondrán término a esta acumulación de suciedades. Por su parte los dolientes no podrán reemprender una vida normal hasta después de haber pasado por una prueba de penitencia acompañada de purificaciones.

Para vencer a la muerte (o a la locura), se pueden utilizar diversas técnicas simbólicas; especialmente desplazar la impureza o asumirla. Algunos procedimientos de *eliminación/desplazamiento* pueden llamar la atención. Entre los tonga del África del Sur, la viuda busca seducir en la selva a un hombre; pero trata de escapar violentamente al abrazo antes de que se produzca la eyaculación: entonces será su pareja insatisfecha la que desde ese momento llevará consigo la impureza de la muerte. Si en cambio "el hombre se retira después de la emisión de su semen, dejará depositada en la mujer y rechazará fuera de sí la mancha que su sexo contrajo al contacto del mucus contaminado de la viuda".⁴¹

bles (incluso crímenes graves), sin la menor intervención de la ley. Sólo el ascenso del nuevo rey ponía término a este desorden —prueba manifiesta de que el Estado tenía necesidad de un rey (*The Kingdom of Dahomey*, p. 70, en D. Forde, P. M. Kaberry, *West African Kingdom in the nineteenth century*, Oxford Univ. Press, 1967).

⁴⁰ M. Douglas, *De la Souillure*, Maspero, 1971, p. 188.

⁴¹ R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, 1970, p. 187.

Con el fin de *asumir la impureza*, los nyakusa (Malawi) observan una costumbre curiosa. Para ellos, suciedad significa cieno, charcas, excremento. "Cuando los locos comen la suciedad, es como la suciedad de la muerte, sus excrementos son el cadáver [...] Los muertos, si no son separados de los vivos, los ensucian." Todo aquí está pensado para evitar la contaminación (suciedad, contacto con la mujer durante la menstruación). Y sin embargo, en el duelo ritual, ellos arrojan basuras sobre las plañideras: "Las basuras son las basuras de la muerte: es la suciedad. Que venga la muerte ahora. Que no venga más tarde, para que jamás nos volvamos locos." O también: "Te hemos dado todo, hemos comido la suciedad arrojada al fuego. Pues quien se vuelve loco come la suciedad, los excrementos."⁴² El desorden y la impureza caracterizan el pensamiento negro-africano de la muerte. El ritual nyakusa que consiste en aceptar voluntariamente la corrupción del cadáver, permite a los que lo siguen, no evitar la muerte, sino escaparle a la locura. O si se prefiere, al no rechazar los símbolos de la muerte, logran sustraerse a sus afectos más nefastos. "Al abrazar voluntariamente los símbolos de la muerte, ellos toman medidas profilácticas contra sus efectos. La representación ritual de la muerte los protege, no de la muerte, pero sí de la locura. En otras ocasiones, evitan los excrementos y la suciedad; no hacerlo sería a sus ojos locura. Pero frente a la muerte renuncian a todo esto y llegan a afirmar que, como los locos, ellos han comido suciedad, y esto con el objeto de conservar la razón. Se volverían locos si descuidaran este ritual, que consiste en aceptar voluntariamente la corrupción del cuerpo; pero si cumplen este ritual, se conservan sanos de espíritu."⁴³

En todo caso, *el cadáver en descomposición puede llegar a ser un medio para el rito iniciático*.⁴⁴ Tal lo que ocurre con los pigmeos, estudiados por Trilles. "Se ata un cadáver humano [...] contra el aprendiz de brujo, pecho a pecho, cabeza a cabeza, boca a boca, y los dos cuerpos son descendidos con precaución hasta el fondo de una fosa recubierta en seguida de ramajes. Durante tres días enteros el ncófito deberá quedar en esta posición; a veces ocurre que se vuelve loco antes de que venza el plazo. Después debe cumplir tres días de pruebas, durante los cuales, ahora en su cabaña, pero siempre atado al cadá-

⁴² M. Wilson, *Rituals and Kinship among the Nyakusa*, Londres, 1957, p. 53.

⁴³ M. Douglas, *De la Souillure*, op. cit., pp. 188-189.

⁴⁴ A veces sólo se podía tener acceso a una sociedad secreta con la condición de entregar un cierto número de cabezas cortadas; el cráneo tiene así, por lo tanto, un papel iniciático (caso de los Salampasu del Kasai en Zaire, se utilizaba una máscara especial para celebrar esta promoción, el *Sabuibuku*).

ver que ha empezado a pudrirse, [sólo puede comer y beber sirviéndose de la mano del muerto! [...] Por fin, con el cuchillo de las iniciaciones, le corta la mano al cadáver y ejecuta con ella una nueva danza. Esta mano se pone a secar en seguida, y el iniciado se servirá de ella para ciertas operaciones mágicas."⁴⁵

3. Muerte, alimento, sexualidad

Puesto que la vida no puede concebirse sin el alimento que la mantiene, y sin la sexualidad que es simultáneamente su fuente y expresión por excelencia,⁴⁶ el hombre no podía dejar de evocar a propósito de la muerte las categorías del alimento y del sexo. Lo que en varios sentidos constituye un medio simbólico de trascenderla.

Vida, muerte y alimento. Vida, muerte y alimento se ligán estrechamente y de maneras diversas. De hecho se muere por inanición, por falta de fuerza y de alimento, o si el brujo devora el alma (canibalismo imaginario).

Recordemos que los ritos funerarios, con sus sacrificios, suministran ante todo los recursos necesarios para que los difuntos puedan superar las pruebas que les esperan. Por otra parte, todo sacrificio sangriento termina siempre en una comida comunitaria. La ingestión en común de la carne de la víctima, no sólo aumenta la fuerza vital del fiel, sino que sella simbólicamente la unidad del grupo de participantes. De ahí también el hábito de abandonar en la tumba una reserva de alimento: las etnias pastoriles, como ya dijimos, entierran a veces junto al cadáver un feto de vacuno, que engendrará al animal necesario para la subsistencia del difunto.

La necrofagia tiene también por finalidad la asimilación simbólica de las fuerzas vivas que animaban al cadáver antes de su muerte y que residían más especialmente en el hígado, el corazón y la caja craneana.⁴⁷ También se ha afirmado que el templo *banti* de los fang

⁴⁵ R. P. Trilles, *L'âme des Pygmées d'Afrique*, Ed. du Cerf, Paris. En una perspectiva ligeramente diferente, citemos el caso de las víndas kirdi, del norte de Camerún, que deben dormir durante muchas noches en la cabaña que guarda el cadáver de su marido, con las piernas separadas, tendido sobre una estera que se deposita sobre el enrejado de cañas donde se encuentra el difunto; y se reviste su vagina de un líquido mágico a base de aceite.

⁴⁶ De aquí proviene el papel privilegiado de la mujer/madre, donadora de vida y proveedora de alimento (ella amamanta y cocina), junto con la sangre, vehículo de vida por excelencia, y a veces también alimento (los masai de Kenya viven de sangre y de leche), y con el esperma (entre los massa del Camerún se fecunda al campo mediante una masturbación ritual del propietario; el licor seminal se recoge en un surco en forma de vulva, cerrado en seguida con todo cuidado), el alimento ocupa un lugar importante, no sólo en la vida cotidiana, sino también en los sistemas de pensamiento negro-africanos (clasificaciones).

⁴⁷ Asimismo, la comida canibal remite al mito antropogónico que ella plasma periódicamente.

(Gabón) se construye sobre los despojos de un jefe venerado que mantenía relaciones estrechas con el antepasado fundador. Se exhuma el cadáver por la noche, se le retira el corazón, que es recordado sobre una piedra llana. La sangre de un pollo sacrificado se vierte entonces sobre los pedazos, que en seguida se baña en un líquido obtenido a partir de ingredientes diversos. Los asistentes consumen ritualmente la mezcla así preparada.

Digamos por último que el papel primordial de los antepasados es el de prodigar vida y alimento a sus sobrevivientes. Así, los sara del Tchad admiten una dualidad fundamental: *Tierra no cultivada-niña virgen-alimento crudo/ tierra cultivada-mujer encinta (o ya madre)-alimento cocinado*. A este respecto escribió R. Jaulin: "La mujer tierra trae al mundo alimentos para los hombres vivientes que obtienen de los muertos su derecho a éstos, así como la mujer humana da a luz hijos que también son alimentados por la sociedad: ellos serán matados y tragados ritualmente por los antepasados y la tierra, a fin de renacer y germinar según una dimensión clánica. En este sentido, hay entre los hijos y el alimento una evidente analogía, la perpetuación de la vida. El alimento permite a una vida humana perpetuarse hasta la muerte, y los hijos le permiten a la sociedad perpetuarse en un tiempo ilimitado."

El conjunto tierra-muerte suministra así alimento en bruto, por oposición a la mujer-vida, que prepara la comida en el poblado. "Esta tierra-esposa no cocina el alimento: los animales salvajes son entregados crudos. La tierra es por lo tanto la esposa natural del clan y precede a la esposa humana; las dos se ordenan de manera polar y sin embargo complementaria; la primera es natural, endogámica y matrilocal; la segunda, cultural, exogámica y patrilocal [...]. El alimento en bruto va hacia la forma viva del esposo, pero la tierra la recibe de su forma muerta, los antepasados que fueron primero hermanos, maridos, hijos vivientes. La tierra es la esposa primordial de los jefes difuntos, a los cuales están ligados todos los otros muertos del clan, así como el jefe viviente que, al responder por los muertos, es responsable de los vivos."⁴⁸

Alimento, vida, muerte, mujer, tierra, antepasado, constituyen de ese modo un juego articulado de símbolos particularmente dinámicos, puesto que se trata de ofrecer esposas a los antepasados, a cam-

Transmite a los participantes algo de las fuerzas naturales y generales que estuvieron en el origen de la creación del hombre y de su perpetuación: se trata de alguna manera de un acto de propiación; o mejor de una misa negra donde el pan y el vino serían efectivamente la carne y la sangre (H. Gastaut, *Le crâne objet de culte, objet d'art*, Marsella, 1972, p. 54).

⁴⁸ *La mort sara, op. cit.*, 1967, pp. 144-146. ---

bio de las cuales se aseguran el alimento los vivos. Entre los sara, el momento más solemne y conmovedor de la iniciación es precisamente la comida en común de una porción de alimento, símbolo del triunfo de la vida sobre la muerte.

Vampirismo y licantrópia. Lo imaginario colectivo recurre también a los temas del canibalismo, el vampirismo y la licantrópia. Aparte de los hechos reales de necrofagia —se ingiere, en parte o en su totalidad, crudo o cocido, al enemigo a la vez odiado/amado (o admirado) para destruirlo e incorporárselo—, el canibalismo,⁴⁹ como ya lo hemos indicado, se confunde con la creencia en la brujería o fantasía de devoración por excelencia, cuyo papel de regulador social no es necesario demostrar.⁵⁰ Aparte de la necrofagia ritual, de las creencias en la brujería, los impulsos caníbales se expresan a menudo de una manera derivada en la literatura oral.⁵¹ Insistamos más particularmente en el vampirismo y la licantrópia.

⁴⁹ "Metáfora de la sexualidad, el canibalismo puede dar en el lenguaje corriente una imagen excesiva de un exceso admisible (por ejemplo, en el orden de la ternura). En los mitos y los cuentos, suministra más frecuentemente una imagen inquietante de un exceso intolerable. Relatos analizados por G. Calame-Griaule hacen de la devoración una figura de la sexualidad no socializada, así como de sus peligros o sanciones: el endocanibalismo —comer a los parientes— expresa una endogamia excesiva, es decir el incesto, que amenaza por dentro a la sociedad; el exocanibalismo —comer o ser comido por extraños— proviene por el contrario de una exogamia demasiado acentuada, que amenaza al grupo social desde el exterior: es la unión imprudente con este extraño extranjero que es el ogro seductor. La metáfora canibálica sirve aquí, por lo tanto, para circunscribir el campo de la alianza aceptable: entre los no esposables por demasiado próximos y los no esposables por demasiado alejados. Pero también puede servir para expresar otras oposiciones que entre cónyuges permitidos y prohibidos. Oposición de lo humano y de lo no humano, que se trata de hacer coincidir —sin invertirla— con la oposición entre comestible y no comestible. Oposición política y económica del dirigente y de sus súbditos, donde una comparación alimentaria formula la insostenible tensión: el jefe 'se come' a los hombres, dicen los hadjerari, y no son por cierto los únicos que lo afirman (los mosi dicen que el rey 'come al reino'). En este caso, lo que se encuentra metaforizado es la agresividad, más que la oralidad, el deseo de absorber." J. Pouillon, "Manières de table, manières de lire", en *Destins du cannibalisme*, Nelly. Rev. Psychanalyse 5, Gallimard, 1972, p. 15.

⁵⁰ Véase L. V. Thomas, R. Luneau, *Anthropologie religieuse de l'Afrique noire*, op. cit., 1974.

⁵¹ Los cuentos se muestran instructivos a este respecto. Así ocurre, por ejemplo, con el ciclo de la "madre vendida", donde la hiena, el mal hijo, come a su madre o la cambia por alimento (medio neurótico a la insuficiencia alimenticia; de donde la incorporación a la fuente primaria de lo nutricional). Clasificando a los cuentos según criterios puramente formales, G. Calame-Griaule obtiene tres tipos principales: la devoración por el ogro; la madre comedora o tomada; la comida de Atreo (todo consumo involuntario de un miembro de una familia por los otros; este aspecto incluye la mención a una preparación culinaria detallada: condimentos que se agregan a la salsa). "Estos tres tipos, examinados en este orden, muestran una progresión desde la naturaleza hacia la cultura, del canibalismo consciente y habitual al canibalismo forzado e involuntario, y, más accesoriamente, de lo crudo a lo cocido, rasgo que no aparece en todos los casos" ("Une affaire de famille", en *Destins du Cannibalisme*, Nelly Rev. de Psychana-

El vampirismo, que consiste en incorporarse el líquido esencial para la vida, en hacer pasar de un continente a otro el líquido vital, es en último análisis un modo de agresión oral típico, basado en la succión.⁵² Entre los dogon de Malí, se supone que la Gran Máscara, emblema de la sociedad de las máscaras, bebe la sangre de las mujeres y los niños (así como el *faro* de *bambara* se alimenta con el licor seminal de las mujeres a las que fecunda y de la sangre de los ancianos a los que rejuvenece). Dicen también los dogon que el hombre que pusiera sobre su cabeza (aunque fuera ésta una máscara) el emblema de la sociedad de los hombres, sería atacado de locura y no podría saciarse nunca (hambre neurótica). Recordemos que el encenagamiento es también una variante del modo de agresión por succión y demuestra lo intrincado de las pulsiones orales y genitales. Lo mismo puede decirse del ahogamiento, que se puede emparentar con el vampirismo. Entre los dogon, el *Nommo*, amo de las aguas, está sediento de sangre humana durante la estación de las lluvias; y es así que arrastra hacia las aguas a quienes se aventuran hasta las orillas.⁵³ Se dice que con su lengua bífida, horada el tabique nasal de sus víctimas, cuyo cuerpo se verá remontando las aguas después de qué le fue bebida la sangre. Se dice también que el cadáver del ahogado seducido por el *Nommo* tiene la nariz y el ombligo cortados (símbolos de la castración).

En cuanto a la licantrópia, ella se refiere al poder de transformarse en animal carnívoro. Siempre según los dogon, la hormiga habría recibido de Amma (Dios) el arte de metamorfosear a todo lo que pase por sobre el hormiguero. Es así que el hombre, sabedor de esto, pasa por encima del hormiguero, se transforma en pantera. Después de haber devorado a los animales de sus vecinos o cometido otros daños aún más graves, recobra su forma primitiva frotándose sobre el hormiguero. Los herreros y los curanderos, personajes ambivalentes por excelencia, son los que efectuarían tales transformaciones.

lyse, 5, Gallimard, 1972, p. 176). Otro rasgo importante es la necesidad de una mediación que facilite o impida la devoración. "El único acto de devoración que precinde, al parecer, de toda mediación y se cumple 'directamente', si se puede decir así, es la comida del hijo por la madre. En los demás casos, el elemento mediador es tanto la cocina (preparación muy elaborada de la comida de Atre), como el árbol; es fácil comprobar que si aquélla opera en el interior de la familia y conduce a una conjunción total (la víctima de la comida de Atreo es consumida enteramente), la otra opera en el exterior y conduce a una disyunción (el árbol impide la devoración). El alimento en tanto que bien de intercambio puede también servir de alimento mediador, con un resultado positivo o negativo según los casos" (*ibid.*, p. 201).

⁵² Véase F. Michel-Jones, *Dualisme, gemellité, bi-sexualité et ambivalence chez les Dogon, Étude ethnopsychanalytique*, tesis 3er. ciclo, París, 1973.

⁵³ Véase el filme de J. Rouch, *Cimetière dans la Falaise*.

4. *Eros y Tanatos*

No podía dejar de aparecer en la dialéctica de los símbolos el tema de la sexualidad y sus fantasías, ya que el sexo se encuentra en el corazón mismo de los misterios de la vida (asociación estrecha entre leche, sangre, esperma). El tema de la mantis religiosa, que ocupa un lugar importante entre los bantús, los hotentotes, los bushmen del África del Sur,⁵⁴ asocia de manera sugestiva y estrecha, al alimento con la sexualidad y la muerte, puesto que la hembra decapita al macho al comienzo del coito, lo que favorece y prolonga la unión (principio del placer), y después lo devora en el orgasmo.⁵⁵

Por otra parte, el vínculo boca/vagina aparece sin ninguna ambigüedad en un gran número de símbolos del ritual iniciático.⁵⁶ ¿No es significativo, por lo demás, que la expresión "pequeña muerte" aplicada al orgasmo, se encuentre tanto en África como en el mundo occidental?

Volvamos al ejemplo de los buma "dar de comer" se hace de dos maneras: dar el alimento y darse en el acto sexual, visto siempre desde el ángulo de la mujer. Por el alimento, el hombre se fortifica. En la unión sexual, "muere sobre el cuerpo de la mujer" (*oppa munwur a mukar*). Y según la lógica del sistema, quien rechaza el alimento que le ofrece la mujer, le está diciendo que no la ama. Sin embargo, el "buen papel" le es atribuido al hombre; en la relación sexual, es él quien "da el hijo", pero muere simbólicamente (orgasmo) "dándole la vida". La mujer se ofrece y recibe, su parte activa se sitúa solamente en la comida que le prepara al marido y al hijo.⁵⁷ Consecuentemente el acoplamiento, principio de la vida, equivale a "una pérdida de inmortalidad", al menos en el plano de las fantasías.⁵⁸ Así, la

⁵⁴ Véase por ejemplo: J. H. Junod, *Mœurs et coutumes des Bantous*, Payot, 1936, t. 2, p. 290 y ss.; M. Quatrefages, "Croyance et superstitions des Hottentots et des Boshimans", en *Journal des savants*, 1936, p. 283; C. Meinhof, *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVIII, 1930, p. 313 y ss.; "Description du Cap de Bonne Espérance tirée des mémoires de M. Pierre Kolbe", Amsterdam, 1542, p. 209 y ss. Consulte las notas de la primera parte, cap. III.

⁵⁵ Cabe preguntarse si la mantis, al decapitar a su compañero macho antes del acoplamiento, "no tendrá por finalidad obtener, mediante la ablación de los centros inhibidores del cerebro, una mejor y más larga ejecución de los movimientos espasmódicos del coito. Por más que en último análisis, sería el principio del placer el que le dictaría la muerte de su amante, del que además comienza a absorber su cuerpo durante el propio acto de amor", R. Caillois, *Le mythe et l'homme*, Gallimard, 1972, p. 53.

⁵⁶ Véase L. V. Thomas, "L'être et le paraître", en *Fantasme et Formation. Inconscient et culture*, Dunod, 1973, pp. 103-139; B. Bettelheim, *Les blessures symboliques*, Gallimard, 1971.

⁵⁷ H. Hochegger, *op. cit.*, p. 165.

⁵⁸ S. Freud, *El yo y el ello*, cap. 12. *Essais de Psychanalyse*, Paris, 1929, pp. 215-216.

muerte es en/de la vida; lo que en cierta medida equivale a negarle a la muerte una existencia propia, en tanto que el hombre —al contrario de la mantis— asume sin daño el coito y sale triunfante de él, sobre todo si “da un vientre” = fecunda a su mujer.⁵⁹

El tema de la impureza vuelve a aparecer aquí, puesto que sabemos que entre los batús, por ejemplo, la cópula en la selva con un extraño (a condición de que el esperma no penetre en la vagina) le permite a la viuda poner fin a las prohibiciones que la afectan y recobrar el derecho a casarse. De igual modo, en el rito *klamba nd-haka*, los esposos deben acoplarse en la selva, pero también allí el hombre se cuida de retirarse antes de la emisión del esperma. “El sentido de este rito resulta claro: los hombres y las mujeres del poblado están contaminados por la muerte en la fuente de su vida. En consecuencia, deben hacer salir la suciedad para que no llegue a infectar a alguien que pudiera sufrir por ello. De ahí que la unión sexual tenga lugar en la selva y el semen deba emitirse fuera de la mujer. Esta emisión exterior del licor contaminado constituye exactamente la purificación. La prueba está en que si alguien, por debilidad o a causa de su mucha edad, no puede emitir esperma, los demás no dejan de preguntarle con inquietud si lo logró. En caso negativo, toda la ceremonia se interrumpe. Se vuelve nefasto cumplir el rito y el impotente es sometido a un ayuno severo, destinado a hacerle recobrar la capacidad de expulsar su suciedad.”⁶⁰

De igual modo, entre los dogon (Mali), el viudo de una mujer

⁵⁹ La alianza de Eros y Tánatos se expresa a veces de manera curiosa. Así, J. P. Clerc (“Les rencontres d'Eros et de Thanatos ou les tombeaux vexo de Madagascar”, en *L'Afrique littéraire et artistique*, 1, 1968, p. 32 y ss) escribió: “Al revés de los primeros personajes que se ven en el recinto funerario, ningún velo importuno cubre a estos otros. Parecen ignorar la castidad; o que ella fuera, más bien, objeto de pecado. Los personajes que el escultor ha dejado solos para que afronten la eternidad, hasta parecen afirmar, por sus gestos despojados de ambigüedad, que ‘sólo el amor, y el placer que éste produce, son las únicas cosas serias de este mundo’ (Stendhal). Las mujeres parecen ofrecer sus pechos desnudos a quien quiera tomarlos; los hombres sostienen en la mano su sexo desmesurado, monstruoso, aun cuando está sin vigor. Las parejas se entregan a la fiesta de los sentidos, en poses simples o lascivas, las más fantasiosas de las cuales confinan con la acrobacia. Un hombre vestido de un simple sombrero, manera burlesca en esa circunstancia, se apresta a desflorar a una mujer que se mantiene en equilibrio sobre la cabeza. Entre estas parejas humanas, parecen haber venido a posarse grandes pájaros de madera, especies de ibis cuyo nombre local es *mijoa*. Algunas de estas aves están solas, pero la mayoría aparecen acopladas, *more hominum*, a la manera de los humanos, como quiere la leyenda. Un grupo de tres *mijoas* solidarios se ven junto a una extraña fiesta triangular, cuyos protagonistas son una mujer y dos hombres. Es el único ejemplo en el cementerio de Soase-rana. El espíritu de este lugar, en efecto, es incomparablemente más una exaltación de la fecundación, ejercida sin monotonía, que del vicio.”

⁶⁰ R. Caillois, *op. cit.* 1970, p. 185.

muerta en el parto debe "hendir el seno" (violar) a una mujer en la selva, para de ese modo poder volver a casarse. Sus fuerzas perniciosas (alojadas en su esperma), causa del deceso de la esposa, son así evacuadas dentro del sexo de una mujer extraña al poblado. En efecto, según los dogon, el marido "conserva en él una parte de su esperma considerado como gemelo del que le da (a su esposa)". Aparte del viudo, sólo el loco se acopla en la selva. La actitud del viudo corresponde a un simulacro profiláctico de la locura. "Un crimen anula a otro."⁶¹

Es difícil hablar de la muerte sin derivar hacia el tema de la castración, ya que ésta se considera como una muerte parcial. Pero no es posible superar la castración si no es admitiéndola; no es posible morir bien si no se ha vivido bien la experiencia castradora inevitable. Es así que la muerte del otro se vincula necesariamente con nuestra propia muerte. De modo simbólico, la castración equivale a no tener acceso a la potencia. Así, todo hombre nace a la vez inconcluso e impotente. La castración supone por lo tanto el papel del padre todopoderoso -nuestro propio padre, el antepasado o su sustituto-, que impide alcanzar la potencia. Es precisamente esta prohibición (en el plano sexual, el padre le cierra al niño la ruta de la madre) la que constituye la "catástrofe simbólica". En las sociedades africanas, el asesinato del padre, asociado al antepasado inigualable, es casi imposible.⁶² Aparece esta imposibilidad en la no competencia, en la no superación del hijo mayor: recién se reúne alguien con su antepasado cuando se vuelve antepasado él mismo. Si parece imposible matar al padre, es probablemente porque lo es en plural, en razón de la asimilación padre, tíos, hijos mayores del linaje, incluso del clan. Contrariamente a lo que ocurre en Occidente, la ley no menciona al "Padre" único (en sentido lacaniano). La educación africana es impersonalizada; no procede de la voluntad individual, sino del orden de transmisión según canales gerontocráticos. Además, en el poblado todo el mundo participa de la educación; en definitiva no importa qué hombre sea el padre y qué mujer la madre. Precisamente, la buena madre es la que transmite las reglas de la sociedad de manera apacible (por oposición a la mala madre, que tiene reacciones emocionales), como si no participase; lo que refuerza de cierta manera la despersonalización de la ley. Ésta expresa la unidad del grupo, la voluntad de los antepasados, el espíritu del mito. Puesto que no es el

⁶¹ Véase F. Michel-Jones, *op. cit.*, 1973.

⁶² Sin embargo, ya hemos citado un caso ritual en que se le da muerte simbólica al hermano mayor (bwa del Alto Volta durante la iniciación al *Do*).

que me ha engendrado quien me prohíbe el acceso a la potencia, matar al padre no serviría de nada; la ley que me sojuzga⁶³ y que se sitúa en todas partes, viene, en efecto, de otro lado. ¿A quién suprimir para adquirir la fuerza? Si el negro africano quiere convertirse en potente, como el Padre-antepasado, lo que puede hacer es reunirse con los que ya están muertos. En esta manera de aceptar el inacabamiento y la importuna; en esta forma de resolver de alguna manera el Edipo, debemos encontrar quizás las razones profundas de la aceptación de la muerte. Hay allí, indiscutiblemente, una pista, nos dice el doctor H. Collomb,⁶⁴ que merecería seguirse.

5. *Recuperación y regeneración*

Los ritos funerarios celebran de hecho a la vida, puesto que se esfuerzan por restituir lo que la muerte ha hecho desaparecer. De ahí las técnicas de presentificación de las que ya hablamos (se trata en el fondo de recuperar el objeto perdido); de ahí la costumbre todavía frecuente de enterrar al cadáver con reservas de alimento y un feto de bovino para asegurarle su supervivencia, o al menos para alimentarlo durante su largo viaje.

"Los viudos buscan a través de su dolor su propia regeneración. Han sido golpeados; por eso se ocultan más, para evitar nuevos golpes. Quizás se equivocan en lo que les pasa. En todo caso, no es necesario que desaparezcan ellos también para que supervivan sus hijos y los otros miembros de su familia. No se trata de una *negación de la muerte*, sino de su aceptación como condición de la regeneración."

Estamos aquí en presencia de una doble integración, reintegración de los dolientes al grupo, integración del difunto en la gran familia de los muertos convertidos después en antepasados. Es por esto que se han podido comparar los funerales al casamiento (integración con la esposa), con sus cantos y danzas, sus regocijos y llantos, su copiosa comida final; sus funciones terapéuticas se muestran desde ese momento indiscutibles; consisten simultáneamente "en situar a la muerte en su verdadero lugar" y en reconocer al difunto tal como es, con sus cualidades y defectos. Es por esto que se le hace un festín de despedida, a fin de que los antepasados puedan acogerlo en su sociedad. En suma, la muerte y la vida "quedan así ubicadas en el

⁶³ No olvidemos que las relaciones en broma desempeñan a este respecto un papel compensatorio: la familiaridad entre los abuelos y los nietos desdramatiza, en efecto, la coacción padre-hijo, hijo mayor-hijo menor.

⁶⁴ Director de la clínica neuropsiquiátrica de Fatic-Dakar.

panorama general de las cosas perdidas y reencontradas". Esta generalización del fenómeno de la muerte contribuye eficazmente a quitarle su carácter insólito e intolerable, y a mostrar al hombre de luto que lo que le pasa es un hecho trivial".⁶⁵

Así, la simbólica opera según un pequeño número de procedimientos (del orden de la metáfora, de la metonimia, de la sinécdoque), de los cuales mostraremos ahora los más corrientes.

El *redoblamiento/incremento* parece ser el más importante de todos: se define como el reflejo de defensa por excelencia del grupo frente a las fuerzas destructoras de la muerte. Se expresa notoriamente por la presentificación directa del difunto que preside sus funerales, o también por las curiosas manifestaciones de desorden, ya sea en su forma inmediata (desorganización de los ritos funerarios), ya de manera más simbólica (la inversión, hacer todo al revés). La sustitución constituye a menudo otra técnica de presentificación, que a su vez tiene una pluralidad de expresiones que van desde la figuración personalizada hasta la abstracción formal desde la producción totalizadora al desplazamiento y al remplazo del todo por una parte privilegiada. Pongamos algunos ejemplos; es el caso de la persona que, revestida de los adornos del muerto, debe imitar sus actos y sus gestos; o el papel de los relicarios, y más especialmente de los cráneos de los antepasados, a veces con la obligación de poseerlos a todos, con el fin de asegurar la continuidad del clan o de la jefatura (*yoruba, fon, bamileke*); o la utilización de máscaras,⁶⁶ estatuillas u otros objetos que se considera que representan la unidad de los muertos y de los vivos, de los hombres, de la tierra y del cielo (*asé* de Dahomey); o la sustitución del cráneo por una cabeza de madera recubierta de piel de antilope (*ekoi*), o por la piedra sobre la cual reposó la cabeza del difunto en los funerales y que recibe desde entonces todas las ofrendas (*bedik*); o la creencia en la brujería, sustitutivo imaginario del canibalismo (fantasía de devoración).

La *catarsis*, cuya función exorcizadora no requiere demostración, interviene también con frecuencia. Son manifestaciones significativas de catarsis: el hecho de asumir la impureza y la suciedad (*nyakusa*); las conductas de escarnio ante la muerte actitudes obscenas, comportamiento burlón de los diola); los procedimientos de eliminación/desplazamiento de las viudas tonga que quieren volver a casarse; los

⁶⁵ Makang Ma Mbog, "Les funeraillles africaines comme psychotherapie des deuils pathologiques", *Psychopathologie africaine* 2, Dakar, 1972, pp. 201-215.

⁶⁶ Así como las máscaras de la sociedad secreta *Nokpwe* de los bangwa representaban simbólicamente las cabezas de enemigos que cada guerrero debía ofrecer necesariamente para poder ingresar en la sociedad.

contactos estrechos con el cadáver con fines iniciáticos, o la costumbre que consiste en recoger los líquidos que emanan de la carne en descomposición, a fin de mezclarlos en la comida de comunión.

En cuanto a la *evasión*, o más bien la *sublimación* (o idealización), ella se manifiesta en los cantos de alabanzas y los elogios fúnebres, en los diversos símbolos de renacimiento que caracterizan a la muerte simbólica (nombres, trajes), en la metamorfosis del difunto en antepasado, a veces promovido al estado de divinidad.

Desorden, impureza, locura, alimento, sexualidad, pérdida y recuperación, se conjugan íntimamente en el plano de las fantasías, de las actitudes y de los ritos, para permitirle al hombre hacer frente a la muerte y dominarla mediante el recurso de lo imaginario. No se trata tanto de negar la muerte (lo que sería irrealista), como de reconocerla y hacer de ella el instrumento de la vida. O bien se la "imita" para disminuir su alcance. O bien se la representa ritualmente en la iniciación, para apartarla mejor y ponerla al servicio del grupo. O se la provoca para darle a la comunidad un aumento de vitalidad, de ahí el sacrificio del Maestro de la Lanza del que hablamos antes; también los rituales de regeneración de los reyes, no carentes de sangrienta violencia;⁶⁷ o el darle muerte a reyes, brujos, magos, herreros,⁶⁸ es decir personajes que presentan por su función una afinidad con lo sagrado; o igualmente ciertos deicidios.⁶⁹

Hemos mostrado, por otra parte,⁷⁰ que la religión negro-africana tradicional está centrada en la vida, el bien es lo que la refuerza, el mal lo que la disminuye. Por ello el rito —incluido, por supuesto, el rito funerario— es ante todo lo que otorga y acrecienta la vida. De ahí la necesidad de recuperar en la gran familia a la totalidad de los difuntos, particularmente los que han alcanzado el estado de antepasados, la sociedad de los "vivos invisibles" —los muertos— coexiste de cerca con la de los "vivos visibles"— los hombres del clan o del linaje.

⁶⁷ Tal es el caso que antes describimos, del célebre rito real del *Incwala* de los swazi en Ngwane (ex Swaziland), que supone un asesinato simbólico del rey por intermedio de una vaca que lo sustituye: luego el animal es súbitamente muerto a golpes de puño por los guerreros, en una curiosa atmósfera de violencia colectiva.

⁶⁸ Esta muerte violenta "puede situarse a mitad de camino entre la violencia colectiva espontánea y el sacrificio ritual. De aquella a ésta no hay ninguna solución de continuidad. 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", R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, 1972, p. 363.

⁶⁹ Véase R. Bastide, "Trois exemples de dieux assassinés en Afrique", en *La mort du Christ*, *Lumière et vie*, 101, t. XX, enero-marzo de 1971, pp. 78-88.

⁷⁰ *Anthropologie religieuse africaine*, Larousse, 1974.

Esta unión es tan estrecha que en Kenya, por ejemplo, como ya dijimos, el "poblado-de-abajo-de-la-tierra" (*habitat* de los muertos) reproduce las desigualdades sociales propias del "poblado-sobre-la-tierra" (el mundo de los vivos).

En suma, lo que surge de todo esto es la extrema valorización de la vida y el deseo constante, no de negar la muerte, sino de *ponerla en su lugar*, lo que es mejor que trascenderla. Queda por saber si esta actitud podrá mantenerse, cuando menos en su espíritu, ya que no en su letra, al contacto con la modernidad.

Lo que impresiona en este optimismo y este humanismo negro-africano es el que *el símbolo, y más especialmente la simbólica ritual*, dominan todopoderosos. Algunos considerarán irrisorio el procedimiento,⁷¹ e incluso alienante en la medida en que se nutre de fantasías y vuelve la espalda al procedimiento objetivo del sabio. Sin embargo, desde el punto de vista psicológico, el procedimiento se muestra eficaz, puesto que le permite al grupo reproducirse y al individuo esperar (y escaparle así a la angustia de la muerte).

Pero si son palpables los beneficios de tal proceder, en cambio el pensamiento negro africano se muestra incapaz de darnos sus razones. Y las explicaciones que propone proceden totalmente de lo imaginario del mito. No obstante, desde el punto de vista pragmático, a ellos les basta con repetir la operación para satisfacerse. Según su concepción, sólo hay dos salidas, la simbolización o la muerte. "Es preciso que el ser humano extraiga de su carne atormentada el símbolo, sin el cual no podría vivir. Tal es, en la humanidad, la dura ley de los Padres: el símbolo o la Muerte, Habla o muere."⁷²

EL SÍMBOLO Y LA MUERTE EN OCCIDENTE

Se presentan aquí dos campos de investigación principales, antes que nada, el de la expresión simbólica; luego, el de las asociaciones sim-

⁷¹ Algunos autores son escépticos en cuanto a la eficacia de este procedimiento. "En definitiva la muerte queda oculta. Oculta por el conjunto de signos que se oponen a la destrucción de lo social. Esto constituye probablemente un círculo vicioso. Pero el simbolismo mismo es un círculo vicioso, pues nos remite a lo que trata de superar, y supera a lo que quiere reencontrar." J. Duvignaud, *La mort, et après*, CERI, t. 1971, p. 293.

⁷² Ortigues, *La pensée fragmentaire*, texto inédito, 1971.

El simbolismo concebido de este modo representa la exaltación de las fuerzas mismas de la vida, o más bien es la expresión de "esta lucha gigantesca en la cual la vida y la muerte enfrentadas, constituyen el fundamento dialéctico de la existencia. Y esta lucha es sólo un preludio que precede a la victoria: la victoria de la Vida sobre la Muerte. Es acertado decir que la

bólicas, aquí el tema de la muerte aparece acoplado de alguna manera con otras realidades, tales como el juego, el poder, la sexualidad, el alimento.

La expresión simbólica

La expresión simbólica puede aprehenderse en dos planos que esbozaremos brevemente, el símbolo representado, el símbolo figurado.⁷³

Recordemos previamente que *la muerte misma es ya símbolo*, el de nuestra naturaleza esencialmente perecedera, consecuencia de la falta cometida por el primer hombre, según lo concibe el cristiano; pero también es *revelación e introducción*, puesto que, según el esoterismo, las iniciaciones tienen siempre una fase de muerte, antes de la participación en la vida nueva (lo que aparece en algunos ritos de la francmasonería). ¿No es significativo que el Dispatér (del que habla César en *de Bello Gallico*), el dios de la muerte, aparezca también como "el padre de la raza"? Y por su parte Ankou, alegría bretona de la muerte, es sin duda una supervivencia del conductor de los muertos de la danza macabra de la Edad Media.

1. El símbolo representado

Existe una importante iconografía relacionada con la muerte, de la que hemos hablado varias veces. En todo caso, es interesante comprobar que la célebre calavera con las dos tibias cruzadas se ha convertido en el símbolo del peligro para todos los hombres urbanizados de hoy:⁷⁴ esto traduce muy bien un género de fantasías o de preocupaciones a la que nos hemos referido con frecuencia en este estudio.

La iconografía relativa a la muerte consiste con frecuencia en alegorías frías e impersonales, que toman de la imagería popular o de la mitología sus significantes principales. Insensiblemente se "pasa" del símbolo al signo de valor puramente informativo.

simbólica le indica al hombre quiénes son sus aliados y sus adversarios en el mundo. Pero hace más que esto, entona la gran epopeya de nuestro destino total. Llama a la lucha, canta la victoria; es peán; pero es también, y sobre todo, epicinio" (E. M'Veng, *L'art d'Afrique noire*, Mame, 1964, p. 70).

⁷³ Habría que recordar los mecanismos de sustitución. En el plano del relato, por ejemplo. Así, S. Prou (*La Terrasse des Bernardini*, Calmann-Lévy, 1973) nos describe de qué manera (horrible) Teresa y Laura (que al parecer han matado a un hombre) sacrifican a un conejo que las había mordido. El relato de esta muerte animal sustituye al del homicidio (p. 242 y ss.).

⁷⁴ Se trata de inspirar prudencia o de atemorizar. Recuérdese en igual sentido la bandera de los piratas. En la actualidad, los soldados del "17º de lanceros" de Gran Bretaña (llamados "los niños de la muerte o de la gloria") llevan todavía un estandarte donde aparece una cabeza de muerto sobre la fórmula "o la gloria".

Así, la muerte se representa tradicionalmente por una tumba, o mejor todavía por un "esqueleto armado de una guadaña",⁷⁵ y a veces —pero esto se ha vuelto raro en nuestros días— por una divinidad que tiene a un humano entre sus mandíbulas, por un genio alado, por un muchacho negro y otro blanco, por danza macabra, por una serpiente, por un animal psicopompo (caballo,⁷⁶ perro).

En la antigüedad existían múltiples divinidades letíferas: Zeus, Athenea, Apolo, Artemisa (Diana), Ares (Marte), Hades (Plutón), Hécate, Perséfone. Pero es sobre todo Tánatos, hijo de la noche y hermano del sueño, "feroz, insensible, despiadado", el que merece mayor atención.

Señalemos también a Eurynomos, un genio cuya función, según nos dice Pausanias, "es la de devorar la carne de los muertos y no dejar más que los huesos". Se lo pintaba "de color azul tirando al negro, como esas moscas que se posan en la carne". Asimismo "muestra los dientes, y una piel de buitre está extendida sobre el asiento que ocupa".⁷⁷

⁷⁵ Sobre la muerte como cesura en la serie de las imágenes taróticas (13ª lámina del tarot) o como primera casa del horóscopo en astrología, véase el *Dictionnaire de symboles*, Seghers, 1974, II a ME, pp. 241-242.

⁷⁶ "Examinemos primero la semántica tan importante del caballo ctónico. Es la montura de Hades y de Poseidón. Este último, bajo forma de semental, se acopla con Gaia la Madre Tierra. Demeter Erinia, y engendra a las Erinias, dos potros demonios de la muerte. En otra versión de la leyenda, es el miembro viril de Urano, cortado por Cronos, el tiempo, el que procrea a los dos demonios hipomorfos. Y vemos perfilarse, detrás del padrillo infernal, una significación sexual y terrorífica a la vez. El símbolo parece multiplicarse a sí mismo voluntariamente en la leyenda: es en un precipicio consagrado a las Erinias donde desaparece Erion, el caballo de Adrasto. De igual modo, Brimo, la diosa ferania de la muerte, figura en ciertas monedas montada a caballo. Otras culturas vinculan también de manera más explícita al caballo con el Mal y la Muerte. En el Apocalipsis, la Muerte cabaiga en un caballo macilento; Ahriman, como los diablos irlandeses, se lleva a sus víctimas en caballos; tanto entre los griegos modernos como en tiempos de Esquilo, la muerte tiene por montura a un negro corcel. El folklore y las tradiciones populares germánicas y anglosajonas han conservado esta significación nefasta y macabra del caballo: soñar con un caballo es signo de muerte próxima." G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, 1969, p. 79. Un curioso y perturbador ejemplo de manifestación de la muerte nos es dada en el filme de R. Powel, *The Asphyx*, 1973, (mancha misteriosa sobre las fotos).

⁷⁷ Descripción de Grecia, 10, 28-31.

"Przyluski estableció de modo destacable la correlación lingüística que podía existir entre *Kali* y *Kala*, divinidad de la Muerte, y *Kāla* por una parte, que significa 'tiempo, destino', *kālaka* por la otra, derivado de *kāla* y que significa 'manchado, maculado', tanto en lo físico como en lo moral. La misma familia de palabras sánscritas dan por otra parte *katha*, suciedad, falta, pecado, y *kahusa*, sucio, impuro, perturbación. Además *kali* significa la 'desgracia', la cara del dado que no tiene ningún punto. Es así que la raíz prearia *kal*, negro, oscuro, se divide filológicamente en sus compuestos nictomorfos. Por una vez concuerdan la semiología y la semántica,

También se vinculan con la iconografía de la muerte los gigantes, los titanes, y más próximo en el tiempo, el ogro, fuerza ciega y devoradora, vencido de la manera que se sabe por el travieso Pulgarcito. ¿Imagen del tiempo (cronos) que se engendra y se devora a sí mismo? ¿Representación "desfigurada" o "pervertida" del padre castrador? ¿Símbolo que condensa a las fantasías caníbales? ¿Monstruo "tragador y arrojador", lugar de las metamorfosis de donde la víctima sale transfigurada? Es muy difícil pronunciarse sobre el sentido del ogro, probablemente este personaje de leyenda esté sumamente sobredeterminado.

La presencia de la muerte, o más bien del muerto, llega a descubrirse en distintas manifestaciones. En las costumbres del duelo, hoy en vías de desaparición: entre nosotros los velos y ropajes negros, luego oscuros (gris, malva), o las vestiduras blancas, como en Japón;⁷⁸ o también en ocasión de las prácticas funerarias (colgaduras negras delante de la casa mortuoria o en la iglesia, paño negro que recubre el ataúd o el catafalco, cirios encendidos, cantos especiales).

Por su parte, los cementerios son grandes concentraciones de símbolos, de acuerdo con su extensión, su situación, el cuidado o la negligencia de que son objeto; o su división en sectores "ricos" o "pobres", oficiales o privados; o el sentido de las inscripciones que en ellos se leen; pero sobre todo según los significantes que allí aparecen: símbolos religiosos (cristianos, musulmanes, judíos), símbolos laicos (librepensamiento, francmasonería); la cruz, la media luna, la columna truncada, bastan para provocar toda una constelación de asociaciones. Igualmente, la escasez de los osarios y la frecuencia de las concesiones familiares revelan perfectamente, como ya indicamos, el sentimiento de apropiación privada.

Hay que reconocer que esta pluralidad de "símbolos" degenera a menudo en simples signos de valor puramente enunciativo o informativo; y ello induce a una simple lectura-traduccion, que sólo muy escasamente convoca al registro de la afectividad, como ocurriría si se trata de símbolos auténticos.⁷⁹

trazando de una manera extractada la constelación que reúne las tinieblas y la sangre, tal como lo acabamos de describir. La diosa Kali se representa vestida de rojo, llevando a sus labios un cráneo lleno de sangre, de pie sobre una barca que navega sobre un mar ensangrentado; divinidad sanguinaria cuyos templos recuerdan a los mataderos de hoy." C. Durand, *op. cit.*, pp. 120-121.

⁷⁸ El blanco en la Biblia es el color de la resurrección. En el ritual de 1614, que acaba de ser modificado, el negro estaba reservado a los funerales de los adultos y el blanco a los de los niños.

⁷⁹ Especialmente la cruz ha perdido mucho de su poder simbólico (muerte de Cristo y sobre todo promesa de resurrección) para convertirse en no mucho más que un motivo ornamental.

En cambio, la arquitectura funeraria contiene formas expresivas que se emparentan más fácilmente con la simbólica. R. Auzelle ha discernido varios temas principales: *emplazamiento arquitectónico en el lugar*, a veces orientado o señalado por la vegetación (solemnidad) o sumergida en ella (integración, recogimiento, discreción); *dominante de los volúmenes*: horizontal (reposo), vertical (resurrección), combinación de ambos (oposición, reflejos); *líneas horizontales* (estabilidad), *verticales* (impulso espiritual), *oblicuas* (tristeza), *combinadas* (oposiciones); *naturaleza de los materiales*: piedra (fuerza, duración), hormigón (livandad, resistencia), ladrillo (color, limpieza), madera (calidez, ligereza); *modelado arquitectónico*: vigor y sobriedad (perennidad), fineza sin afectación (espiritualidad); por último, *aberturas*: estrechas (recogimiento, intimidad), amplias (acogida, comunión), etc. Hay que admitir que "la alegoría de la muerte tiene a la línea horizontal por traducción gráfica, a la barca aplanada por esquife y al yacente por efigie".⁸⁰

La simbólica de la muerte no se agota en la alegoría iconográfica, en las actitudes y comportamientos, en las conductas vestimentarias, en los símbolos de las necrópolis. También supone el vínculo con el plano más personal de las elecciones del inconsciente, soporte de nuestros ensueños y fantasías.

Símbolos del agua. Antes que nada el agua que fuga, imagen de la muerte; la vida se nos escapa como el agua del torrente: "La muerte es un viaje, el viaje es una muerte. Todos los ríos se juntan en el río de los muertos", nos dice G. Bachelard;⁸¹ y se sabe que desde la barca de Caronte⁸² hasta el barco fantasma cantado por Wagner, el agua y la muerte han aparecido ligadas. Pero también misterio del agua negra cuya profundidad se nos escapa y que recuerda a la sangre, dueña de la vida y de la muerte, particularmente la sangre menstrual.

⁸⁰ A. Auzelle, 1965, pp. 317-372.

⁸¹ *L'eau et les rêves*, J. Corti, 1942, p. 102. Recuérdese la importancia del tema onírico y literario del marino muerto en el mar (véase por ejemplo *Océano Nox* de V. Hugo). G. Bachelard nos recuerda también (*op. cit.*, p. 61), que en el plano cósmico el cisne es a la vez símbolo de luz sobre las aguas y un himno a la muerte. "Es verdaderamente el mito del sol muriente." Sobre la simbólica de las caparazones de moluscos en relación con la muerte, véase Mircea Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, 1952, cap. IV, especialmente pp. 178-190.

⁸² "Todo lo que la muerte tiene de pesado, de lento, está acentuado en la figura de Caronte. Las barcas cargadas de almas están siempre a punto de zozobrar. ¡Asombrosa imagen donde se siente que la Muerte teme morir, donde el ahogado teme todavía el naufragio! La muerte es un viaje que no acaba jamás, es una perspectiva infinita de peligros. Si el peso que sobrecarga a la barca es tan grande, es porque las almas son culpables. La barca de Caronte va siempre a los infiernos. No hay barqueros de la felicidad." G. Bachelard, *op. cit.*, 1942, p. 108.

No olvidemos, siempre en relación con el tema del agua, los relatos del diluvio o "histólisis diluvial", para emplear la expresión de G. Durand,⁸³ que han marcado el inconsciente del hombre; las prácticas orgiásticas, que conmemoran ritualmente el diluvio en cuanto retorno al caos que debe regenerar a la humanidad.

Símbolos del fuego, elemento muy ambivalente en tanto que figuración onírica,⁸⁴ a la vez devorador (las cenizas que deja son sus propios excrementos), destructor por excelencia (el fuego mata, el fuego castiga, sobre la hoguera o en el infierno) y purificador (quema las basuras y los cadáveres; libera al alma, principio inmortal, de su envoltura carnal en la incineración; metamorfosea al hombre del purgatorio en criatura de Dios).

Principio a la vez de espiritualización por la luz y de sublimación por el calor, el fuego es a la vez hogar, fuente de vida que anima la casa y cuece los alimentos, potencia interior que abrasa al místico y devora por dentro al obseso sexual, condición del sacrificio.

Símbolos de la tierra materna: expresión de los ensueños de reposo⁸⁵ que sugiere el isomorfismo cuna-sepulcro. "Si la vida no es más que un desprenderse de las entrañas de la tierra, escribía Mircea Eliade, la muerte se reduce a un retorno a su seno[...]. El deseo tan frecuente de ser enterrado en el suelo de la patria es una forma profunda del autoctonismo místico de la necesidad de regresar a la propia casa."⁸⁶

Este complejo de retorno a las entrañas de la tierra-madre (a veces esposa o hermana) perdió mucho de su alcance simbólico el día en

⁸³ G. Durand, *op. cit.*, 1969, p. 358.

⁸⁴ Véase Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Gallimard, 1938. Con el fuego, no sólo reencontramos a la muerte, la vida espiritual, el calor, sino también la sexualidad y el amor: "El amor es la primera hipótesis científica para la reproducción objetiva del fuego" (p. 54). A propósito del "ritmoanálisis" del frotamiento, el autor subraya que se siente un calor dulce "al mismo tiempo que la cálida impresión de un ejercicio agradable" (p. 81). Véase J. P. Bayard, *La symbolique du feu*, Payot, 1973.

⁸⁵ Véase *Forgerons et Alchimistes*, Flammarion, 1956. Consúltese asimismo la obra ya citada de J. P. Bayard, *La symbolique du monde souterrain*, Payot, 1973. G. Durand, *op. cit.*, 1969, pp. 269-270, subraya que en numerosas culturas, en Escandinavia por ejemplo, "el enfermo o el moribundo resulta revigorizado por el enterramiento o por su simple paso por el agujero de una roca. En fin, muchos pueblos entierran a sus muertos acurrucados en posición fetal, indicando así, de modo nítido, su voluntad de ver en la muerte una inversión del terror naturalmente experimentado y un símbolo de reposo primordial. Esta imagen de un reflujo de la vida y de la asimilación de la muerte a una segunda infancia se encuentra no sólo en la expresión popular "volver a la infancia", sino que también hemos podido comprobar que es concepción frecuente entre los niños de cuatro a siete años, que reinventan el mito del Político y creen que a partir de una edad avanzada, los ancianos se convierten progresivamente en niños".

⁸⁶ *Traité d'histoire des religions*, *op. cit.*, p. 211 y ss.

que se concibieron infinitas precauciones para que el cadáver no tocara la tierra: ¡hay, por cierto, una gran distancia entre el musulmán que deposita al difunto en el suelo, envuelto en su sudario, y el occidental que lo deja reposar en un ataúd capitoneado y lo hace descender hasta el fondo de una tumba de gruesas paredes de hormigón!

Símbolos del aire y del espacio. El aire en sí mismo es imagen de la vida: "El aire imaginario es la hormona que nos agranda psíquicamente"; también lo es del alma, del soplo, y a la vez de la cólera: "El viento excesivo es la cólera que se difunde por todas partes, que nace y renace, que gira y da vueltas."

En relación con el par Vida/Muerte, el aire evoca el proceso ascensión/descenso o, si se prefiere, la verticalidad ascendente y la verticalidad descendente. Unas veces es la condición del impulso hacia lo alto (espiritualización, liberación, tema cristiano de la ascensión de Cristo y de la asunción de la Virgen María); otras de la caída, del descenso (sueño, y sobre todo muerte): "El dinamismo positivo de la verticalidad es tan nítido que se puede enunciar este aforismo: quien no asciende, cae. El hombre, en cuanto hombre, no puede vivir horizontalmente. Su descanso, su sueño es casi siempre una caída."⁸⁷

Pero no es posible hablar de la simbólica espacial vinculada a la muerte sin mencionar las fantasías que provoca la luna. Asociada a la menstruación (una expresión popular francesa califica a las reglas como "momento de la luna"; para el maorí la menstruación es "la enfermedad lunar"; los diola del Senegal hablan del "agua de la luna" para designar la sangre menstrual), la luna es también una referencia privilegiada para aludir a la muerte y al renacimiento.

"El simbolismo lunar aparece por lo tanto en sus múltiples epifanías como ligado estrechamente a la obsesión del tiempo y de la muerte. Pero la luna, no solamente es el primer muerto, sino también el primer muerto que resucita. La luna es por lo tanto, a la vez, medida del tiempo y promesa explícita del eterno retorno. La lección dialéctica del simbolismo lunar no es polémica y dierética, como la que se inspira en el simbolismo uraniano y solar, sino por el contrario sintética, por ser la luna a la vez muerte y renovación, oscuridad y claridad, promesa a través y por las tinieblas, y no ya búsqueda ascética de la purificación, de la separación."⁸⁸

⁸⁷ Las tres citas incluidas a propósito del simbolismo del aire están tomadas de G. Bachelard, *L'air et les songes*, J. Corti, 1943, pp. 19-20. Véase también *La poétique de l'Espace*, PUF, 1957. La simbólica de la ascensión ha sido bien estudiada también, por M. Eliade, *op. cit.*, 1952, pp. 59-64.

⁸⁸ G. Durand, *op. cit.*, 1969, pp. 337-338. Sobre el vínculo entre la luna y el agua, véase M. Eliade, *op. cit.*, 1952, pp. 164 y ss. Sobre el bestiario de la luna, véase G. Durand, pp. 359-369.

Por supuesto que habría muchos otros arquetipos inconscientes y de alcance universal que podrían ocupar su lugar en este estudio. Pero ya sea que se limiten a alimentar sueños y ensoñaciones, o que se encarnen en la literatura, el drama y la poesía, ello no cambia para nada su naturaleza ni su sentido. Su existencia sólo prueba una cosa (por el contrario sus funciones varían según las disposiciones mentales del que vive, crea y lee el símbolo: evasión, acrecentamiento, catarsis), y es que en el universo de las imágenes-signos o de las imágenes símbolos, el par vida-muerte es omnipresente.

2. *El símbolo y el rito*

Lo que a nuestro entender es el procedimiento simbólico principal en el África negra, tan fundamental como eficaz, la "simbólica ritual", ¿aparece también en Occidente? ¿Tiene en éste el mismo sentido? ¿Persigue las mismas finalidades (acceso a lo numinoso, resolución de las tensiones)?

Debemos decir, en primer término, que no conocemos nada en nuestro mundo occidental que se corresponda ni de cerca con ese rito tan rico, tan intensamente dramático, tan poderoso contra la muerte, como es la iniciación, dominio de lo "imaginal" por excelencia.⁸⁹ ¡Hasta hemos suprimido lo que podía pasar por una iniciación (sin muerte figurada, por supuesto): la "primera comunión solemne"! Quedan únicamente dos aspectos rituales, el duelo y los funerales.

Sabemos que el duelo traduce a la vez la inadaptación de los individuos a la muerte, y el proceso social de readaptación que les permite a los supervivientes cicatrizar sus heridas. Las sociedades negro-africanas han hecho de ello una institución, con un juego complejo de reglas, interdicciones, actitudes simbólicas; y algo semejante se encontraba en Occidente antes de la revolución industrial. Especialmente la reclusión persigue (o perseguía, según los casos) una doble función, poner el dolor de los allegados "al abrigo del mundo"; permitirles "aguardar, como el enfermo en reposo, a que se suavicen sus penas". Además, y esto parece todavía más importante, "impedirles a los supervivientes olvidar demasiado pronto al desaparecido"; y para ello se los excluye durante un periodo de penitencia de las relaciones sociales y de los placeres de la vida profana.⁹⁰ Poco

⁸⁹ Quizás con una excepción muy relativa referente a la francmasonería. El noviciado para ingresar en las grandes escuelas, en el ejército o en algunos clubes mundanos, no es más que una parodia de iniciación.

⁹⁰ Ph. Ariès, *op. cit.*, 1970, pp. 77-78.

importa que esta reclusión sea física (en África, en Occidente antes del siglo XIX) o solamente moral, ella no se dirige tanto a proteger a los muertos del olvido, como a afirmar "la imposibilidad de los vivos de olvidarlos y de vivir como antes de su partida".⁹¹

Fue especialmente G. Gorer, en un artículo que alcanzó gran resonancia,⁹² quien subrayó el cambio radical de actitud del doliente; y ello en menos de una generación! A partir de entonces se hizo impropio demostrar la pena, incluso dejar entrever que se la experimentaba: "No se llora más que en privado —dice el autor—, como nos desvestimos o descansamos sólo en privado." Al igual que la masturbación (*as if it were analogue of masturbation*), la tristeza es un acto vergonzoso al cual hay que entregarse únicamente en el secreto de la alcoba. Y si hoy algunos justifican públicamente la masturbación, en cambio ninguna voz se levanta para reivindicar el duelo: "El superviviente desdichado debe ocultar su pena, renunciar a retirarse a una soledad que lo traicionaría, y continuar sin interrupciones su vida de relación, de trabajo y de entretenimientos. De otro modo se vería excluido, y esta exclusión tendría una consecuencia totalmente diferente que la reclusión ritual del duelo tradicional. Éste era aceptado por todos como una transición necesaria y suponía comportamientos igualmente rituales, como las visitas obligatorias de condolencias, las 'cartas de consuelo', los 'socorros' de la religión. Hoy tiene el carácter de una sanción semejante a la que castiga a los desclasados, a los enfermos contagiosos, a los maniacos sexuales. Se sitúa a los afligidos impenitentes junto a los asociales."⁹³

Ciertamente, como ya dijimos, el negro-africano puede también prohibir los llantos; pero en cambio concibe mecanismos simbólicos de compensación, que entre nosotros han desaparecido totalmente. A lo sumo, el culto de las tumbas —que en Occidente destrona a veces al culto de los muertos, sustitución ignorada por los negro-africanos—⁹⁴ conserva en ciertos medios una importancia primordial.⁹⁵

⁹¹ Ph. Ariès, p. 70.

⁹² *The pornography of death*, 1965; reproducido como apéndice en el libro de G. Gorer, *Death, grief and mourning*, Nueva York, Doubleday, 1965.

⁹³ Ph. Ariès, 1970, pp. 77-78.

⁹⁴ Entre los malgaches, el culto (ostentatorio) de los panteones no excluye el culto de los muertos, sino que lo sostiene.

⁹⁵ "En el cementerio de Niza, las viejas tumbas —verdadero museo— están amenazadas por las pequeñas inscripciones que anuncian su próxima destrucción. Hace cincuenta años no se hubieran atrevido a hacerlo, por temor a las reacciones de la opinión. La sensibilidad con respecto a los cementerios y los muertos se ha embotado, principalmente en los medios intelectuales, que constituyen hoy una especie de clase poderosa. En cambio, la religión de los muertos

Se han operado también muchos otros cambios. Es así que el duelo público (inversión del tiempo y de los papeles sociales como en África; detención de las actividades, colocación de las banderas a media asta) han disminuido con el desarrollo de la sociedad industrial. Nosotros conocimos en África duelos que se prolongaron más allá de los treinta días, por el fallecimiento de un jefe; la desaparición del general De Gaulle provocó un duelo público de siete días en Senegal y en Egipto, pero únicamente de un día en Francia.

Asimismo, el duelo afecta cada vez a un número de personas más limitado:⁹⁶ ya casi no le concierne más que a los parientes muy allegados del difunto (duelo privado). Por último, también han evolucionado sus manifestaciones, menos reclusión y ascetismo, como antes; menos mutilaciones corporales; menos ayunos largos y penosos; menos continencias forzadas durante varios meses, incluso años, menos vestimentas negras u otras señales distintivas. Simbólicamente el rechazo del duelo, tal como hoy se manifiesta entre nosotros, aparece como una forma nueva de *negación* de la muerte. Ahora ya no es meramente lo simbólico lo que se cuestiona, sino lo imaginario mismo.⁹⁷

¿Qué nos enseña sobre este punto el ritual funerario? En su dimensión profana, si por un lado conserva los signos de ostentación socialmente segregatoria (ceremonias de mayor o menor importancia, ataúdes más o menos costosos, a pesar de la pérdida de vitalidad oficial de las "pompas"), sus referencias simbólicas primarias se empobrecieron: las colgaduras fúnebres desaparecieron, los furgones funerarios rehúyen los excesivos adornos (transición ya visible cuando se pasó del vehículo tirado por caballos al automóvil), dos cosas que no hay que lamentar; pero además las condolencias se simplificaron y los cortejos se hacen imposibles en las ciudades actuales, lo que sí puede deplorarse. A pesar de tentativas loables (jóvenes funcionarios de pompas fúnebres vestidos de gris, nobleza de los *athanées*, es como si se tratara de andar rápido, de desarreglar lo menos posible las actividades de los vivos, ¡que el muerto no nos haga perder demasiado tiempo, ese tiempo que solemos decir que es oro!

Veamos ahora la dimensión religiosa. Se han podido distinguir en

subsiste, sobre todo en los medios populares, así como en las clases medias no demasiado intelectualizadas. Todavía se gasta dinero en panteones y monumentos funerarios. Las visitas son siempre frecuentes, las tumbas tienen siempre flores." Ph. Ariès, *op. cit.*, 1972, pp. 40-41.

⁹⁶ A veces grupos enteros se sienten afectados por la muerte del héroe: Gagarin, De Gaulle o Churchill, Juan XXIII, Edith Piaf.

⁹⁷ Para convencerse, basta con leer el cuadro que nos pinta P. Rozenberg del duelo y de sus fantasías en *Le romantisme anglais*. El desafío de los vulnerables, Larousse, 1973 caps. III y V.

la Europa del Oeste tres tipos de funerales. En el primero (Francia, Italia), la acción litúrgica principal se produce en la iglesia (misa o solamente absolución). En el segundo (países sajones), tiene lugar en el cementerio. En el tercero, mucho más raro (alejamiento de la iglesia o de las necrópolis; costumbres locales) el acto se efectúa en la casa.

Las exigencias de la vida moderna tienden actualmente a favorecer la segunda manera de actuar, sobre todo en las ciudades donde existen *athanées* con sala apropiada para todos los cultos, y que frecuentemente lindan con los lugares de inhumación. La nueva liturgia de los funerales (el *Ordo exsequiarum*, presentado en el Concilio a los obispos en 1968), se desarrolla en cuatro momentos.⁹⁸ “La salutación de fe a los allegados al difunto” quiere ser un rito de acogida, que recuerda al bautismo o el casamiento; el sacerdote participa de la pena de los supervivientes, les prodiga palabras de consuelo, les habla de esperanza. Después, “la celebración de la palabra”, a la vez “palabra de Dios sobre el hecho de la muerte” y “profesión de fe de la comunidad”; los textos que se leen son selecciones que versan especialmente sobre el misterio pascual, la resurrección de los muertos, la piedad hacia los muertos, la esperanza de reencontrar a los difuntos en el reino de Dios, la grandeza de la vida cristiana. Le corresponde al ministro del culto adaptar la o las lecturas a la naturaleza misma de la concurrencia; y según los casos puede sumarse una homilía a esta segunda etapa. En seguida viene “el sacrificio eucarístico” que insiste sobre el aspecto “no solamente propiciatorio sino también pascual de la misa”, y que sólo tiene sentido para los cristianos convencidos. La celebración de la misa puede efectuarse en momento distinto al del entierro. Por último, “el adiós al difunto o el postrero encomendarse de éste a Dios”, que toma el lugar de la antigua absolución, o al menos le confiere a ésta un sentido nuevo. Se trata entonces de elegir un canto conocido por toda la concurrencia, que entonarán todos los presentes y que debe expresar “el pasaje de la comunidad terrestre a la de los Santos y los ángeles”. Igualmente, en la medida en que

⁹⁸ P. M. Gy, o. p., *Le nouveau rituel romain des funérailles*, La Maison-Dieu, 101, Cerf, 1970, pp. 15-32.

Véase también en este número, J. D. Bernoit, *Prier pour les morts ou pour les vivants*, pp. 39-50; A. Turck, *Notes sur les funérailles d'enfants non baptisés*, pp. 113-118; M. Tissier, *L'homélie aux funérailles*, pp. 119-126. A título comparativo, véase también D. Sicard, *Le rituel des funérailles dans la tradition*, pp. 33-38. La ceremonia colectiva del sacramento de los moribundos (que remplace la de los muertos) parece haber sido bien acogida en algunos medios. Citemos también a F. A. Isambert, *La transformation du rituel catholique des mourants*, F. Andrieux, *L'image de la mort dans les liturgies des Églises protestantes*, Coloquio de Estrabourg, octubre de 1974, textos mimeografiados.

exprese la "*valedictio* de la comunidad cristiana", se mantendrá el uso de la aspersión de agua bendita o del incienso sobre el cuerpo del difunto.

De este ritual pueden desprenderse un cierto número de rasgos. Antes que nada, a la rigidez litúrgica de antes, sucede hoy una gran elasticidad que permite adaptar el rito, especialmente la elección de cantos y responsos, las lecturas o el tema de la homilía, a la especificación de la concurrencia (cristianos convencidos y militantes, no practicantes, no creyentes). Desaparece la supremacía del sacerdote (incluso puede no estar presente si, por ejemplo, no hay misa); y ello se compensa por un llamado a los fieles a participar activamente en el rito, a tomar la iniciativa de las oraciones y de los cantos.

La simplificación del rito, su relativa igualación (supresión de clases), la supresión de su misterio (casi desaparición de cantos en latín, explicación concreta de los textos, de los ritos y actos: por ejemplo, la aspersión del cuerpo, que recuerda al bautismo) su humanización (acogida a los supervivientes, importancia de la consolación); ornamentos blancos del sacerdote para evocar la esperanza, o púrpuras para expresar la fe; la aceptación de los divorciados, de los niños no bautizados, de personas que serán incineradas (algunos sacerdotes —aunque son poco numerosos, es verdad— aceptan incluso a los cristianos fallecidos fuera de la religión), constituyen también actitudes nuevas.

Por último, señalemos una costumbre frecuente entre los reformadores del siglo XVI, que se encuentra revalorizada en el nuevo ritual: "Sin dejar de reservarle su importancia a la oración para el difunto, como lo pide la fe católica, se acepta también la oración para los que comparten el dolor —por ejemplo cuando se está en la casa mortuoria— y un elemento de acción de gracias por lo que ha podido realizar el amor del Señor en la vida del difunto."⁹⁹

Si la supresión del misterio constituye una pérdida apreciable en el plano de la eficacia simbólica¹⁰⁰ —decíamos que el símbolo oculta tanto como sugiere—, en cambio la participación de los fieles (lo que nos aproxima a los funerales africanos) debería transformar la antigua pasividad de la asistencia en una acción simbólica incuestionablemente más eficaz; a condición, ni qué decirlo, de que la fe

⁹⁹ R. M. Gy, *op. cit.*, 1970, p. 29.

¹⁰⁰ "Se puede pensar que en muchos casos, una catequesis detallada, incluso profesión de fe explicitada[. . .] amenazan con desempeñar sólo un papel redundante, a despecho de esfuerzos inteligentes de los agentes religiosos, y con convertirse en elementos superficiales de una operación simbólica cuyo funcionamiento es más central." J. Y. Hemeline, *Quelques incidences psychologiques de la scène rituelle des funérailles*, *op. cit.*, 1970, p. 95.

cristiana sea real y profunda, y que la interiorización del modelo religioso sea auténtica, lo que precisamente parece cada vez más dudoso en nuestros días.

Además, el ceremonial fúnebre conjuga diversos datos temáticos doctrinales (salvación, resurrección, solidaridad con Cristo), así como figuraciones religiosas (cielo e infierno, vida y muerte eternas, tránsito, permanencia en los cielos), "de las que pueden apropiarse las personas en un registro predominantemente imaginativo: en ese caso, se corre el riesgo de que se oculte o se evite el principio de realidad, lo que favorece el refuerzo de un mundo-del-sujeto irreal y fantástico, signado por una marcada ambivalencia. Es común comprobar que lo imaginario tradicional cristiano, así como también los dogmas fundamentales que conciernen a la salvación, la supervivencia, la resurrección (las "grandes verdades" de los predicadores de antaño), son particularmente ricos en elementos de figuración o míticos, inmediatamente disponibles para tales empleos"¹⁰¹ Surge de todo esto que el ritual cristiano de los funerales, a pesar de que ha habido reformas interesantes, no ha sido capaz de otorgarle al símbolo todos sus derechos. Y no podía ser de otro modo, puesto que ese ritual sólo aparece como un compromiso que le permite al cristianismo presentarse ante un mundo que precisamente tiene miedo de mirar a la muerte de frente.

Las asociaciones simbólicas

Junto al símbolo de expresión a primero o segundo grado, a veces símbolo de la muerte, a veces muerte como símbolo, se sitúan diversas asociaciones, que pueden ser simples aproximaciones o acciones rituales.¹⁰² El examen del caso negro-africano nos ha suministrado

¹⁰¹ J. Y. Hameline, *ibid.*, pp. 95-96. Véase las juiciosas preguntas de J. Potel, *Les funérailles. Une fête?*, Cerf, 1973.

¹⁰² Un caso particularmente interesante de asociación simbólica nos lo aporta la sociedad Afe-Are de la isla Malaita (Islas Salomón). Véase D. De Coppet, *L'homme*, vol. 8, cuaderno 2, 1966; vol. 10, cuad. 1, 1970. Las nueve primeras unidades de moneda (hay 24 en total) aseguran la comunicación vivos-difuntos; son intermediarios simbólicos, y esto en virtud de una apreciación rigurosa. Las unidades 9 y 7, por ejemplo, resuelven los conflictos generados por el crimen. Si "a", del Clan A, mata a "b" del clan B, un miembro del clan A remite el cadáver a un miembro del clan B quien, a cambio, le da una cierta cantidad de monedas (*siwa*); el ofensor se beneficia monetariamente y el ofendido en prestigio. Para ser resuelto el conflicto, se lo plantea en el plano político-simbólico, pues había engendrado un desacuerdo profundo entre los vivos, luego entre los vivos y los muertos. Para restablecer el consenso simbólico, importa cuantificar la actitud de los antepasados hasta que se vuelva favorable cuando se utilizan las unida-

un muestreo útil: algunas de esas asociaciones se encontrarán, *mutatis mutandis*, en el campo simbólico occidental (muerte y sexualidad, muerte y alimento); otras han desaparecido: la muerte aséptica, por ejemplo, hace impensable el lazo ritual "muerte-suciedad", para conservar sólo el dato realista "muerte-podredumbre".

Ya hemos mencionado algunas otras asociaciones. Por ejemplo, las referencias topológicas. La *izquierda* está a menudo ligada a la muerte y al mal, por oposición a la derecha. Numerosos cráneos de las sociedades arcaicas que fueron trepanados (a fin de extraer de ellos el principio dañino), lo fueron del lado izquierdo; y varios son los ritos en los que se aborda al difunto por la izquierda, especialmente en Europa central.¹⁰³

O bien el par *Muerte/Silencio*. El muerto es el que se calla, el que no habla más, o al que se hace callar (antes, las cabezas conservadas de los difuntos mostraban a menudo la boca cosida: indios navajos; o clavada con espinas: cabeza trofeo peruana), y se hacía que alguien hablara en su lugar (idealización o depreciación del difunto; reinterpretación, a veces tendenciosa, de su pensamiento). Se desconfió siempre del que podía hablar después de muerto (descubrimiento de testamentos, de cartas ignoradas). Por último, y como ya dijimos, el respeto al muerto implica el minuto de silencio. Más genéricamente, esto nos vuelve a llevar al tema de la oralidad. Recordemos el carácter ambivalente de la boca asociada al alimento-vida, al beso caníbal, a la vagina dentada; el complejo de devoración (la entrada al Schéol se hace por las fauces abiertas de un monstruo que se traga a los condenados); la potencia de la palabra fuente de vida (mensaje de Cristo) o de muerte.

Citemos también la asociación *Vejez/Decrepitud*, de ella proviene la

des adecuadas (9 y 7). Si ocurre que un individuo es el único sobreviviente de su genealogía, estará en la obligación de enterrar la moneda en la tumba de uno de sus antepasados. Esta ceremonia se acompaña de un ritual que tiene por finalidad colocar la moneda bajo la custodia de los difuntos. La moneda, retirada entonces de la circulación, pierde su significado simbólico: los muertos no pueden ya dialogar con los vivos. Por último, los antepasados no sólo son celebrados durante dos o tres generaciones y se encarnan durante este periodo en la moneda. Después de este lapso, para celebrar a nuevos antepasados, la moneda deberá pasar por otras manos y cambiar así de significación simbólica. Los cambios ceremoniales realizados durante esas fiestas transforman a los vivos, una vez muertos, en moneda. "Es como si el sistema de los intercambios ceremoniales, al dejar a los hombres hacer el recorrido de la vida hacia la muerte, llegara a transformar, por una serie de consumaciones[...] la vida en moneda."

¹⁰³ Muy a menudo, en África y en China, la izquierda evoca al hombre. ¿Se quiere señalar inconscientemente que el hombre es infinitamente más mortífero que la mujer? Ya hemos dicho que el poder (ligado a la muerte) no tiene el mismo sentido en los representantes de los dos sexos.

mitología a menudo seudocientífica del rejuvenecimiento (desde el suero de Bogomoletz a la juvenia del Abate X o Y), reforzada hoy por las técnicas estéticas; la negativa a envejecer se une a la negativa a morir, pues parecer joven es frustrar a la muerte.¹⁰⁴ A este respecto, debe comprobarse que en los cementerios, cada vez que una fotografía del difunto se coloca sobre la tumba, se trata siempre de una imagen muy anterior al momento del fallecimiento, como si se quisiera representar al muerto bajo un aspecto joven y favorecido (a la manera, quizás, de la tanatopraxis).

También deriva de allí la conexión estrecha *Muerte y Poder*. En *La mort, Madame*, J. Jean-Charles nos recuerda cómo a los nueve años, ella sintió placer en matar con un hacha a tres patitos enfermos que se le habían dado a cuidar: "Recuerdo sobre todo que sentí la necesidad urgente de ver si yo era capaz de matar, y los patitos fueron sólo el pretexto. Pero su muerte no me aportó ninguna respuesta. Mi padre tampoco había llorado al aplastar con su grueso zapato la cabeza minúscula de un avecita: él estaba seguro de tener razón."

En la fuente misma de nuestra toma de conciencia del poder, se encuentra el poder de dar muerte: la superioridad del adulto sobre el niño consiste en que él puede matar sin remordimiento, porque decide tener razón. Tal es quizás el sentido de la caza, el cazador deja de tener miedo de morir cuando mata ("el miedo a morir proviene de alguna gripe taimada o del amigo que conduce demasiado rápido"). Abatir a la presa es para el cazador destruir (simbólicamente) lo que se opone a su potencia: "Su virilidad, ilusoria se introduce miserablemente en el cañón de su fusil. Él tira con su "arma" y se siente reconfortado al comprobar que ésta mata mejor que hace niños."¹⁰⁵

Sociedad, muerte y poder aparecen así conjugados con frecuencia. Recordemos el *poder-saber* del médico en su relación con el enfermo y el muriente; el *poder discrecional* del político que prohíbe matarse o matar (condena del homicidio, del suicidio, del aborto), pero que mata (guerra, pena de muerte) o perdona (derecho de gracia presidencial); desde este punto de vista, J. P. Vernat pudo reducir el com-

¹⁰⁴ "En suma, tenemos la edad que nos confiere nuestro espíritu, nuestro corazón; sucede que los cabellos grises son a veces una inconsecuencia más real que el correctivo que se desprecia. Por eso en su caso, señor, se tiene derecho a recuperar el color natural de sus cabellos", le hace decir Thomas Mann al peluquero que rejuvenece al héroe de *La muerte en Venecia* (Fayard, 1971, p. 169), el poeta enamorado Aschenbach. "Maravillado, transportado por su sueño, perturbado y temeroso," Aschenbach accede. Al día siguiente muere. Véase también el maravilloso filme que L. Visconti realizó sobre este texto.

¹⁰⁵ Jehanne Jean Charles, *op. cit.*, Flammarion, 1974, p. 161 y ss, 128 y ss.

plejo de Edipo a una lucha por el gobierno de Tebas, donde la sexualidad se reducía a un medio de poder. Igualmente la sociedad fabrica a sus inmortales (desde los académicos a los héroes que desempeñan el poder y que ingresan al Panteón) o sus desesperados reducidos al drama de la autofagia (hablaremos de ello más adelante): "Toda dominación se funda en el miedo a la muerte; el poder institucionalizado se arroga abiertamente el derecho de vida o muerte sobre los miembros de la comunidad que se someten a sus leyes."¹⁰⁶

Volvamos una vez más a la relación *Muerte-Deporte-Violencia*. En su tesis rica y original, B. Jeu demostró que el deporte, verdadera sustitución simbólica, resume en definitiva, en el plano de la experiencia, la metafísica (la muerte) y la política (la violencia); o si se prefiere, el más allá (la superestructura religiosa) y el más acá (infraestructura económica de la sociedad): "El deporte conserva a través de la historia su carácter sagrado, atestiguado por la seriedad de sus ceremonias. La gravedad de Olimpia y la del deporte moderno proviene del hecho de que el deporte, de manera general, es una meditación viva sobre los problemas de la violencia y de la muerte. Son por lo tanto los mismos temas los que inspiran en profundidad a los que van al deporte o a la filosofía. Por esto la reflexión sobre el deporte no se reduce a la esfera de un estudio sobre las actividades físicas, sino que desborda este marco para desembocar en el conjunto de los problemas humanos. El deporte es un hecho de civilización, no un hecho de naturaleza. Representa un fenómeno teológico-político."¹⁰⁷

El deporte es inseparable de lo trágico por la violencia sublimada o real (la del esfuerzo, la del combate en la tauromaquia), por la incertidumbre del resultado (el deporte comercializado y amañado)¹⁰⁸ ya

¹⁰⁶ R. Menahem, *op. cit.*, 1973, p. 99. El autor dice también en la p. 98: "El fundamento de todo poder es el miedo a la muerte. Estar del lado del poder es estar del lado de la vida, pues disponer de la vida de otro tiene por corolario la esperanza insensata e inefable de escapar uno mismo a la muerte, precipitando la del otro." Véase también: "Pouvoirs", *Nelle, revue de Psychanalyse*, 8, otoño, 1973.

¹⁰⁷ *Le sport, la mort, la violence*, Edit, Universitaires, 1972, p. 201. El carácter sagrado del deporte —en vías de desaparición por su profesionalización, su introducción en el circuito económico (rentabilidad, publicidad), la fabricación artificial de los atletas mediante hormonas— aparece todavía en la solemnidad de las ceremonias a que da lugar (transmisión de la antorcha olímpica, himnos nacionales, banderas que se izan, sesiones nocturnas). También se encuentran en el deporte: secuelas de totemización (en rugby, los canguros designan a los australianos, los Kiwi a los neozelandeses, los franceses son los gallos); supervivencias de tabúes (prohibición de tocar la pelota con las manos en el fútbol); objetos fétiches cuidadosamente vigilados (garrochas, pelotas, raquetas).

¹⁰⁸ Uso de anfetaminas, de esteroides anabolizantes (hormonas masculinas sintéticas); resultado conocido y amañado de antemano.

no es deporte), por el riesgo de muerte (en la arena, en la montaña, en los circuitos automovilísticos). Efectivamente, en el deporte "se juega a la muerte. Es que no se quiere morir, aunque sea simbólicamente. Si es preciso, hasta se preferirá derrumbarse físicamente que desaparecer simbólicamente".¹⁰⁹

Pero lo lúdico restringe lo trágico, la violencia está codificada por reglas precisas (las del judo, las del *rugby*); la incertidumbre del desenlace está limitada por la preparación psicológica, alimenticia, física, hoy de una alta tecnicidad. Casi siempre el muerto es un muerto "transpuesto", jugado como espectáculo, y la vida le será restituida al que pierde a fin de que pueda medirse en otras competencias (lo que no siempre ocurría en las arenas romanas).

"Así el deporte revela su ambigua naturaleza de símbolo. La derrota no es una verdadera derrota. La vida está jugada, no en el sentido de que el azar decidirá en lugar de nosotros si seremos o no seremos, sino en el sentido del teatro adonde se transpone. En el deporte, se está protegido contra la muerte real. Sin embargo la cosa se toma muy en serio, tanto por los espectadores como por los actores. Uno va a infligirle al otro, en un lapso determinado, una muerte simbólica. ¿Cuál? El refinamiento intelectual de la representación escénica deportiva no disipa sino que crea la tragedia."¹¹⁰ Tragedia, como dijimos, que aparece claramente en los juegos de azar, que no pertenecen al dominio del deporte: ¿quién no se ha sentido impresionado ante los rostros trágicos, descompuestos por la angustia de la muerte, de ciertos apostadores que arriesgan sus bienes y su vida en las salas de los casinos?

Paradójicamente, "la psicología de los jugadores muestra que es el deseo de muerte el que posee al jugador. Ya se sabe —y el cálculo de probabilidades es terminante a este respecto— que el jugador debe

¹⁰⁹ B. Jeu, p. 110.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 111.

Subraya también el autor que es interesante mencionar en Diógenes Laercio una anécdota a propósito de Chilon. Chilon murió "en Pisa, después de haber abrazado a su hijo, vencedor en los juegos olímpicos en el pugilato. Murió, dice, en un acceso de alegría, que su debilidad y su mucha edad no le permitieron soportar. Todos los asistentes a los juegos lo condujeron a la tumba con grandes honores". Esta repetición del tema revela que, más allá del personaje celebrado, existe una asociación natural entre la muerte y los juegos. "Morir asistiendo a los juegos es benéfico, porque los juegos representan a la muerte, y en esta circunstancia la realidad coincide con el símbolo."

Los juegos de niños merecerían ser analizados bajo esta misma luz, especialmente los de los varones: juegos violentos, pero reglamentados, sustitutivos de la violencia real, juegos donde aparece a menudo la muerte ("Estás muerto!", "¡Te he matado!"); lo que es casi inexistente entre las niñas.

perder. Y es esto lo que hace al juego excitante; es sólo ilusión de triunfo, pero es también esto lo que le otorga ese sabor inapreciable al ganar, signo del destino" ¹¹¹

También habría que recordar las asociaciones que desarrolla la *ciencia-ficción*: poder del pensamiento, magia de la técnica, posibilidad de hacer revivir a los muertos después de siglos, de encarnar fuerzas vitales de potencias supraterrrestres, de vivir de cinco a diez veces más tiempo que hoy, aunque los hombres sigan siendo tan agresivos y mortíferos. ¹¹²

Y a nivel de la literatura fantástica, tenemos también que mencionar la asociación *vida-luz/muerte-tinieblas* tal como aparece, por ejemplo, en J. Ray, con su *Malpertuis*. "En la claridad de la lámpara, una mano decrepita y pálida como la cera, blande una hoja de papel. Es el certificado de defunción y el permiso de inhumar *ad hoc*, prontos y debidamente firmados por mí." ¹¹³ De ese modo, la muerte supone la noche, es decir la angustia y el misterio que los arquetipos inconscientes le aplican; así como se la asocia a ciertos colores de valencia nocturna; tintes blanquecinos, macilentos, pálidos (el de los espectros) donde predominan el blanco, el azul, el malva. Para J. Ray, la vida humana se asimila también a una candela, a una llama que se consume en la noche. Malpertuis aparece como el apagador, el soplo nefasto, el mal que roe la vida: "Él apaga todas las lámparas, las sopla o aplasta su llama de muerte." ¹¹⁴ La noche maléfica mata, el hombre (malvado), mortífero, apaga la luz: "Es bueno ver la luz [...] En mí sustituye el beber y el comer." ¹¹⁵

Así aparecen conjugadas diversos pares: vida/muerte, luz/noche, bien/mal (espíritu de las tinieblas). Y sin embargo, la muerte, la noche, el mal fascinan: "Desde mi regreso a la vida, me falta la sal de las tinieblas, de la angustia, del espanto mismo." ¹¹⁶ Todo hombre se siente entonces necesariamente contaminado: "Soy tan bueno y se me ha puesto en el fondo de la noche, con alguien que apaga siempre la lámpara." ¹¹⁷

¹¹¹ R. Menahem, *op. cit.*, 1973, p. 100.

¹¹² La literatura sobre este punto es abundante y exige un estudio profundo. Citemos por ejemplo: *L'île des morts* de R. Zelazny, J'ai Lu, 1971; J. de Fast, *La mort surgit du néant*, Fleuve noir, 1974; N. Schachner, *L'homme dissocié*, J'ai Lu, 1973; y sobre todo R. Barjavel, *Le grand secret*, Presses de la cité, 1973; R. Silverg, *Résurrections*, Marabout, 1974; M. Mourier, *Godilande*, Gallimard, 1974.

¹¹³ Edit. Marabout, p. 30.

¹¹⁴ J. Ray, p. 40.

¹¹⁵ *Ibid.* No olvidemos que Tánatos es el hijo hermafrodita de la noche.

¹¹⁶ J. Ray, p. 188.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

Habría muchos otros dominios que explorar en la expresión literaria, cinematográfica,¹¹⁸ antropológica; a título ilustrativo, sólo insistiremos en dos temas que nos parecen particularmente reveladores: el del alimento (canibalismo) y el del sexo (relación entre Eros y Tánatos).

1. A propósito del canibalismo

Aun cuando nuestras sociedades invocan más la antropoemía que la antropofagia,¹¹⁹ no debe omitirse el papel que puede desempeñar el canibalismo. Previamente, importa recordar una distinción capital entre el endo, el exo y el autocanibalismo.

Así, los fatalekas de las Islas Salomón tenían por costumbre comer a sus muertos, tanto para alejarlos como para promoverlos a la categoría de antepasados, se habla entonces de *endocanibalismo*. Por el contrario, los indios tupis devoraban a sus prisioneros tomados al enemigo, para destruirlos mejor y recuperar sus fuerza vital (y también la de sus propios antepasados¹²⁰ que estos enemigos habían devorado), se trata ahora de *exocanibalismo*.¹²¹ En cuanto al *autocaniba-*

¹¹⁸ P. Piñot, en su excelente librito ya citado (*Cinéma de la mort. Esquisse d'un baroque cinématographique*, Edit. du Signe, 1972) ha señalado acertadamente las asociaciones del cine barroco con la muerte. Entre los elementos privilegiados cita: la escalera, el techo, la fachada, el óvalo, la ciudad; y entre los motivos temáticos, cita en particular: los cuatro elementos (sobre todo el fuego, la nieve, el viento, el agua), el espejo, el engaño, la máscara, la fiesta y la locura. Según él, "la obra barroca es fundamentalmente trágica por cuanto conduce inevitablemente a la muerte, y nosotros seguimos creyendo que la presencia de la muerte en un término ineluctable es el resorte principal de lo trágico" (pp. 31-32).

¹¹⁹ Lévi-Strauss opone las sociedades "que ven en la absorción de algunos individuos poseedores de fuerzas terribles el único medio de neutralizarlas y aún de aprovecharlas; y las que, como la nuestra [...], han elegido la solución inversa, que consiste en expulsar a estos seres terribles del cuerpo social, manteniéndolos temporaria o definitivamente aislados [...]" en establecimientos destinados a esta finalidad" (*Tristes Tropiques*, Plon, 1955, p. 418).

¹²⁰ ¿De aquí proviene un cierto endocanibalismo indirecto?

¹²¹ En África, el endo y el exocanibalismo coinciden a veces en el seno de la misma etnia. Así, los diola del Senegal devoraban el corazón y el hígado de los prisioneros tomados al enemigo, para incorporarse su fuerza y su valor (exocanibalismo). Pero tenía una sociedad necrofágica (*Kusanga*), que practicaba un endocanibalismo lugareño.

Se puede vincular al exocanibalismo la técnica del amamantamiento: a través del seno, el bebé que mama "devora" a su propia madre. Precisamente, la actividad simbólica "comienza con el primer objeto capaz de sustituir al seno. Objeto que será y no será el seno, objeto de transición. Así, la relación oral canibática aparece estrechamente ligada a la actividad amorosa destructora, incorporada del objeto perdido. Ella es por lo tanto fundamentalmente recuperadora. Su finalidad es no dejarse abandonar por el objeto, así como no abandonarlo. Al incorporárselo el objeto se fija, se asimila, se hace seno: se hace el objeto para no perderlo". A. Green, "Cannibalisme: réalité ou fantasme agi", en *Destins du cannibalisme*, NELLE Rev. de Psychanalyse. 6, 1972.,

lismo, sólo puede ser parcial: comerse la boca, las uñas, ciertos fragmentos de piel. Según Martchenko,¹²² en los campos de concentración siberianos, algunos detenidos llegaban a arrancarse tiras de carne y se las comían. En cierto sentido, la úlcera traduce somáticamente un deseo inconsciente de devorarse a sí mismo. Pero la oposición más típica es la que separa al canibalismo real del canibalismo imaginario.

El canibalismo sólo existe de manera "salvaje" y notoriamente episódica en nuestras sociedades,¹²³ y su sentido simbólico es prácticamente nulo.

El caso de *canibalismo patológico* se manifiesta en tres formas. La primera proviene de la necrofilia (necrofagia acompañada a menudo de relaciones sexuales, más particularmente en los cementerios, de lo que hablaremos más adelante); la segunda se emparenta con los comportamientos automutiladores, eventualmente autófagos, que aparecen en ciertos estados psicóticos y que merecen apenas la denominación de caníbales; la tercera se observa —o más bien es observable, pues no se posee casi ejemplos inmediatos— en sujetos débiles, con mayor razón si viven situaciones sociales precarias.¹²⁴

El canibalismo de excepción se encuentra en los ejemplos de *canibalismo de penuria*, se trata de paliar la insuficiencia de alimento.¹²⁵ Durante las hambrunas de antes, tales hechos han debido producirse muchas veces. R. Glaber, en su *Crónica del año 1000*, ya citada, relata que en el mercado de Tournus, un hombre exponía para vender carne humana "como si se tratara de un alimento de producción local".¹²⁶

p. 50. El niño come aquí a su madre pero no la mata; en el infanticidio canibólico, la madre mata al niño para comérselo.

¹²² Citado por R. Daoun, "Du cannibalisme comme stade suprême du stalinisme", en *Destins du cannibalisme*, pp. 269-272.

¹²³ En África, el *canibalismo salvaje* o de penuria es prácticamente inexistente. En cambio, el *canibalismo reglamentado* tiene más importancia. A veces proviene de la magia (tal es el caso del *Kusonga* ya citado), otras constituye un procedimiento religioso emparentado con el culto de los antepasados, incluso con el culto de los cráneos.

¹²⁴ Se encuentran algunos ejemplos con el título "Ogres d'archives", en *Destins du cannibalisme*, op. cit., 1972, pp. 249-267.

¹²⁵ Las formas de canibalismo que existieron en el paleolítico no son imputables a carencias nutritivas: lo prueba la presencia de osamentas de animales que aparecen junto a los esqueletos humanos; se trataba más bien de prácticas rituales. En el estado actual de nuestros conocimientos no se puede decir más.

¹²⁶ No faltan los ejemplos de canibalismo de penuria en la literatura antropológica.

— R. Gessain, *La vie et la mort chez les Eskimo*, op. cit., 1972, p. 131. "Pero a veces comienza el hambre, escasea la grasa para las lámparas. Se resuelven entonces a matar a los perros. Una correa fijada a la pared, un nudo corredizo, y de una brusca sacudida se les quiebra la nuca, y

Más recientemente, debemos recordar la increíble aventura de un equipo de *rugby* ("Los compañeros cristianos"), cuyo avión se estrelló en los Andes, los dieciséis sobrevivientes se vieron obligados a consumir los cadáveres que la altura (20 grados bajo cero) habían conservado en buen estado, y no sin haber tomado infinitas precauciones (estar todos de acuerdo; evitar comer la carne de un pariente): "Para poder sobrevivir, explicó uno de ellos, tuvimos que franquear todos los obstáculos, tanto de orden religioso como biológico [...]. No podíamos caer en el pecado de suicidio. ¡Y después hablamos de los trasplantes de corazón!"¹²⁷

Por último, señalemos la existencia de actitudes caníbales larvadas, inseparables de la tiranía.¹²⁸ Si hemos de creer a A. Martchenko,¹²⁹ en los presidios estalinianos de Siberia, algunos deportados arrojaron a la cara del verdugo pedazos de su carne, o se los comieron: "Se omite la especificidad incomparable de las prácticas de autocanibalismo en el universo concentracionario soviético, si no se insiste ante todo en el hecho de que estas prácticas son producto fundamental-

quedan con las dos patas traseras estiradas. Un hombre parte hacia la casa más próxima para hacer saber que hay hambre y para pedir carne y grasa: varios días a pie por la nieve y no regresa. Comienza la extenuación, algunos están tan débiles que no pueden levantarse. Mueren los primeros. No sin temor, y después de algunos gestos propiciatorios, se comen al primer muerto, después al segundo y a los siguientes. A veces no quedan sobrevivientes. Se sabe de ejemplos, antes de 1865, de caseríos enteros desaparecidos, y los cuerpos quedaban allí donde la muerte los había sorprendido: no había ningún pariente próximo para inhumarlos y llevarlos al mar."

"Entre las tribus australianas, la madre ama a sus hijos, pero eso no le impide alimentarse de ellos en caso de escasez, o si tiene gemelos, hace que uno aproveche del otro; de tal modo, nada se pierde y todo queda en familia. Estos pueblos, así como los chavantes del Uruguay, los tasmanianos, etc., al decir de Buffon, Eliseo, Reclus, Rippert y otros, están convencidos de que el espíritu del niño así incorporado, se reintegra al cuerpo de sus progenitores, y que es para la madre el medio mejor para recuperar la fuerza y el vigor perdidos durante el embarazo." Witkowsky, citado por P. R. Lalitte, "Déterminisme de la placentaphagie", en *Le progrès vétérinaire*, 1905, 18, 1, pp. 11-15.

El canibalismo de penuria puede componerse de prácticas rituales de incorporación del otro-devorado. Tal fue el caso, en el siglo XVI, de los indios tupinambas del Brasil: "Aquí llego, yo, tu alimento futuro", se declaraba ritualmente cuando traían a un prisionero. Éste era adoptado, se le daban armas y mujer; pero un día se lo mataba para devorarlo. En ciertos casos, como entre los yanomamis, no se consumía su carne, sino los huesos pulverizados y mezclados con puré de plátano.

¹²⁷ Consúltese el conmovedor testimonio de P. P. Read, *Les survivants*, Grasset, 1974. Es también célebre el caso de los pasajeros de la balsa de la Medusa.

¹²⁸ Al apropiarse de todo poder, el tirano se lo coloca por encima de las leyes, borrando toda distancia entre los dioses y las bestias. Excluido así de la comunidad, puede cometer impunemente adulterio, parricidio: endocanibalismo. Llevado al extremo, todo poder es canibático: "el tirano devora, se nutre de la carne de sus súbditos", "le chupa la sangre al pueblo".

¹²⁹ *Mon témoignage*, Seuil, 1970, p. 141-142.

mente producidas, atravesadas de punta a punta, investidas plenamente y hasta un grado absoluto, extremo (¡devorarse así mismo!) por el sistema político estaliniano como tal: totalitario, precisamente, hasta el punto de anexas las fantasías más arcaicas del sujeto para ponerlas al servicio de la destrucción de su propio cuerpo.”¹³⁰ El autocanibalismo así entendido nos introduce en el procedimiento simbólico: tales actos de protesta, o bien expresan la necesidad de reencontrar una identidad negada (se ha dicho que comerse “es reconocerse como objeto de afecto”); o bien tienden a superar al déspota en la transgresión (conducta de desafío); o más simplemente constituyen una negativa a aceptar pasivamente su propia destrucción por parte del otro (liberación en/por lo imaginario).

En cambio, el canibalismo simbólico ha desempeñado y desempeña todavía un papel de primer plano en las conductas occidentales. A diferencia del canibalismo de hecho (donde se come directamente al otro, o una parte de él, ya sea para alimentarse o para incorporarse lo que tiene de mejor, su fuerza vital; actitud en la que entran a la vez el odio: destruir al otro; el amor: hacerlo vivir en nosotros), se asiste con el misterio eucarístico a un *canibalismo de sustitución* (el pan representa al cuerpo de Cristo, el vino su sangre), fuente de Vida por excelencia: “En verdad os digo que si no coméis de la carne del hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis la vida en vosotros. Quien coma mi carne y beba mi sangre tendrá la vida eterna y yo lo resucitaré en el día final.”¹³¹

Esta incorporación mística constituye una relación reversible (Cristo está en el cristiano y recíprocamente), que remite al Padre celeste de quien procede el Hijo. Aquí merece subrayarse un hecho importante: “Nada se dice de la *destrucción del producto ingerido*. Por una parte, está claro que esta invitación es *anticipadora del duelo*. Por otra, la eliminación de la violencia, la falta de alusión a la muerte de Cristo en este momento, signa la destrucción del impulso agresivo. La destrucción del cuerpo de Cristo —aunque sea temporaria y seguida de resurrección— no se menciona. Tampoco el texto se refiere a la destrucción padecida por el pan durante la incorporación”.¹³² Volvemos a encontrar, pues, desde una perspectiva altamente sublimada, la alianza Vida/Muerte/alimento-devoración.

Existen otras modalidades de canibalismo imaginario, pero no ya en el plano de la simbólica ritual sino solamente en el de la represen-

¹³⁰ R. Dadoun, *op. cit.*, 1972, p. 271.

¹³¹ Mateo 6, 52, 58.

¹³² A. Green, *op. cit.*, 1972, p. 35. No olvidemos que la hostia debe comerse sin que se la mastique.

tación. Si dejamos de lado la mitología (Saturno que devora a sus hijos, Atrée ofreciendo a Tieste un festín donde fueron servidos sus niños), citemos muy particularmente los cuentos de Anderson (la bruja Baba-Yaga comiendo niñas, Bebé-Bruja devora a sus padres) o los de Perrault (Pulgarcito) y sobre todo la abundante literatura dedicada al tema del vampirismo.¹³³ En lo referente a este último, el relato es estereotipado por demás, el muerto sale de su tumba para alimentarse con la sangre de su víctima, a la que ataca preferentemente en la garganta; ésta muere a su vez y pasa a engrosar el número de los vampiros; se multiplican las metamorfosis (con frecuencia en hermosas jovencitas) y pueden producirse sustituciones (P. Féval cuenta la historia horrible del vampiro de Uzel, cadáver calvo que se alimentaba de bellas cabelleras que le quitaba a hermosas niñas muertas por él).

El mismo tema (el vampirismo de la vida al muerto, la muerte al vivo) aparece ilustrado en numerosos filmes: *Et mourir de plaisir* (Vadim), *La danza de los vampiros* (Polanski).¹³⁴ Sin embargo, el cine muestra en ciertas circunstancias y de manera no disfrazada las fantasías hostiles de los vivos con respecto a los difuntos que el mundo actual tiende a rechazar. Tal es el mensaje aportado por G. A. Romero en la *La noche de los muertos vivientes*, los muertos recientes, cuyo cerebro es reactivado por una radiación misteriosa proveniente de un satélite artificial de Venus, se transforman en bandas criminales, que matan salvajemente a los vivos a los que acosan, y beben su sangre o comen su carne. Estos monstruos son presentados con un aspecto horrible y una marcha lenta y pesada (son muertos); le tienen miedo al fuego y no se les puede matar si no es aplastando su cráneo o alojando una bala de revólver en su cerebro. El ejército y la policía terminarán por lograrlo, y todo volverá a la normalidad: los muertos vivientes, matados por segunda vez, dejarán tranquilos a los vivos.¹³⁵

¹³³ Sheridan Le Fanu, *Carmilla*, (Denoël, 1972); P. Féval, *Le chevalier ténébreux*, seguido de *La ville-vampire* (Marabout, 1970); *Les drames de la mort* (ibid., 1969); R. Vadim, *Histoires de vampires* (Laffont, 1971); *Nouvelles histoires de vampires* (Laffont, 1972) etc. Véase también la publicación parisiense titulada *Vampirella*.

¹³⁴ Citemos también *Vampyr* de C. Th. Dreyer; *I Cannibali* de L. Cavani; *Contes immoraux* de V. Borowczyk (baño de sangre humana regenerador); *Soleil Vert* de R. Freischer (ancianos asesinados y transformados en alimento).

¹³⁵ En la pintura se encuentran sustitutos del vampirismo y del canibalismo. Recuérdese la predilección de Soutine por sus "vacas desolladas" (Amsterdam, Grenoble, Buffalo): le entregaban carcasas enteras, palpitantes, que rociaba con sangre cuando empezaban a descomponerse. Después de Rembrandt, Goya y Gericault, él pintaba así "la fosforescencia de la muerte en el seno mismo de la vida" (no olvidemos que Pitágoras asimilaba comer carne de vaca con un sacrilegio tan grave como el de comer a su prójimo). Más cerca de nosotros, el canadiense

La asociación muerte-alimento ha sido ilustrada en dos películas de una rara intensidad trágica, *La grande Bouffe* (M. Ferreri), donde sus protagonistas, hombres como todo el mundo, se dan muerte deliberadamente, más que por el sexo, que está sin embargo en primer plano, por exceso de comida, y terminan en el refrigerador como trozos de res. También *J'irai comme un cheval fou* (Arrabal), donde el personaje principal devora el cadáver de su amigo por amor,¹³⁶ y después, en medio de los dolores del parto, renace con los rasgos del difunto.

Como Jung nos enseñó, las fantasías humanas son universales. Tanto en el occidental como en el negro-africano, vida/muerte, amor/odio (inseparables de la incorporación/rechazo), alimento permitido/alimento prohibido, se encuentran estrechamente unidos. Y el canibalismo, precisamente, no es otra cosa que la expresión triunfante de la oralidad. El beso, por ejemplo, manifestación erótica bastante rara en el África negra, es una conducta caníbal que se ignora a sí misma (beso de amor, pero también beso de muerte, como el de Judas); se "devora" al otro codiciándolo con los ojos, después se lo cubre de besos devoradores (algunos llegan hasta la mordedura) cuando está conquistado.

Por otra parte, como bien lo señaló Freud,¹³⁷ se establece un lazo estrecho entre copular y comer; de ahí el simbolismo de devoración, el tema de la vagina dentada, el paralelismo entre las prohibiciones matrimoniales y las prohibiciones alimenticias.

Marck-Prent expuso en París (Bienal de menores de 35 años, Museo de Arte Moderno de París, septiembre de 1973) un puesto de carnicero donde estaban representados pedazos de carne humana con su precio y un frasco de pepinos que contenía sexos masculinos.

También se podría vincular al canibalismo la fantasía curiosa del "transvasamiento de vida": "Qué hago aquí, se preguntaba Bella Von U [...], junto a esta criatura insulsa y suplicante a cuyas exigencias no puedo sustraerme. Duerme pegada a mí como una sanguijuela, recupera calor y vida al contacto de mi carne, y yo me voy vaciando poco a poco de mis fuerzas, voy como asumiendo su degeneración." Th. Owen, *La truide et autres histoires secrètes*, Marabout-Fantastique, 1972, p. 79-80.

¹³⁶ "Hay más de una manera de amar a alguien, hasta hacerse uno con él. La antropofagia es una de ellas. Ya hemos visto que no podría interpretarse de otra manera que como una fantasía actuada. Pero se puede [...] devorar a alguien y vaciarlo, sin tener el menor contacto con él, por la sola relación que se tenga con esa persona. ¿Quién ama más, quién odia más que el antropófago o que el psicótico? Dejaremos la pregunta sin respuesta." A. Green, *op. cit.*, p. 51. Se puede comer al otro por amor y por odio (los dos a menudo van juntos), por escarnio, más raramente por distraerse (historias de fantasmas) o por capricho.

¹³⁷ *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Gallimard, 1959 ¿No decimos en lenguaje corriente que una jovencita atractiva está "para comérsela"? ¿Cuántas madres no han dicho, delante de su bebé desnudo, "¡Si pudiera te comería!" En otro sentido, se beben las palabras de otro. Pedir noticias es alimentarse del otro simbólicamente.

De ese modo el canibalismo se vincula también con el par *el Mismo/el Otro* (oposición endo/exo), y por esa vía también con la relación narcisista, sea grupal u objetal: "Todo un juego de relaciones entre lo interno y lo externo, lo próximo y lo lejano, fija relaciones de distancia óptima entre la víctima y sus consumidores."¹³⁸

Sin embargo, el mundo occidental muestra una cierta especificidad. Antes que nada, la obsesión de la muerte y los impulsos mortales se encuentran entre nosotros más desarrollados (los filmes de Ferreri y de Arrabal resultan muy reveladores a este respecto, y más todavía el de G. A. Romero).

Se debería hacer una encuesta que permitiera apreciar en qué medida los filmes de vampiros, por ejemplo, apuntan hacia la evasión, el redoblamiento o la catarsis. Otra diferencia es que lo imaginario *stricto sensu* predomina indiscutiblemente sobre la simbólica; si hacemos la excepción del misterio eucarístico, por cierto que no nos apartamos casi del nivel primario de los impulsos y fantasías. Por otra parte, el rechazo del canibalismo no tiene ya en Occidente su valor de regulador social matrimonial (no se come ni se casa con cualquiera, ni de cualquier modo), sólo subsiste la prohibición de carne humana. Por último, la preocupación por la rentabilidad (acumulación de bienes) no podía dejar de expresarse en el plano de las fantasías y los comportamientos.¹³⁹ Véase esta ilustración, por lo menos perturbadora: una forma nueva de vampirismo apareció estos últimos años en Haití, en pleno barrio pobre de Puerto Príncipe, se asentó el Hemo Caribbean Company of Haiti. Durante toda la semana, desde las 6 de la mañana a las 10 de la noche, los pobres pueden vender un litro de sangre por tres pèsos;¹⁴⁰ dieciséis enfermeros trabajan permanentemente en esta operación. "Si los haitianos no venden su sangre ¿qué quiere que hagan?", declara cínicamente uno de los médicos responsables del negocio. Buen negocio, en verdad, pues las seis a diez toneladas de sangre que se recogen por mes, congelada y después expedida a Europa, aseguran un beneficio neto mensual de ciento cincuenta a doscientos cincuenta mil francos.¹⁴¹

El canibalismo puede mostrar modalidades menos directamente realistas que estas ventas de sangre. No se come más al otro, pero se

¹³⁸ A. Green, *op. cit.*, 1972, p. 31.

¹³⁹ Véase especialmente F. Hacker, *Agression, violence dans le monde moderne*, Calmann-Levy, 1972.

¹⁴⁰ Hasta era necesario ejercer una vigilancia para que la misma persona no volviera demasiado a menudo.

¹⁴¹ Véase A. Jaubert, "Le vampires du Tiers Monde", *Le Nouvel Observateur*, 17 de septiembre de 1973.

lo incita a consumir bienes, servicios, signos, y si una parte de la humanidad muere de hambre, la otra "cava su tumba con los dientes" (*La Grande Bouffe*). Lo cierto es que se opera en Occidente una transición del ser al tener. La sociedad capitalista incita a la apropiación-consumo; o, como decía G. Marcel, nuestras "posesiones nos devoran", el tener termina por destruir al ser. Los impulsos mortíferos, tan vigorosos hoy, quizás no tengan otro origen. Y si ya no se come al otro, al menos se lo utiliza, se lo obliga a vender barato su fuerza de trabajo (sobretrabajo y sobrebeneficio), ya sea que se disponga de su cuerpo (sadomasoquismo de los nazis que utilizaban cabellos, grasas y piel de sus víctimas para fabricación de pelucas, jabones, pantallas), o que se lo obligue a autodevorarse (ejemplo de los campos de concentración siberianos), o en fin, que se invada su vida interior (violencia de las conciencias por la publicidad y la propaganda: "me comen el cerebro", declaraba no sin razón un psicótico ante la intensidad de los medios de comunicación de masas).

Queremos formular una última observación. A propósito de las civilizaciones arcaicas, decimos demasiado a menudo que ellas son "devoradoras" o "caníbales; pero cuando se trata de nuestras propias sociedades nos erigimos voluntariamente en víctimas, nosotros somos "devorados", "canibalizados". ¡El devorador es siempre otro! Pero el otro así definido es en último análisis la proyección (inconsciente) de la peor parte de nosotros mismos. Sólo el que quiere ser canibal acusa a otro de semejante práctica.

2. Algo más sobre Eros y Tánatos

Si, como ya dijimos, la oralidad no se concibe sin la sexualidad, Eros nos conduce directamente a Tánatos.¹⁴² Es sorprendente señalar que este término no aparece jamás en los escritos de Freud; pero si hemos de creerle a Jones, el inventor del psicoanálisis lo utilizaba con frecuencia en sus conversaciones. Lo cierto es que en *Más allá del principio del placer*, así como en *Die endliche und die unendliche Analyse*, Freud, actualizando a Empédocles, opone más bien el Amor y la Discordia (destrucción). Y sin embargo, la aproximación *Sexualidad-Muerte* está profundamente arraigada en el inconsciente universal, ya

¹⁴² El sexo y la muerte no dejan de evocar al árbol. Es por demás conocido el símbolo fálico del árbol-padre (V. Hugo en *La Légende des siècles* nos habla del "celo religioso del gran cedro cínico"). El árbol, en todo caso, se asocia a menudo con el cementerio. En Israel se plantaron cerca de Jerusalén 6 millones de árboles, que corresponden a los 6 millones de judíos muertos durante la guerra.

en el plano del lenguaje (orgasmo ¹⁴³ = pequeña muerte), ya en el plano de los ritos.¹⁴⁴

Con toda lógica habría que hablar de una doble sexualidad: una sexualidad de reproducción y una sexualidad de placer; cada una, por caminos diferentes, nos conduce a la muerte.

3. La sexualidad de reproducción

En nuestra primera parte, ya mencionamos cómo y por qué la muerte era en cierto sentido indispensable para la perpetuación y la renovación de la vida.¹⁴⁵ Si la simiente no muere... Así queda supe-

¹⁴³ El título del filme de Vadim, ya citado, está lleno de sentido: *Et mourir de plaisir*. Habría que releer el final del libro de A. P. de Mandiargues, *La motocyclette* (Gallimard, 1963, p. 224): la heroína, que muere en un accidente en la carretera, experimenta sensaciones donde se conjugan el amor y el sexo en imágenes elocuentes. "La pared verde es como un muro que se precipitara a cerca de ciento treinta kilómetros por hora; el Baco coronado de espinas llena todo el campo visual de la visión de Rebecca. 'El universo es dionisiaco', piensa con profunda convicción, a pesar de que millones de filos se encarnizan contra ella y parecen hacerle una sola herida por donde su amante se le derrama dentro. Una cara desmesuradamente sonriente va a tragarse (una cara que la contempla con una alegría infinita, que es igual a una tristeza sin límites), un rostro humano, o sobrehumano, el último, quizás el verdadero rostro del universo."

¹⁴⁴ La identificación del asesinato y del acto sexual asociado al travestismo aparece claramente entre los iatmul de Nueva Guinea. Durante una ceremonia excepcional (*Naven*), el tío del asesino, vestido de mujer, se levanta sus faldas para mostrar una fruta naranja colocada en su ano (clitoris). Se acopla entonces con una mujer vestida de hombre, que juega en la relación un activo papel masculino. Entonces todas las mujeres del poblado se tienden desnudas y el asesino cortador de cabezas pasa por encima de ellas evitando mirarlas ("él no quiere ver en nosotros el pequeño lugar por donde nacen los hombres grandes", dicen las mujeres); pero la hermana del asesino, por el contrario, toca los órganos genitales de las mujeres, especialmente los de la mujer de su hermano mayor, diciendo: "Una vulva". "No, responde la mujer ahudida, un pene". Por último, el héroe atraviesa con su lanza una cesta de pescados colocada delante de su cabaña (vulva) y vuelve a entrar en ésta. Por la vía del sexo, el asesino individual se vuelve colectivo; al incluir a todo el poblado (al regresar el cazador de cabezas, el cuerpo decapitado es matado simbólicamente por un hombre enmascarado que representa precisamente al poblado) y no solamente a su autor, éste de alguna manera se vuelve inocente. Recordemos que la cabeza conducida al poblado ha sido descarnada; el cráneo reposa sobre una piedra en alto, símbolo sobredeterminado que representa al antepasado del asesino y al falo. Véase G. Bateson, *La cérémonie du Naven*, Edit. de Minuit, 1971.

Existen también ritos en que los acoplamientos de vivos durante las orgías rituales revitalizan a los difuntos. En la India, las alubias, plato considerado afrodisiaco, desempeñan un papel preponderante en la ofrenda ritual a los muertos.

¹⁴⁵ Recordemos que hay a menudo una correlación entre la vida breve y la gran fecundidad (ratas, conejos); entre la longevidad y la baja fecundidad (águilas, elefantes, hombres). A veces, la muerte sanciona al acto sexual (las abejas machos, después del vuelo nupcial; las anguilas después de su viaje de reproducción). De una manera un tanto bióloga además, Freud dio una explicación, que sin embargo está llena de interés: la expulsión de los productos sexuales en el acto genésico, corresponde aproximadamente a la separación del soma y del germen, y es por esto que la

rada la ambigüedad fundamental: la muerte del individuo y su participación en el mantenimiento de la especie. La muerte del individuo, "único retaceo a la muerte total", explica por lo tanto la necesidad de la reproducción: "Al no poder *reproducirse* él mismo continuamente, se reproduce en otros que lo suceden."¹⁴⁶ Reproducción, no de lo idéntico, sino de lo específicamente semejante; reproducción que lleva en sí la posibilidad de cambio y de evolución, puesto que la especie puede de ese modo proceder a ensayos siempre renovados, al eliminar por selección las descendencias no viables.

Tal es uno de los sentidos clave que se le podría atribuir al principio freudiano de la repetición.¹⁴⁷ Así la vida encuentra su origen por medio del sexo y concluye en la muerte, preludiada ya por la insuficiencia sexual (impotencia del anciano). En un sentido, por lo tanto, la muerte excluye la vida, es incluso su contrario;¹⁴⁸ de ahí las múltiples tentativas de lo imaginario para hacer dialéctica una oposición tal, incluso para trascenderla.

Más precisamente, la muerte somática (la de las células que viven juntas y mueren separadamente), según la frase de Richet, "aparece simétrica de la del huevo y del espermatozoide; estas células aisladas, que aisladamente no son viables, son exactamente opuestas en su comportamiento a la muerte celular. Su unión va a dar nacimiento a un organismo que contiene millares de células destinadas a vivir juntas en el campo de inducción de sus congéneres. Así, la fecundación

satisfacción sexual total se parece a la muerte, y que entre los animales inferiores el acto genésico coincide con la muerte (*Essais de Psychanalyse*, tercera parte, Payot, 1972, p. 186 y ss.

¹⁴⁶ M. Oraison, *op. cit.*, 1968, p. 85. El autor señala también: "El instinto de muerte sería entonces como una instancia del 'yo' en su lucha contra el tiempo, que le hace precisamente 'morir'; es decir padecer su muerte. Por el contrario, los 'instintos de vida' están ligados lógicamente a la sexualidad en el sentido freudiano de constitución dinámica *sexuada* de la realidad humana."

¹⁴⁷ Esto plantea de nuevo el problema del tiempo: "Si el tiempo concuerda con la muerte, es porque la muerte misma, como el tiempo concuerda con la libertad", declaraba J. Hersch en sus *Entretiens sur le temps* (París, 1967). Se introduce un vínculo dialéctico entre la existencia irreversible instaurada desde el nacimiento que, como sabemos, es la ruptura con la madre, y el deseo de retorno hacia atrás (es decir hacia la existencia indistinta en el seno materno). Éste es a la vez fuertemente deseado y no menos fuertemente rechazado en la lucha instintiva contra la angustia. Toda nuestra existencia se desarrolla entre dos rupturas: la del nacimiento y la de la muerte. En este intervalo es donde se pone de manifiesto el principio de repetición, para bien o para mal.

¹⁴⁸ "Sin embargo, la vida no es sólo una negación de la muerte. Es su condena, su exclusión. Esta reacción es la más fuerte en la especie humana, y el horror a la muerte no está ligado solamente a la destrucción del ser, sino a la descomposición que devuelve las carnes muertas a la fermentación general de la vida." G. Bataille, *L'erotisme*, 10/18, 1957, p. 62.

y la muerte implican, según Jankelevitch, la idea de un orden posterior, de las que una y otra son la condición".¹⁴⁹

Por lo tanto, por un lado las células reproductoras (germen) dan nacimiento a un otro existente, mientras que el soma, al entrar en descomposición, se convertirá en la condición de nuevas apariciones biológicas: "La vida es siempre un producto de la descomposición de la vida. Es tributaria en primer lugar de la muerte, que le deja lugar; después de la corrupción que sigue a la muerte, y que vuelve a poner en circulación las sustancias necesarias para la incesante venida al mundo de nuevos seres."¹⁵⁰

4. *La sexualidad de placer*

Entre todos los vivientes, el hombre ocupa un lugar aparte en la medida en que prefiere el placer de sembrar a la alegría de cosechar. La sexualidad de placer (principio de la apetencia que incita a buscar el coito) termina por predominar sobre la reproducción propiamente dicha.

A decir verdad, esta actitud ha sido objeto de posiciones contradictorias. El judeo-cristianismo, que desarrolla el tema de la pesadez del cuerpo, fuente de pecado y corrupción, condena el placer, que es a sus ojos altamente dañino y letal. La muerte se convierte en el castigo al pecado, más precisamente al acto sexual en tanto que fuente de placer; después de la falta original, Adán y Eva descubrieron que estaban desnudos.

Por el contrario, la continencia y las mortificaciones conducen a la muerte de los sentidos ("porque promueven las pequeñas muertes cotidianas"), es decir a la vida por excelencia, la del espíritu. Según Juan

¹⁴⁹ D. Fesneau, *La sexualité et la mort*, Bull. Soc. Thanato, 4, 1971, p. D 6.

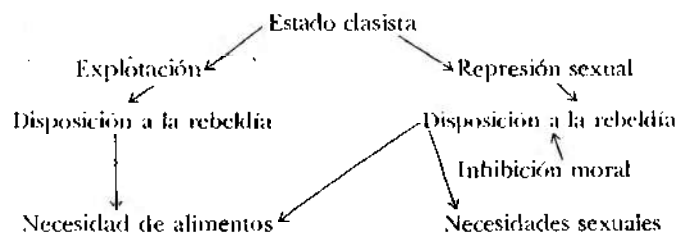
¹⁵⁰ G. Bataille, *ibid.*, p. 62.

Los caminos de la naturaleza nos parecen extraños: a veces parsimoniosos (unidad de las vías uretral y seminal en el hombre, sexualmente menos perfeccionado que la mujer en este aspecto), otras veces procediendo por derroche, como vimos a propósito del animal. Volvamos a G. Bataille, que se ha expresado muy bien sobre este punto: "Hace falta mucha capacidad para percibir el lazo de la promesa de vida, que es el sentido del erotismo, con el aspecto lujoso de la muerte. La humanidad coincide en desconocer que la muerte es también la juventud del mundo. Como si tuviéramos los ojos vendados, nos negamos a ver que únicamente la muerte asegura sin cesar un resurgimiento sin el cual la vida declinaría. Nos rehusamos a ver que la vida es el ardid ofrecido al equilibrio: que es por entero la inestabilidad, el desequilibrio que ella misma precipita. Es un movimiento tumultuoso que invoca incesantemente la explosión. Pero la explosión incesante no deja de agotarse, y sólo prosigue con un condición: que estos seres que ella engendra, y cuya fuerza de expulsión se agota, dejen lugar a nuevos seres que entrarán en la ronda con una fuerza nueva", (*ibid.*, p. 67).

Crisóstomo, es la sexualidad la que provocó la muerte de Adán, lo que recoge en algún sentido la culpabilidad edipiana. Por otra parte, ya dijimos que el miedo a la muerte supone el temor a la transgresión del incesto: "El retorno a la Madre-Muerte, deseada pero prohibida, pues ella es, como nos dice R. Menahem,¹⁵¹ una de las figuras de la Madre-genitora."

Ciertamente, la Redención hará posible la resurrección; pero no podrá impedir la muerte del hombre, pues éste se define antes que nada como criatura de pecado.

En cambio, numerosos autores se esfuerzan por desmitificar este punto de vista y hacen de la alienación sexual el principio mismo de la degradación del hombre. El estado clasista, según W. Reich, provoca al mismo tiempo la explotación y la represión sexual. Si es posible la disposición a la rebeldía liberadora en el primer caso (necesidad de alimentos), deja de serlo en el segundo, pues la satisfacción de la necesidad sexual choca contra las barreras de la inhibición moral. Esto puede resumirse en el siguiente esquema.



Como vemos, la interdicción sexual reacciona por lo tanto sobre la potencialidad de rebeldía: "modifica estructuralmente al hombre oprimido económicamente, de tal suerte que éste actúa, siente y piensa en contra de su interés material. Lo que equivale a una asimilación a la burguesía".¹⁵²

De ese modo, el hombre no quiere ya cambiar una promesa (ilusoria) de vida (espiritual) en el más allá por una mutilación de su ser total (cuerpo y sexo) aquí abajo. Más aún, la lucha por la liberación sexual se convierte en condición de vida y de expansión: "Sólo la liberación de la capacidad natural para el amor entre los seres humanos puede dominar su destructividad sádica." Y lo que ayer pasaba por desviaciones graves (masturbación, homosexualidad y pe-

¹⁵¹ *Op. cit.*, 1973, p. 91.

¹⁵² *Matérialisme dialectique, matérialisme historique et psychanalyse*. La pensée nolle, 1970, p. 56. Véase también *L'irruption de la morale sexuelle*, Payot, 1972.

derastia) o por crímenes (aborto,¹⁵³ procedimientos anticoncepcionales), ahora se viven y se piensan como conductas normales.¹⁵⁴ Es como si estuviéramos en presencia de una balanza que oscila entre dos polos, uno negativo (el sexo es la muerte) y el otro positivo (el sexo es la vida). Es cierto que en el primer caso, la muerte del cuerpo es un accidente histórico (el pecado de Adán); en el segundo, un dato natural imposible de superar.

La noción de desviación sexual, a la que el animal no escapa (homosexualidad de los gatos, los perros, los monos; violación de las obreras por los machos entre las abejas —es verdad que aquéllas sólo tienen órganos sexuales genitales atrofiados—) es por lo tanto relativa. Sin embargo, en cuanto a las relaciones entre Eros y Tánatos, pueden mencionarse algunos casos ilustrativos.

Por ejemplo, ciertas pulsiones morbosas, como ya recordamos, conducen a algunos humanos hacia los cementerios: danzas nocturnas desnudos, sustituciones de comidas necrofágicas (consumo de carnes descompuestas y crudas); excitaciones genésicas recíprocas delante de una tumba abierta donde yace un cadáver en putrefacción; sodomías múltiples; actos sexuales acostados sobre una tumba, o más frecuentemente de pie ("¿Para qué un lecho? Los animales no se acuestan para reproducirse. ¿Entonces?", confiesa un *habitué*); flagelaciones crueles, a veces misas negras, caracterizan a la mayoría de esos *sabbats* nocturnos que suelen congregarse a protagonistas salidos generalmente —y el hecho merece registrarse— de representantes de la "alta sociedad". Uno de esos participantes, interrogado, proporcionó una justificación interesante: "Existen fuerzas debajo del cementerio[. . .] Fuerzas inutilizadas[. . .] todos esos muertos, algunos de ellos muy jóvenes, a veces en buena salud[. . .] Esas fuerzas se liberan de ellos y pueden captarse[. . .] y precisamente es realizando actos de amor como se pueden recuperar esas fuerzas, incorporárselas a uno."¹⁵⁵

¹⁵³ ¿Debe verse en esta práctica la supervivencia de una antigua costumbre: la del embrión ofrecido en holocausto a una divinidad todopoderosa?

¹⁵⁴ W. Reich, *La revolución sexual*, Plois, 1968; *La lutte sexuelle des jeunes*, Maspero, 1972; H. Marcuse, *Eros et Civilisation*, Edit. de Minuit, 1971. Ch. Delacampagne, *op. cit.*, 1974, caps. v y vi.

¹⁵⁵ Véase A. Bastiani, *Les mauvais lieux de Paris*, Balland, 1968, pp. 43-55; M. Dancel, *Au père Lachaise*, Fayard, 1973, pp. 37-39. La necrofilia ha tenido sus procesos célebres. Ya mencionamos el caso del sargento Bertrand (1848), que violaba a los cadáveres que desenterraba en el Cementerio de Montparnasse. O también, justo antes de la guerra de 1914, el caso de un empleado de la *morgue* de un hospital parisién que les brindaba sus "favores" a difuntos todavía tibios como se comportó heroicamente durante la guerra, fue reintegrado a su puesto, pero ahora se instaló una cámara frigorífica. También recordamos la existencia de varias historietas publicadas por Elvifrance. En el "Cofre de los Macabeos" se asiste a la "limpieza" de cadáveres femeninos: se revienta

En una perspectiva muy diferente se sitúan ciertos comportamientos histéricos ante la muerte real o imaginaria. Sin poder entrar en el detalle de las descripciones, por falta de tiempo, recordemos la conducta de las posesas de Loudun, las de las brujas de Salem,¹⁵⁶ o también la actitud de la multitud durante las exequias de Nasser. No olvidemos que las reacciones histéricas nos conducen siempre, de alguna manera, a la sexualidad. En todo caso, es desde esta perspectiva que fueron analizados los pánicos neuróticos de algunas unidades combatientes americanas en la guerra de Vietnam, que sin embargo habían sido severamente reclutadas. ¿No hemos señalado también que la guerra incluye siempre una dimensión sexual? ¿No es significativo que después de un periodo de continencia, el reposo del guerrero consista precisamente en una sexualidad desbordante y exasperada?¹⁵⁷

Un último aspecto de las desviaciones, que debemos citar a título ilustrativo, son las conductas sadomasoquistas: comienzo de ahorcamiento o de sofocación a los que se someten algunos para encontrar sensaciones eróticas (estos actos se acompañan casi siempre de eyaculación; pero también puede ocurrir que por error ocasionen la muerte); conductas de automutilación (sección de los órganos genitales); crímenes sádicos (con violación, eventración, a veces descuartizamiento), que aparecen periódica y fructuosamente en los periódicos sensacionalistas.

Las fantasías del amor y de la muerte no obsesionan solamente a los sujetos desequilibrados o víctimas de una situación sociopolítica degradante. En efecto son numerosos, como lo señala el doctor Fresneau, los hechos de contacto, de similitud, de posición, entre la sexualidad y la muerte. "Se puede establecer una cierta correspondencia entre sus bases fisiopatológicas. Primero comparar a la muerte somática (la muerte del cuerpo) con la sexualidad orgánica;

el vientre inflado de una muerta, y al inflamarse el chorro de "gas mefítico", se simboliza de ese modo la partida de su alma. Peor aún, la colección de "Ultratumba", en uno de sus números, presenta a mujeres desnudas y en celo, cabalgando a los cadáveres, de los que elegían los más poderosos virilmente y los más atiesados por la muerte. ¿Catarisis? ¿Satisfacción de deseos sadomasoquistas reprimidos?

¹⁵⁶ Es un poco lo que pasa en el Vudú negro-africano y negro-americano (Antillas, Brasil).

¹⁵⁷ En tales circunstancias, no son raras las violaciones de mujeres o los actos de automutilaciones sexuales. Es el precio que hay que pagar por la violencia. Esto aparece bien señalado en el filme de Arrabal (*Viva la Muerte*). Allí se ve, en la cabeza de un niño, el sexo del padre torturado y luego asesinado en una cárcel política durante la guerra de España. Simbólicamente arrancado a un toro, el cuerpo es paseado, sanguinolento, ante las multitudes fascinadas. Véase también la perturbadora *Histoire d'O*, de P. Réage (J. J. Pauverte, 1973).

después la muerte psíquica con la sexualidad psíquica; el genocidio con la genética; y por último el suicidio y las muertes criminales con la sexualidad psíquica." Alusión que nos permite volver a la castración. El ser humano conoce dos angustias: la de la ruptura-nacimiento,¹⁵⁸ la de la mutilación sexual, real o imaginaria. En los dos casos, la experiencia se vive como pérdida, pérdida real de la unidad madre-hijo¹⁵⁹ en el nacimiento, pérdida posible en la castración (ley del padre, tanto más muiladora cuanto que entre nosotros es personalizada, contrariamente a lo que pasa en el África negra); la castración, que es la primera de todas las muertes,¹⁶⁰ la más cruel por cuanto consagra de modo efectivo la desaparición de la integridad física, mientras que la muerte propiamente dicha puede alimentarse de la fantasía de la madre-re-poseída.

Si precisamente el placer sexual es a veces sentido como un placer mortífero, es porque expresa, como Freud no se equivocó al observarlo, un proceso de pérdida equivalente a la castración. Parafraseando a Groddeck, diríamos que no es en el apogeo del placer (la eyaculación) donde el ser y el parecer coinciden en el hombre, sino más bien en la muerte.¹⁶¹ En cuanto a la mujer, ella muere de alguna manera dos veces, durante el orgasmo (pérdida) y en el momento de dar a luz (separación). Pero el parto-ruptura genera la vida, crea a un semejante. Es por esto que la muerte es quizás menos temible para la mujer que para el hombre; y por esto el varón, en los ritos iniciáticos del África negra, trata de definirse como "paridor".

La carga libidinosa de la castración puede jugar en dos planos: el trofeo fálico, pero también el trofeo de cabeza; tan frecuente en las sociedades arcaicas.¹⁶² Pero es curioso observar que los grupos sociales "que han tomado posición sobre la decapitación, son al mismo tiempo sensibilizados e intolerantes en cuanto a la castración. Ésta es considerada como ignominiosa e inmortal, mientras que parece difícil producir los fundamentos morales que hacen ilícita la castración (en el cuadro del derecho represivo de los Estados), tanto que el *jus*

¹⁵⁸ *Op. cit.*, D-5. Véase también F. Leboyer, *Pour une naissance sans violence*, Seuil, 1973. También ruptura para la madre, puesto que con el parto termina su personalidad adrogina (niño = falo en su matriz); entonces, como nos dice Groddeck, ella es "rechazada del ser hacia el parecer".

¹⁵⁹ El negro-africano, como ya vimos, compensa esta ruptura mediante un diálogo largo y permanente de los cuerpos madre-hijos: durante el día, el niño va ligado a la espalda de su madre y le succiona el pecho a voluntad; por la noche, se enrosca contra su vientre.

¹⁶⁰ De ahí la costumbre arcaica que consiste en castrar a algunos difuntos para consagrar así su muerte definitiva y asegurarse que no retomará más.

¹⁶¹ Para él, en efecto, la muerte destruye la diferencia de los sexos, puesto que se resuelve en el "Ello, el eterno femenino".

¹⁶² Véase H. Gaster, *op. cit.*, 1972.

gladii no es cuestionado por los moralistas. El derecho a la mutilación de la cabeza implica y engloba el de mutilaciones parciales, aparte de toda justificación por su eficacia. En esta perspectiva, la elección del modo, bastante insólito, puede parecer significativo del deseo inconsciente de escapar a la angustia de la castración, sentimiento extremadamente primitivo, que por eso mismo no se extirpa fácilmente del campo afectivo del individuo. Por otra parte, el trofeo fálico reaparece sabiamente disimulado bajo formas más estilizadas; aparece en el mismo centro de la capital, justificado perentoriamente por los refinamientos culturales de la arqueología egipcia, o acoge en Lyon a la estatua pricipiatoria de Carnot, de proporciones más modestas que las pretensiones faraónicas".¹⁶³

La sexualidad se nutre de deseos, pero es sabido que, simbólicamente, todo deseo es sexual, o al menos mantiene lazos estrechos con la sexualidad. Deseo y prohibición, pulsión de vida y pulsión de muerte, tal es la doble polaridad inseparable de nuestra experiencia cotidiana.¹⁶⁴ Pero en este caso también las relaciones entre el amor y la muerte son ambiguas. Para algunos, no puede haber amor verdadero si no en la muerte; tal es el tema romántico por excelencia, el de Tristán e Isolda, el de Romeo y Julieta, el de Filemón y Baucis, el de los amantes de Mayerling.¹⁶⁵ Este amor que desprecia a la muerte

¹⁶³ Dr. M. Colin, *op. cit.*, en *La mort et l'homme du XXe. Siècle*, Spes, 1965, p. 148.

¹⁶⁴ Frente al yo, fuerza vital vinculadora, la pulsión de muerte es el último avatar teórico por venir, que designa un logos que sería necesariamente mudo si se redujese a su estado-límite, al puro movimiento predicativo que hace pasar, a través de la cópula, toda la sustancia de un término al término vecino. Esto supone que el conflicto del yo y de la pulsión, de la prohibición y de la fantasía del deseo, no es ni la única ni la última forma de la oposición entre vínculo y desvinculación. En el plano inconsciente, en la fantasía—si se la quiere representar de otro modo que como "pura" energía libre—, hay que encontrar otra polaridad más fundamental: pulsión de vida y pulsión de muerte, prohibición y deseo.

La muerte, ausencia de todo inconsciente, como de todo ramo la rosa, encuentra quizás en él su lógica más radical, pero también la más estéril. Pero es la vida la que cristaliza los primeros objetos adonde se afina el deseo, antes de que se aferre a ella el "pensamiento". (J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, 1970, pp. 215-216). Véase también B. Castets (*op. cit.*, 1974, p. 87 y ss.) sobre la inseparabilidad del deseo de amor y del deseo de muerte. Recordemos el excelente filme de L. Cavani, *Portier de nuit* (1974).

¹⁶⁵ "Los poetas han tenido con frecuencia la intuición de un parentesco secreto entre el amor y la muerte; a veces han identificado el cumplimiento del amor perfecto con la muerte. En el relato de Tristán e Isolda, el amor, de prueba en prueba, se encamina hacia su cumplimiento y este cumplimiento es también una pasión, una muerte en definitiva. La perfección del amor es morir de amor. Este tema del romanticismo eterno no expresa en realidad nada arbitrario: pues el amor es la forma suprema de mi reencuentro con otro. Al mismo tiempo debe ser necesariamente la forma de relación donde descubrimos lo que hay de imposible en nuestro proyecto de reencontrar al otro. Y ello porque el amor supone, para ser auténtico, el reconocimiento absoluto de la alteridad del otro, sin ninguna tentativa hipócrita de disminuirla. Amar a alguien es amarlo en su subjetivi-

o que sólo existe más allá de la muerte, podría sin embargo tener una resonancia más general: "El momento del eros convoca al momento de la muerte, y los amores wagnerianos reflejan el drama universal en la vida de seres particulares". escribe por ejemplo E. Morin.¹⁶⁶ Pero no es menos cierto que el acto de amor tiene también un aroma de muerte. Nadie como G. Bataille comprendió esta asociación íntima de Eros y Tánatos, particularmente en el orgasmo: "Ella me mira, y yo sé que su mirada viene de lo imposible, y veo en su fondo una fijeza vertiginosa. En su raíz, la afluencia que la inunda se derrama en lágrimas y las lágrimas ruedan de sus ojos. El amor está muerto en esos ojos, un frío de aurora emana de ellos, una transparencia donde yo puedo distinguir la muerte. Y todo está anudado en esta mirada de sueño: los cuerpos desnudos, los dedos abriendo la carne, mi angustia y el recuerdo de la saliva cayendo de los labios, todo contribuye a este deslizamiento ciego hacia la muerte."¹⁶⁷

De ese modo, la sexualidad-placer realiza con la muerte el juego más sutil que se pueda concebir. Ricos y numerosos relatos reposan justamente en esta colusión del amor y la muerte: el mito de Perséfone, los misterios de Eleusis, el Arlecchino de la *commedia del l'arte* italiana, al que las mujeres llamaban en el momento de morir para que las desposase.¹⁶⁸

Los vínculos entre Eros y Tánatos aparecen así en el plano de la experiencia (placer y goce:¹⁶⁹ orgasmo y pequeña muerte, coito erótico

radical, que amenaza a cada instante con ser la negación de la mía, o con significar mi destrucción. Amar a alguien es también darse a él; ¿pero no llega un momento en que el don de sí puede significar la muerte? Es en el camino del encuentro con el otro donde la muerte puede hacer su aparición. La muerte es de un modo muy real el trasfondo amenazador del descubrimiento de la alteridad de las personas." R. Mehl, *Le vieillissement et la mort*, op. cit., P.U.F. 1956, pp. 28-29. Véase también I. Lepp, op. cit., 1966, pp. 166-197.

¹⁶⁶ Op. cit., 1970, p. 313.

¹⁶⁷ *Madame Edwarda*, 10/18, 1973, p. 34. En *La mort* (ibid.) G. Bataille nos muestra a una mujer que después del deceso de su esposo se entrega a las peores orgías del sexo y del alcohol. Hasta que se da muerte para reencontrar a su marido muerto. "Para llegar hasta el final del éxtasis donde nos perdemos en el goce, debemos siempre situarlo en el límite inmediato: el horror. No sólo el dolor de los otros o el mío propio me aproximan al momento en que el horror me asqueará y puede hacerme alcanzar el estado de goce que llega hasta el delirio, sino que no hay ninguna forma de repugnancia donde yo no discierna la afinidad con el deseo.

No es que el horror se confunda jamás con la atracción; pero si ésta no llega a inhibirlo, a destruirlo, el horror refuerza la atracción. Llegamos al éxtasis, aunque sea lejanamente, sólo en la perspectiva de la muerte" (*La maison d'Edwarda*).

¹⁶⁸ MacClelland, al estudiar el complejo de Arlequin, mostró que las mujeres que en el hospital saben que van a morir tienen más preocupaciones eróticas que las que no. Véase R. Menahem, op. cit., 1973, p. 39, y *Arlequin, l'amour et la mort*, Topique, op. cit., 1973, pp. 229-236.

¹⁶⁹ La distinción no es siempre nítida. Como escribió R. Barthes, *Le plaisir du texte*: placer/goce: desde el punto de vista terminológico la distinción resulta vacilante, tropiezo en ella, me

tico, incluso pornográfico); de lo representado (relatos o ensayos literarios, más raramente pinturas); por último, de lo concebido, con las reflexiones psicoanalíticas.¹⁷⁰ En los dos primeros casos, no sobrepasamos casi el estadio de las asociaciones primarias en que el símbolo anima solamente lo percibido-vivido (así, los ojos de Eduarda evocan la muerte). En cambio el psicoanálisis revela las razones profundas de la relación entre la vida y la muerte, que son por supuesto del orden de lo imaginario (sentido común) o del símbolo (sentido lacaniano); en todo caso, jamás de lo imaginal.

También en esto un cierto número de diferencias separan al occidental del negro-africano. Una libertad sexual mucho mayor; una valoración del cuerpo y del deseo; una preocupación constante por reproducirse, explican en el africano la vinculación constante entre la sexualidad de placer y la sexualidad de reproducción (por más que el negro ignore la relación exacta entre el coito y la gestación), la excepcionalidad de las desviaciones sexuales, y sobre todo del aborto; la inseparabilidad de la fuerza, el alimento y el sexo; la posibilidad de suprimir la impureza y la muerte por un rito sexual bien definido. Es que el negro africano —debemos repetirlo— parece haber exorcizado perfectamente el tabú del sexo y el de la muerte, esta “doble obsesión” que obsesiona al occidental.

Las asociaciones con la muerte (o a propósito de la muerte) nos introducen así en el campo de lo imaginario y del símbolo, de manera ante todo vivida y con frecuencia inconsciente. Todas ellas abarcan un tema único: la oposición vida/muerte. El intermediario utilizado (alimento, sexo, violencia, poder), significante o significado según los casos, se distribuye dialécticamente entre los dos términos de la antinomia.

Tal es la ambivalencia mayor de lo imaginario, introducir la vida en la muerte o la muerte en la vida, para asegurar mejor el triunfo de la vida sobre la muerte. Pues el apego a la vida no es quizás nunca tan fuerte como en el momento en que corremos el riesgo de perderla. Pero ocurre entonces que el precio a pagar es más oneroso que el que se esperaba.

Lo simbólico es una tensión entre el signo (percibido, concebido) y lo vivido (de la pulsión inconsciente al rito minuciosamente reglamentado, pasando por las actitudes y los comportamientos). Signo que se

enredo. De todas maneras, habrá siempre un margen de indecisión. El goce es indecible, interdicto.

¹⁷⁰ Después de las obras ya citadas de Freud, de Marcuse, de Laplanche, hay que mencionar también el excelente trabajo crítico de Norman O. Brown, *Eros et Thanatos*, Denoël, 1972.

relaciona con otros signos, cuyo sentido ha podido perderse en el correr del tiempo (rupturas, sincretismos), que los sistemas pueden vaciar de su sustancia, pero también signo humano universal que cada cultura puede especificar según sus propias exigencias.¹⁷¹ La experiencia de la muerte y la angustia han existido siempre, a pesar de las afirmaciones de Marcuse. Pero la manera de aprehenderlas no es la misma. Y debemos decir que, cambiando lo simbólico por lo imaginario puro y simple,¹⁷² el occidental actúa en detrimento de su equilibrio psíquico. La ambivalencia aparece ya al nivel del cuerpo y sus representaciones. El hombre de las sociedades industriales ha perdido dos veces en su historia el sentido de su cuerpo. La primera procede del judeo-cristianismo y de su teoría del pecado. La segunda es imputable al proceso capitalista: mecanización y estereotipia de los gestos de la fábrica o en la central telefónica, reducción del cuerpo a su fuerza de trabajo, a la condición de una mercadería como cualquier otra.¹⁷³ Como consecuencia de ello, las pulsiones vitales no encuentran

¹⁷¹ Tal es el caso de Cristo, "ese muerto viviente", vencedor de la muerte, convertido en Godspel, Jesucristo *superstar*. Véase sobre este tema la interesante obra de M. Oraison, *Jésus-Christ, ce mort vivant*, Grasset, 1973.

¹⁷² Transcribimos un testimonio de esta oposición entre el rito africano (en este caso afroamericano) y el rito occidental, más esquemático: "A pesar de la similitud de los comportamientos europeos y africanos, la carga semántica contenida en el gesto africano es infinitamente más rica, más profundamente humana que la del entierro europeo: el gesto europeo remite a un cuerpo inerte a la tierra inerte, polvo que va a juntarse con el polvo. Por el contrario, el gesto africano sigue fiel hasta último momento a la grandeza del hombre: el cuerpo, aunque separado ahora de su espíritu, es todavía algo diferente a todas las otras cosas del universo, una parcela de materia inerte que fue portadora de una conciencia humana. Los tambores golpean sin cesar. Estallan estados de posesión alrededor del ataúd. Finalmente, el cuerpo de João es remitido a los *Eguns* y el ataúd desciende lentamente a su lugar, la parcela de tierra del cementerio, convertido, gracias a la invocación ferviente, en tierra de *Ikur*, lugar de los espíritus. Una segunda serie ritual que se desarrolla en el umbral del cementerio civil de los blancos procede de la misma convicción, que exige que una parcela de tierra que acoge a un cuerpo humano no se parezca a ninguna otra parcela conocida: se llama *ago*, la ceremonia del 'permiso'. Mediante cantos y ruegos múltiples, los iniciados invocan a sus *Orixá* respectivos. Les piden permiso para poder entrar en la tierra de los *Eguns*." J. Ziegler, "La mort à Gomeia. Éléments d'une théorie de la mort dans les théocraties de la diaspora africaine du Brésil", *L'homme et la société*, 23, 1972, p. 165. *Orixá* = divinidades; *Egun* = espíritu de los muertos.

¹⁷³ "Una cierta ideología del cuerpo testimonia una acción colectiva contra la angustia fundamental que suscita la problemática inconsciente de la castración. Los temas, objetos y palabras, fetiches de uso universal propuestos por la sociedad industrial (burguesía o socialismo burocrático) funcionan como signos iterativos privilegiados de la negación mencionada por Freud: dispuestos como otras tantas tentaciones, soluciones o instrumentos para este mecanismo conceptualizado hasta ahora 'morboso' e individual, estos signos fetiches sugieren la posibilidad de una negación colectiva, socialmente explotable. La transmisión del código tiene sus canales privilegiados, sobre todo cuando la 'ciencia' le otorga una garantía poco discutible. La moda se deja descifrar, transige y se pliega, sigue el curso de los caprichos y los intereses. Por

ya el lenguaje del cuerpo para mediatizarse, si no es de una manera derivada: desenfreno sexual, fragmentarismo fetichista, hazaña deportiva, evasión hacia el esteticismo (prestigio de que hacen gala los salones de belleza).

Es únicamente en el plano del espectáculo (*véase los Ballets del siglo XX*) donde el hombre de hoy danza la muerte. ¡Qué lejos estamos de los funerales negro-africanos y probablemente de lo que pasaba en Occidente en plena Edad Media!

Por supuesto que tenemos que ser hombres de nuestro tiempo, aullar con la manada de lobos. Es decir, creer en la ciencia y en la técnica.

Sin embargo, como dice M. Oraison, "la crítica científica de los 'milagros' ayuda a no dejarse engañar por lo 'maravilloso' más o menos mágico, pero también a buscar más a fondo el sentido que los relatos, simbólicos o no, quieren transmitir".¹⁷⁴

A pesar de la renovación del campo simbólico que concierne a la muerte (medios de difusión, literatura, cinematografía); a pesar del aporte tan enriquecedor del psicoanálisis, que pone al desnudo los mecanismos simbólicos del inconsciente, el hombre occidental se ha despojado considerablemente de los símbolos: los mitos son raros o degeneran en pálidas ideologías; las creencias "metafísicas" se simplifican o no despiertan más que una endeble adhesión; los ritos se hacen formalistas y sobre todo pierden su misterio (desimbolización); el trabajo del duelo se hace difícil a causa de la negación de la muerte; la alegoría científica compite peligrosamente con el símbolo representado y vivido; las relaciones humanas se mercantilizan.

Pérdida de signos, pero sobre todo pérdida del sentido de los signos, puesto que más que nunca ya no es el hombre quien se encuentra en el centro de sus preocupaciones, sino la búsqueda del beneficio; no lo humano, sino lo producido; no el valor de uso, sino el valor de cambio.

Con base en ello es justo decir, por lo tanto, que el capital simbólico

el contrario, la medicina, por intermedio de una práctica que supone necesariamente una pedagogía, sustenta un sistema de representaciones del cuerpo compatible con la marcha de la economía, del Orden y de los valores de la clase dominante. El cuerpo es fuerza de trabajo y mercancía.

El fetichismo de la mercancía, núcleo ideológico del discurso de la clase burguesa es la estructura de lenguaje que oculta a la plusvalía. El fetichismo del cuerpo oculta la castración. La medicina conlleva esta doble representación, donde se disimulan a la vez las señales de una explotación social y los efectos inconscientes de una carencia. J. C. Polack, *op. cit.*, pp. 60-61.

¹⁷⁴ *Jésus-Christ, ce mort vivant, op. cit.*, 1973, p. 176.

se ha convertido en capital económico, para emplear palabras de P. Bourdieu,¹⁷⁵ dejando al hombre desprovisto frente a la muerte: a esa muerte que hoy lo espanta más que nunca y a la que tanto le rehúye.¹⁷⁶

¹⁷⁵ *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, 1972, p. 237.

¹⁷⁶ Nada más significativo a este respecto, como dijimos, que la esperanza en la "suspensión criogénica". Véase R. W. C. Ettinger, *L'homme est-il immortel?*, Laffont, 1964; o también A. Rosenfeld, *L'homme futur*, Grasset, 1970. Así, lo imaginario científico (aleatorio: todavía no se ha encontrado el medio de despertar a estos muertos congelados; se ignoran los desgastes que el frío podrá ocasionar en las células cerebrales; costoso: actualmente \$5 500 + \$1 000 de mantenimiento por año) ha destronado al símbolo ritual.

XIV. CREENCIAS Y ACTITUDES TRANQUILIZADORAS: LOS DOS CAMPOS DE LO IMAGINARIO

TAL VEZ porque responde a las exigencias más profundas de lo inconsciente, lo imaginario se expresa al mismo tiempo en el plano de lo *vivido-representado* (fantasías → creencias y sistemas teológicos o filosóficos) y de lo *vivido-actuado* pulsiones → actitudes, comportamientos → rituales espontáneos o litúrgicamente codificados). Más allá de las diferencias espaciales y temporales, puede señalarse un cierto número de arquetipos.

CREENCIAS, SISTEMAS DE PENSAMIENTO

El simple hecho de que Augusto Comte, padre incuestionable del positivismo, haya podido afirmar que la humanidad está constituida por más muertos que vivos, nos muestra a las claras que los hombres (la antropología comparada nos asegura que *todos* los hombres) han concebido y elaborado sistemas de creencias, a veces de una complejidad prodigiosa, para preservarse de los efectos disolventes de la muerte. Parecen haberse buscado con esos sistemas tres objetivos fundamentales: tranquilizar al hombre, revitalizar al grupo al que los decesos perturban y disminuyen, normalizar las relaciones entre los vivos (mundo visible) y muertos (mundo invisible).

De algunos temas principales

1. *Muerte-apariencia y muerte-renacimiento*

Uno de los procedimientos más eficaces para oponerse a los efectos destructivos de la muerte es hacer de ella una aniquilación sólo de la apariencia sensible, es decir del individuo. La muerte se vuelve entonces el tránsito del individuo hacia lo colectivo considerado en lo que tiene de más sólido, la comunidad de los antepasados. En una perspectiva de psicoanálisis existencial, hasta cabría preguntarse si la comunidad de los antepasados no será la forma trascendida, hipostasiada de la conciencia del grupo, una proyección en la utopía (mundo *ideal*) del deseo que tiene el grupo de perdurar sin término. También cabría considerar de esta manera la distinción entre los an-

tepasados recientes, que conservan sus nombres, susceptibles de reencarnarse o de renacer en sus descendientes, y los antepasados lejanos, generalmente anónimos con excepción de los grandes fundadores. Los "muertos renacientes" reflejan de modo más directo una superación de la muerte. Entendida de este modo, la muerte se define como transición, pasaje, cambio de estado; es también *prueba iniciática* (para el difunto que, caminando en el más allá, debe vencer dificultades múltiples, y esforzarse por merecer su estatuto de antepasado), o, si se prefiere, renacimiento. Por último, la muerte llega a hacerse condición de renovación (el viejo impotente se podrá reencarnar en un niño) y fuente de fecundidad (muerte ritual del animal) con fines religiosos (sacrificio humano, crucifixión de Cristo). Es que, como lo ha demostrado Jung, estamos en presencia de un arquetipo universal que estructura al pensamiento "arcaico" (Malasia, Polinesia, América indígena, esquimales), organiza la conciencia onírica, enriquece la creación literaria o artística y les otorga un sentido a las prácticas del ocultismo, del espiritismo y de la liturgia cristiana de la actualidad.

2. De la muerte negación a la negación de la muerte

La muerte, en cuanto negación total del ser, no era ignorada por las poblaciones arcaicas que, sin embargo, parecían ver en ella una sanción, la más grave de todas, que afectaba, ya a los individuos culpables de brujería, por ejemplo; ya a los sujetos que habían padecido una "mala muerte", es decir no conforme con las exigencias de la costumbre (muerte por ahogo o electrocución, muerte de una mujer en el parto, especialmente en África); o bien a las personas que, por no tener hijos para sacrificar después de su fallecimiento, no llegan a integrar el mundo de los antiguos (África, China, Insulindia); incluso a los individuos de las clases inferiores (antiguo Egipto).

Sin embargo, importa no confundir la falta de permanencia de los muertos con la muerte-destrucción: en efecto, aunque los kamba de Kenya abandonan a los cadáveres, no por eso dejan de creer que los espíritus de los difuntos se instalan en las higueras salvajes, y no faltan los casos en que se los honra. Hasta a veces les construyen minúsculas chozas para que puedan cobijarse de la intemperie.

De la muerte como negación integral del ser, a la negación de la muerte, no hay más que un paso, que algunos pensadores de la antigüedad occidental llegaron a franquear. Ninguna filosofía llevó tan lejos como la de Epicuro la negación de la muerte, puesto que para él la muerte *no es nada*. Uniendo al materialismo de Demócrito el hilo-

zoísmo, Epicuro redujo el universo a una colección de átomos indivisibles y eternos, pero diferentes en tamaño y peso. El alma humana, que no es otra cosa que un encuentro fortuito de átomos más bien redondos que se sitúan en el pecho, no podría pretender por lo tanto —como tampoco el cuerpo— ningún tipo de inmortalidad.

Segundo punto importante, el temor a la muerte es ingustificado: “Familiarízate con la idea de que la muerte no es nada para nosotros,¹ pues todo bien y todo mal residen en la sensación; pero la muerte es la privación consciente de ésta. Este conocimiento cierto de que la muerte no es nada para nosotros, tiene como consecuencia que apreciamos mejor las alegrías que nos ofrece la vida efímera, porque ésta no les agrega una duración ilimitada, pero nos quita, en cambio, el deseo de inmortalidad [...] De ese modo, el mal que más nos hace temblar, resulta que no es nada para nosotros, puesto que, en tanto que existimos, la muerte no es, y cuando la muerte está ahí, nosotros ya no somos. Por consiguiente, la muerte no tiene ninguna relación ni con los vivos ni con los muertos, dado que no es nada para los primeros y que los últimos ya no son” (carta a Menecio). Suprimir el miedo a la muerte a fin de apreciar mejor las alegrías de la vida, tal es la sabiduría epicúrea: “Yo he previsto tus golpes, oh Destino, y he obstruido todos los caminos por los que podrías alcanzarme. No nos dejaremos vencer, ni por ti ni por ninguna otra inconstancia enojosa. Y cuando la necesidad nos haga partir, nosotros escupiremos copiosamente sobre la vida y sobre todos los que se aferran vanamente a ella, entonando un hermoso canto. ¡Oh! qué noblemente hemos vivido.”²

En consecuencia, todo cesa con la muerte, y el temor al más allá es, pues, un vano temor. De Epicuro se ha dicho que no solamente atomizó al cosmos, sino también, y sobre todo, que aniquiló a la muerte: “La muerte es un fantasma, dirá después Feuerbach, una quimera, puesto que sólo existe cuando no existe.”³

3. Desdramatización de la muerte

La desdramatización de la muerte, actitud filosófica, ciertamente, pero que no deja de plasmar en el comportamiento concreto, apa-

¹ “Como la muerte es el verdadero fin y término de nuestra vida, desde hace algunos años me he estado familiarizando tan bien con esta verdadera y mejor amiga del hombre, que su imagen no sólo no me espanta, sino que me tranquiliza y me conforta. La muerte es la llave que nos franquea al acceso a la verdadera dicha (última carta de Mozart a su padre, 4-IV-1972).

² Citado por J. Choron, *La mort et la pensée occidentale*, Payot, 1969, p. 49.

³ *Mort et immortalité*, p. 551.

rece altamente ilustrada en la Antigüedad. Es la posición de Sócrates, que prefirió morir ingiriendo veneno para convencer a sus discípulos de que la muerte no tiene nada de temible: "Yo creo en los dioses, atenienses, como no creo en ninguno de mis acusadores. Y puesto que Dios existe, no puede ocurrirle ningún mal al hombre justo, ni durante su vida ni después de su muerte."⁴

¿No fue también el punto de vista de los estoicos? Para Séneca, por ejemplo, la existencia de aquí abajo es sólo una propedéutica para el más allá. "Así como el seno materno nos lleva durante nueve meses pero no nos forma para habitarlo siempre, sino para habitar el mundo, en el que nos deposita ya lo bastante fuertes como para respirar el aire y sufrir las impresiones de fuera, así el tiempo que se extiende desde la infancia a la vejez nos madura para un segundo nacimiento. Otro origen, un mundo nuevo nos espera." La muerte, así como el nacimiento, no debe espantarnos; no es más que el nacimiento a la eternidad: "Abandona de buen grado tus miembros ya inútiles, dile adiós a ese cuerpo que estuviste tanto tiempo sin habitar[. . .] ya llega el día en que caerán los velos, en que te liberarás de tu inmundada e infecta morada."⁵

4. *De la amortalidad a la inmortalidad*

Como sólo por excepción se vio la muerte como destrucción total del ser, la creencia en la perdurabilidad de la persona (o más bien de sus constituyentes privilegiados) aparece muy extendida. Esta amortalidad que Frazer entiende como "la prolongación de la vida por un periodo indefinido, pero no necesariamente eterno", casi siempre es concebida por las poblaciones sin maquinismo sobre la base del modelo de vida presente. Los muertos en el más allá comen, beben, tienen sentimientos, son capaces de pasiones y hasta se reproducen. Es que —recordemos— la muerte se define como un pasaje, como una transición, una especie de vida que prolonga de una manera u otra la vida individual. Según esta perspectiva, la muerte no es una idea, sino "una imagen —como diría Bachelard—, una metáfora de la vida, un mito si se quiere".⁶

Esta creencia se encuentra muy particularmente en el África negra animista: almas o fragmentos de almas, principios vitales, dobles, son susceptibles de amortalidad, se conservan según modalidades extre-

⁴ Platón, *Apología de Sócrates*,

⁵ En M. Hadas, *The Stoic Philosophy of Seneca*, Doubleday, 1958, carta 102.

⁶ E. Morin, *op. cit.*, 1970, p. 22.

madamente diversas y pueden mantener con el viviente relaciones múltiples y variadas.⁷ Sin embargo, parece que estamos en presencia de una creencia universal: el *Ka* de los egipcios, el *Eidolon* de los griegos, el *Genius* de los romanos, el *Rephaïm* de los hebreos, el *Frevoli* de los persas, el cuerpo astral de los espiritistas modernos, representan elementos que escapan a la destrucción.

Sin embargo, la humanidad experimentó un cambio profundo en periodos diferentes según las sociedades o las eras de civilización.⁸ Antes que nada, el mundo de los vivos y el de los difuntos se diferencian más nítidamente en el espacio (localización de los muertos), en las modalidades de vida (los difuntos pierden algunos rasgos antropomórficos) y en las relaciones (las manifestaciones de los muertos se vuelven más discretas). Luego, algunos difuntos privilegiados (fundadores de clanes, jefes) alcanzan la condición de grandes antepasados, luego de héroes civilizadores o de demiurgos, por último de divinidades propiamente dichas, creadoras, omnipotentes, que jamás han nacido ni morirán jamás. Finalmente el "doble" se interioriza, se espiritualiza y se convierte en alma inmortal. Es así que se puede leer encima del sarcófago de Seti I, en Tebas, estas dos palabras grabadas: "Resurrección, Eternidad."

Quizás en ninguna otra parte como en Egipto se le reconoció a los hombres el derecho a la inmortalidad con tanta fe y convicción. Reservado primero únicamente a los faraones, se aplicó poco antes del año 2000 a todos los egipcios. Ni el alma (*ba*), ni el doble (*ka*), que al parecer constituía lo que hay de más profundo en la personalidad del individuo, emanación de un *ka* familiar (se vio en ello la individualización del *Mana*) podían ser destruidos por la muerte.

Esta fe en la inmortalidad explica probablemente el cuidado minucioso que se le dedicaba a la conservación del cuerpo, que en ningún caso tenía que ser mutilado; de ahí las técnicas de embalsamamiento y momificación, y su depósito en la "casa de la eternidad", con alimen-

⁷ L. V. Thomas, *Cinq essais . . .*, op. cit., 1968.

⁸ "Antes no se moría", se ha dicho; más exactamente, la muerte tenía por causa un principio maléfico extraño. Así, el destino colectivo, para emplear la expresión de A. Fabre-Luce (op. cit., 1966, p. 80), era descompuesto "en una serie de desdichas particulares", ninguna de las cuales parecía evitable. En cambio, la colectividad era inmortal y continuaba su destino más allá de la sucesión despiadada de sus miembros, cada uno de los cuales era sólo un pálido reflejo del todo colectivo. Posteriormente, las almas de los jefes, de los héroes fundadores, alcanzaron la inmortalidad individual, pues se consideraba que estos personajes privilegiados encarnaban el alma colectiva del grupo, mientras que sus demás integrantes se tenían que conformar con la inmortalidad colectiva. "La extensión democrática de la inmortalidad a todos los individuos se efectuó tal vez a partir de la oposición de la familia patriarcal en tanto que unidad de la nueva estructura social" (F. M. Cornford, *From religion to philosophy*, Nueva York, Harper, 1957).

tos, adornos, figurillas en altorrelieve (concubinas, esclavos, *uchehti*, que debían efectuar los trabajos difíciles que impondría la divinidad). El nombre del difunto (que formaba parte de su persona) se grababa en el monumento funerario, lo que les permitía a los sacerdotes y a los pasantes evocar al desaparecido, mientras que un jeroglifo (pájaro con cabeza humana) evocaba al alma del difunto que vuela cerca del sol, habita en los oasis o reside en la tierra.

Los propios mitos ayudan a comprender mejor esta voluntad de supervivencia y esta confianza ilimitada en la vida más fuerte que la muerte. Es conocida la maravillosa leyenda de Osiris, sabio soberano que hacía reinar la justicia y aseguraba en su imperio, que tenía las dimensiones de la tierra, el desarrollo armonioso de las artes y la industria. Celoso, su hermano Seth lo asesina y divide su cuerpo en catorce pedazos que arroja a los cuatro rincones del universo. Iris, esposa y hermana de Osiris, junta los miembros esparcidos de su marido, les vuelve a dar vida, y acostándose sobre el cuerpo resucitado, concibe un hijo, Horus, que más tarde vengará a su padre. Osiris, dios benefactor y respetado, reina desde entonces sobre el imperio de los muertos. Se le representa con los rasgos de un hombre cuyas carnes están pintadas de verde (símbolo de la vegetación o de la vida), envuelto en un traje funerario (que recuerda a la muerte). Es así como pudo ser vencida la muerte más horrible y desintegradora. "Victoria inolvidable que destella sobre los humanos. Que los hombres imiten al dios que muere, que participen de su pasión, que se remitan a él en ceremonias misteriosas donde el drama divino es representado y vivido; entonces conocerán la juventud eterna más allá de la muerte, el cuerpo glorioso e indestructible, la verdadera inmortalidad."⁹

La filosofía griega, por su parte, hizo de la inmortalidad del alma una de las ideas básicas de sus sistemas: el *Fedón* y el *Fedra* de Platón son quizás los himnos más destacables a la gloria del alma que no puede perecer.

Por otro lado, es conocido el precepto budista: "El hombre no es como el plátano, un fruto sin carozo; su cuerpo contiene un alma inmortal." Mientras, para los kabyles, los difuntos son los *ilakherten*, es decir las "gentes de la eternidad". Basta recordar, por último, de qué manera los filósofos espiritualistas y las religiones de la salvación (islamismo, cristianismo sobre todo), han desarrollado y profundizado la creencia en la inmortalidad del alma, agregando una noción nueva, la resurrección.

⁹ E. Morin, *op. cit.*, 1970, p. 200.

5. *La resurrección de los muertos, mediación para la verdadera vida*

El animismo de las sociedades arcaicas, como dijimos, trata de negar la muerte afirmando que ella es privación existencial, desde que la existencia es sólo la del individuo, y no negación esencial: destrucción *del* todo aparente que es el Yo, jamás destrucción *de* todo. Para los negro-africanos, por ejemplo, la vida en su sentido más profundo no es individual o derivada, y la muerte opera sobre la manifestación secundaria, el individuo.

Totalmente distinta es la posición de los filósofos y teólogos resueltamente personalistas. En la imposibilidad de olvidar la muerte y sus efectos aniquiladores, no les queda más que una posibilidad, la resurrección:¹⁰ "Vuestros muertos vivirán, sus cuerpos resucitarán", profetizaba Isaías. La resurrección de los muertos ¿no es la más consoladora de todas las creencias, puesto que rehabilita al cuerpo y lo asocia al destino del alma? Como escribió Pascal a propósito de la muerte de su padre (carta a su hermana Gilberta, del 17 de octubre de 1651): "No consideramos la muerte como paganos, sino como cristianos, es decir con esperanza[...] pues este es el privilegio especial de los cristianos. No consideramos al cuerpo como una carroña infecta, por más que la naturaleza engañosa lo haga aparecer de ese modo; sino como el templo inviolable y eterno del Espíritu Santo." Es así que los elegidos, después del juicio final, tendrán un cuerpo resplandeciente, ya que lo que ha sido acá abajo un tabernáculo viviente, no podría desaparecer para siempre. Ciertamente, la prueba de la muerte es dolorosa, incluso espantable, pero los cristianos tienen cómo superar el temor. Así, como también dice Pascal: "Sin Jesús, la muerte es abominable, pero con Él es algo santo, dulce y jubiloso para el verdadero creyente."

Si morir conduce a estimar lo que se pierde o la pérdida que se tiene, el animal muere menos que nosotros y la planta menos que el animal. Pero si la valoración se hace a partir de lo que se gana, nadie muere menos que el hombre. Este reducirse al no ser, que es la muerte, se vuelve el medio adecuado para recuperar lo perdido por mediación de la muerte de Cristo (muerte fecunda, si la hay), pues ella es "la acción total de la vida de Cristo, la acción decisiva de su libertad, la plena integración de su tiempo total en su eternidad humana". De ese modo, la muerte es simultáneamente "la cima de la

¹⁰ Véase Cha. Kannengiesser, *Foi en la résurrection, Résurrection de la foi*, Beauchene, 1974; Ton. H. C. Van Eijk, *La résurrection des morts chez les pères apostoliques*, *ibid.*; Cl. Tresmontant, *Introduction à la théologie chrétienne*, Seuil, 1974.

extrema impotencia del hombre" y "la más alta acción del hombre".¹¹ El pecado ha introducido la muerte, pero la Redención (muerte vencida por excelencia) permite trascenderla, y la muerte se vuelve la transición necesaria para alcanzar la salvación auténtica, que es la visión de Dios.

El tema de la resurrección de los cuerpos que serán acompañados de los *ruh* o "soplos sutiles", constituye también una idea rectora del islam. También aquí el retorno (*ma'ad*) supondrá en el juicio final la rendición de cuentas (*hisab*) y la valoración (*mizan*) de las acciones humanas: "Quien haya realizado el bien en medida equivalente al peso de un átomo, lo verá; quien haya realizado el peso de un átomo de mal, lo verá" (Corán, 99, 7-8). Creyente e incrédulos deberán pasar por el puente del *Sirat*, "fino como un cabello y cortante como un sable" (*hadith*) que está tendido sobre la parte superior del infierno: Dios ayudará a los justos, pero los reprobados caerán en el tormento. Contrariamente al cristianismo, no hay redención en el islam, y la visión de Dios (*ru'yat Allah*) no parece constituir, salvo excepciones, la esencia de la beatitud eterna.¹²

6. La función en el Uno-Todo

Las tesis fundamentales del brahmanismo podrían resumirse así: identidad del yo profundo (*atman*) y del principio fundamental del universo (*brahman*); transmigración de las almas (*samsara*), en referencia directa con los actos de las existencias anteriores (*karman*); la salvación (*moksha*) reside en la liberación del *karman*, puesto que el perpetuo recomenzar de la existencia es un perpetuo recomienzo del sufrimiento. Así, más allá de este mundo de apariencias y de existencias individualizadoras, se ha de alcanzar el absoluto verdadero: el *atman-brahman*, pues "lo que está en el fondo del hombre y lo que está en el sol son una sola y misma cosa". Para alcanzar la inmortalidad (en el *Brahma*), hay que destruir en sí toda posibilidad de deseo. Dicen los *Upanishad*: "Así como los ríos se funden en el Océano y, perdiendo su nombre y su forma se convierten en el Océano mismo, de ese modo el sabio, liberado de su nombre y de su forma, se pierde en la esencia radiante del Espíritu, más allá del Más Allá. El que conoce a *Brahmán*, el Ser Superior, se convierte en *Brahmán* él mismo."

¹¹ K. Rahner, citado por F. Gaboriau, en *Interview sur la mort*, Lethielleux, 1967, p. 102.

¹² L. Gardet, *L'Islam, religion et communauté*, Declée de Brouwer, 1970, pp. 95-107. Véase también J. P., "L'espérance religieuse mort et résurrection", en el artículo "Muerte", *Encyclopaedia Universalis*.

Mientras el brahmanismo tiende a la captación del Ser, el budismo se dirige más bien a la aprehensión del devenir: "Allá, la sustancia sin causalidad; aquí, la causalidad sin sustancia."¹³ Para Buda, sólo existen estados que se suceden para constituir un mundo y un yo ilusorio, mientras que la sed de ser "que conduce de renacimiento en renacimiento, acompañada del placer y de la codicia que encuentra aquí y allá su placer", sólo puede engendrar sufrimientos y tormentos. Por eso, la sabiduría sólo puede consistir en "la anulación del deseo, en la anulación del odio, en la anulación del extravío" en que se resuelve el Nirvana. Puesto que la vida, y por lo tanto el deseo, engendra necesariamente la muerte, y que el renacimiento (reencarnación, metempsicosis) no hace más que reintroducir la desdicha del *vivir-para-morir*, el Nirvana aparece como una protesta contra la inevitabilidad de la muerte (individual e individualizante): "el torrente del ser se detiene, la raíz del dolor se destruye, no hay más renacimiento".

De ese modo, y a pesar de presupuestos metafísicos diferentes, el brahmanismo y el budismo rechazan la existencia individual en beneficio de la gran vida cósmica (que no deja de evocar a la muerte materna). La "nada" del Nirvana, "es por lo tanto el abismo que está más allá y más acá de las metamorfosis y las manifestaciones, el abismo de la unidad y la indeterminación: es el abismo de la realidad primera, anterior a Brahma mismo, dicho de otro modo, esta nada es el ser puro absoluto".¹⁴

Tales son las principales creencias tranquilizadoras que la humanidad ha concebido a lo largo de su historia¹⁵ y sobre cuya trama se

¹³ Oldenberg, *Le Bouddha*, Alcan, 1963, p. 251.

¹⁴ E. Morin, *op. cit.*, 1951, p. 236.

¹⁵ Habría que mencionar también el tema del eterno retorno de los fenicios y caldeos (es la imagen del fénix que renace de sus cenizas), ilustrado por los filósofos, desde los estoicos a Nietzsche y a Guyau. "Son los animales quienes profesan lo que Zaratustra dijo, pero Zaratustra mismo no quiere entender el Eterno Retorno como lo cantan las bestias: "Ved, nosotros sabemos lo que tú enseñas, que todas las cosas retornan eternamente y que también nosotros retornamos con ellas; que nosotros hemos sido ya una infinidad de veces y que todas las cosas han sido con nosotros. Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran ciclo; que parecido a un reloj de arena, se da vuelta sin cesar para transcurrir y vaciarse de nuevo; de manera que todos esos ciclos se parecen entre sí, tanto en lo grande como en lo pequeño —de modo que nosotros somos parecidos a nosotros mismos, en este gran ciclo, tanto en las grandes cosas como en las pequeñas. Y tú quieres morir ahora, oh Zaratustra[...] ¡pero tus animales te suplican que no mueras todavía! Tú hablarás sin temblar, respirando más bien con alivio[...]. Ahora muero y desaparezco, dirás tú, y en un instante ya no seré más nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos. Pero un día volverán a enmarañarse las causas del Eterno Retorno. Volveré entonces con este sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente —no para una vida nueva, ni para una vida mejor o parecida; volveré eternamente para

han bordado mil y un matices. Hasta ahora hemos hablado sólo de las concepciones de la muerte, y dejamos de lado los grandes sistemas míticos y la muy grande variedad de las concepciones teológicas o filosóficas. Todo esto nos demuestra hasta qué punto los hombres han rechazado casi siempre la creencia en la negatividad absoluta de lo que Pablo llamó "la reina de los espantos".

El Occidente hoy

Los sistemas de defensa contra la muerte que conoce el Occidente de hoy provienen —casi siempre de una manera acumulativa— ya sea de la fe cristiana (muerte y pecado; liberación y Redención, Resurrección y vida eterna), que como se sabe hoy está pasando por una doble crisis (cuestionamiento de los dogmas y de la autoridad eclesiástica; baja sensible de la práctica y de la frecuentación de los sacramentos); o bien de una mitología popular que recurre a veces a los datos de la ciencia (supervivencia de la persona en sus obras: inmortalidad social, renombre, técnica de los *times capsules*; o en su progeneración de manera muy parcial por la reducción cromosómica: leyes de la herencia), contaminados por los viejos arquetipos del inconsciente universal (obsesión del canibal, omnipresencia de Tánatos en el corazón de hierro y en las entrañas de bronce, tema de la creación ligada a la inmolación de un viviente primordial: diosa-madre, joven mítica, macho cósmico, gigante).

Numerosos sistemas filosóficos que se basan en la noción de supervivencia y de muerte armoniosa, desarrollan igualmente esta exigencia de tranquilización.¹⁶ Recurrir al recuerdo resulta también un medio eficaz para asegurar nuestro "deseo de eternidad", según la

esta misma vida, idénticamente la misma en lo grande y en lo pequeño, a fin de enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas." El eterno retorno nietzscheano es diferente del de "los hindúes y los babilonios"; pero en nada se asemeja a la reencarnación y a la revitalización-sustancia fuerza del pensamiento africano. Primero, para Nietzsche el alma es mortal; luego, la interpretación de los animales del eterno retorno no es exactamente la de Zaratustra quien, al final del Convalesciente, no dice nada: "se ve que en el seno de la connivencia que unía a Zaratustra y a sus animales, se erige un malentendido, como un problema que los animales no comprenden, no conocen". G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 81.

¹⁶ No podemos omitir aquí los interesantes trabajos de filósofos como Nédoncelle, Mounier, Maritain. Sus aportes muestran que la inmortalidad no comienza con la muerte, sino con el nacimiento, porque "el ser para la muerte" es sobre todo un "ser para la supervivencia." Y la vida se transforma en supervivencia justamente por la duración vivida interiormente que va totalizándose. En la creación, la actividad humana se inscribe visiblemente a través de la permanencia. Recién entonces cada instante de interioridad de los hombres inmersos en el espacio-tiempo los hace entrar un poco en la inmortalidad.

fórmula de F. Alquié: "Es el recuerdo el que ayuda a la resurrección: los muertos siguen siendo de este mundo tanto tiempo como los conserve nuestra memoria."¹⁷ La proposición del doctor H. Larcher, de la que antes hablamos,¹⁸ tendiente a crear una mnemoteca, debe interpretarse en el sentido de una exigencia de inmortalidad en el seno del grupo social.

La creencia en la supervivencia de los difuntos se encuentra fuertemente arraigada en algunos occidentales,¹⁹ vivida ahora según el modo concreto de la experiencia: "La certidumbre de que el hombre no es un simple mecanismo, sino que es de esencia espiritual y destinado a la supervivencia, se nos presenta según dos clases de pruebas: las pruebas indirectas, que emanan de fenómenos como los de la telepatía, la clarividencia, la premonición, etc.[...] y las pruebas directas, que provienen de manifestaciones de médium, escritas o verbales, sobre apariciones o visiones, incluso sobre ciertas alucinaciones. En el momento actual, estamos en condiciones de afirmar que todos estos fenómenos forman parte de la herencia universal del hombre. Cualquiera de nosotros puede ser testigo de ellos, ya no es cosa de azar. Algunas personas no les hacen caso y los rechazan motejando a esos fenómenos de 'raros', 'extraños', 'curiosos', etc.[...] Sin embargo, hay quienes han vivido esos fenómenos y les atribuyen más importancia. Yo estoy convencido de su verdad desde hace mucho tiempo, por haberlos experimentado yo mismo y por haber sido testigo cuando les sobrevivieron a parientes o amigos. Y fue estudiando objetivamente todas estas pruebas como se constituyó mi convicción de que el hombre sobrevive después de la muerte. Mis propias experiencias fueron tanto directas como indirectas. Yo sé que el hombre es capaz de trascender en ciertos momentos el espacio y el tiempo, y a veces el espacio y el tiempo juntos y que es verdaderamente un ser espiritual capaz de desafiar la muerte."²⁰

¹⁷ Belline, *op. cit.*, 1972, p. 14.

En el África negra habría, según esto, una doble inmortalidad: una inmortalidad individual, que es la de los antepasados nominados recientes (que escapan a la muerte escatológica) o ilustres (reyes, jefes, fundadores de clanes); y una inmortalidad colectiva (antepasados lejanos y anónimos).

¹⁸ Primera parte, capítulo II.

¹⁹ Según C. J. Ducasse, citado por Nils O'Jacobson (*La vie après la mort*, Presses de la Cité, 1973), habría varias posibilidades, la supervivencia sería: lógicamente imposible; lógicamente posible pero empíricamente imposible, o al menos poco probable; lógica y empíricamente probable; no sólo lógicamente posible, sino que también empíricamente probada; lógicamente necesaria (p. 247).

²⁰ H. Addington Bruce, *Pourquoi je crois à la survivance*, M. Ebon, *op. cit.*, Fayard, 1971, página 231.

Casi en todas partes del mundo se considera que los difuntos son capaces de manifestar su presencia (o su cólera) mediante fenómenos cósmicos: eclipses, tempestades, huracanes, sequías,²¹ ya se ve hasta qué punto el hombre se siente apto para valerse de cualquier circunstancia, y para atenerse a la menor coincidencia.²² Las fantasías juegan también en el plano alucinatorio: se oyen voces, gritos, ruidos y crujidos; se perciben soplos y perfumes; se ven luces, siluetas vagas (calificadas entonces de ectoplasmas). Sentimiento de una presencia, diálogo consigo (o más bien con una parte ignorada de sí mismo, asimilada al otro desaparecido) y también, según se dice, diálogo con el propio muerto,²³ directamente o a través de la intervención de un medium (se le llama "comunicador" a la persona que se manifiesta

²¹ Transcribimos algunos testimonios: "La manera como se trata a un muerto no deja de tener relación con lo que ocurre en la naturaleza: *Táámiá Kóh*, bendecido imprudentemente por un tío uterino, puede ocasionar una perturbación en la salud biológica del pueblo, así como la mala orientación de un yacente en su tumba amenaza con acarrear desórdenes meteorológicos. Un *desarreglo natural* es por lo tanto susceptible de corresponder a determinada brecha abierta en el orden cultural, estatuyendo el lugar de los difuntos en el seno de la sociedad (o lo que viene a ser lo mismo, la actitud de los vivos con respecto a los difuntos). En cierta ocasión nosotros mismos observamos la relación entre una anomalía de la naturaleza y una muerte provocada por la violencia, se trata del eclipse del 2 de octubre de 1959, a propósito del cual se rumoreó en Boum Kabir qué había coincidido con el asesinato de cuarenta negros en Darfour. A la inversa, una lluvia benéfica puede significar para los vivos la satisfacción de un muerto enterrado hace diez años." C. Pairault, *Boum Le Grand*, Inst. d'Etno., París, 1966, p. 342.

— "El viernes 19 de marzo a las 16 horas, João entregó su alma a Dios en la Clínica de San Pablo. En el mismo momento, una tempestad estalló en Caxias, el trueno retumbó sobre el Mirili y los relámpagos desgarraron el cielo en Gomeia. El hecho fue atestiguado por numerosos habitantes de Caxias. Pero algunos kilómetros más lejos, en Río de Janeiro, donde nos encontrábamos ese mismo día, el cielo estaba perfectamente claro y radiante. Iansan se manifestó por segunda vez algunos días más tarde: durante el entierro civil del cuerpo de João, estalló una tempestad en el cementerio de Caxias; la multitud cayó de rodillas y saludó con gritos de alegría el gesto de Iansan a través del cielo abierto." J. Ziégler, "La mort a Gomeia", *L'Homme et la société*, 23, 1972, p. 161.

²² Así se explican los objetos escondidos y reencontrados que se les atribuye a los muertos; así también la interpretación de las previsiones y los mensajes. Véase M. Ebon, *passim*.

²³ "Más particularmente, todo ser querido al que nos ligó una gran intimidad, nos *impregna*, nos transforma. Una parte de nuestro ser mental está constituido por sus aportes, por sus ideas, por su manera de razonar y de reaccionar. Se concibe así con facilidad que un cerebro particularmente sensible, bajo el efecto de una gran conmoción emocional, sea capaz de operar una especie de dicotomía, que aísla por un momento del conjunto cerebral a esta parte impregnada, formada por la otra; y que ésta se separe hasta el punto de que las dos partes puedan dialogar como dos espíritus distintos, de tal manera que el otro *revive* en la parte así separada, y no solamente se expresa como lo hizo antes, sino como lo haría realmente en las nuevas condiciones que imaginamos para él. De manera que el diálogo es mucho más que un diálogo ilusorio de uno con uno mismo; es un diálogo verdadero de mí con el otro, en tanto que el ser amado sigue viviendo de esta manera y prosigue en nosotros su vida individual, su vida intelectual y sensible, y hasta se sigue desarrollando por su propia cuenta. Es real y objeti-

de esta manera); tales son las situaciones provocadas por lo imaginario.

También suele ponerse en evidencia el papel benéfico del difunto: entre los negros africanos es fuente de riqueza, de paz, de la fecundidad de las mujeres y de la tierra; mientras que en el occidental el muerto multiplica las advertencias, los consejos útiles²⁴ —en este sentido se emparenta con el Super-Yo—, y brinda consuelos. Pero lo que en el africano está admitido colectivamente, en el occidental es la excepción (estrechamiento del campo de lo imaginario). En efecto, el negro-africano "se comunica fácilmente con los difuntos del clan —evocación, adivinación, intercambios de alimentos y de mujeres, diálogos durante los sacrificios.²⁵ En cambio el occidental no puede hacerlo si no posee un don especial:²⁶ "Yo he practicado este desdoblamiento, que es un ensayo general del fenómeno que solemos llamar muerte y que conduce hacia la Vida más alta[. . .] En esta meditación, que es una disponibilidad de acoger lo suprasensible, se desarrolla también el Tercer Oído[. . .] Para nosotros, se trata de sonidos no figurativos. Se emparenta con esa *música de las esferas*, mencionada por los astronautas[. . .] Según la tradición del Tantra,²⁷ sería una manifestación[. . .] ya un poco degradada) del Verbo primordial. La aproximación de los dos mundos es un fenómeno de resonancia."²⁸

En este plano, la comunicación con el difunto se desplaza desde una relación personal a una especie de misticismo cósmico, una (pre-

vamente *su espíritu* el que hacemos sobrevivir en nosotros después de su desaparición." Vercors, en Belline, *op. cit.*, 1972, pp. 294-295.

²⁴ "Cuántas veces he interrogado a mi padre y escuchado su voz inolvidable dándome consejos que a menudo contrariaban mis deseos, pero que yo sabía bien que eran los que su sabiduría le dictaban a mi imprudencia en tales circunstancias. En este momento no era yo el que me respondía a mí mismo, sino él a través de mí, y era su espíritu el que vivía en el mío. No había nada de sobrenatural en esta supervivencia. Por supuesto —y desgraciadamente— esto se ha espaciado con la edad." Vercors, *ibid.*, p. 295.

Se les atribuye con frecuencia a los difuntos la revelación de acontecimientos pasados (poscognición) o futuros (precognición).

²⁵ Ya hemos descrito todas estas manifestaciones en nuestros *Cinq essais . . .*, *op. cit.*, p. 968.

²⁶ De ahí los hechos de clarividencia y de clariaudición.

²⁷ La expresión "tercer oído" recogida por Belline pertenece al tantrismo tibetano. Véase el "Boardo Thodol", ya citado.

²⁸ M. Choisy, en Belline, *op. cit.*, 1972, pp. 189-190. Véase también R. Brown, *En communication avec l'au-delà*, J'ai lu, 1971. Se trata en este caso de relaciones muy personificadas: Liszt, Chopin, Berlioz, Monteverdi, Schubert, "eligieron" al autor para transmitirle algunas piezas musicales que deseaban hacerles llegar a los vivos. En realidad, el inconsciente de R. Brown le inspiró pasajes que son muy afines con los compositores citados. "Mi única esperanza es que el mundo entero, un día, reconozca esta música como una verdadera 'comunicación', y esto con el

tendida) revelación del mundo en sí. Lo que no excluye los comportamientos que de alguna manera se apoyan en la ciencia: explicación de la telepatía por fenómenos electromagnéticos, efectos fisiológicos de la mediación a través del hipotálamo, etcétera.

Neurólogos, psiquiatras, electrónicos, han logrado hacer reconocer y subvencionar en los Estados Unidos y en la URSS sus investigaciones sobre lo "paranormal" (telepatía = percepción extrasensorial de la psiquis o del comportamiento de otro; metagnomía = percepción extrasensorial de objetos, de acontecimientos; psicokinesis = acción que afecta a los objetos —desplazamientos, por ejemplo— o a los vivos, debida a una influencia psíquica, etc.). Y toda una controversia se ha desatado ya a propósito de las ondas alfa, que favorecerían la comunicación no verbal.²⁹ No es una de las menores características de lo imaginario, la de sentir con frecuencia la necesidad de justificación, ya sea que la cree directamente (mito) o que utilice lo que ya existe (ciencia).

De una cierta manera, el psicoanálisis ha actualizado la vieja noción de inmortalidad, haciendo de ella una exigencia fundamental del inconsciente. El doctor Dayan,³⁰ inspirándose en los pensamientos más controvertidos de Freud y dejando de considerarlos excéntricos con respecto al psicoanálisis racional (o "científico"), hace de ellos el centro problemático al cual Freud se aproximó lentamente y desde el que irradió la iluminación sobre todo el resto: a saber, el inconsciente y el deseo codeterminados mutuamente por su común origen pulsional; las instancias del aparato psíquico, cuya diferenciación progresiva es correlativa a la prueba del renunciamiento y de la institución de la Cultura; el desplacer, la realidad y la fantasía, con relación a los cuales se determina la actividad del sujeto en su conjunto. En este centro problemático se sitúa la muerte psíquica, cuya

fin de que el trabajo de estos compositores no haya sido hecho en vano" (p. 188). Hay que señalar que R. Brown sólo tenía una formación musical muy mediocre.

Los hechos de xenoglosia (hablar una lengua extranjera sin haberla aprendido) procederían de una fuente idéntica.

²⁹ El psiquiatra Nils O'Jacobson efectuó una excelente síntesis de todos los trabajos de este tipo: *La vie après la mort, op. cit.*, 1973.

³⁰ "Mort et immortalité dans l'appareil psychique", en *Perspectives psychiatriques*, núm. 28, *Mor et folie*, 2do. trim. 1970, pp. 81-89. El autor subraya que el psicoanálisis no descubrió ni al inconsciente ni al deseo: "los unió de tal manera que ya no se puede concebir al uno sin el otro. Tampoco el psicoanálisis reveló la muerte y la locura; pero permitió comprender que la primera, erigida en principio, está en el origen del proceso que conduce a la segunda; y también que el sinsentido postula a la vez la muerte y la inmortalidad. En un caso y en otro, una relación nueva transfigura los términos a los que la psicología y la metafísica se habían atendido hasta entonces".

posición es inversa a la de la muerte física: interna e inicial, y no exterior y terminal; ligada intrínsecamente a la inmortalidad y en absoluto opuesta a ella. M. Dayan trata entonces de mostrar cómo el inconsciente postula a la vez esta muerte, que tiende a extinguir la libido, y la inmortalidad, donde se repite incansablemente el deseo.

Se recorren cuatro etapas conceptuales: el *renunciamiento*, por el cual el ser psíquico sale de la instantaneidad de las reacciones para abrir ante él el tiempo; la *reparación*, cuya exigencia está en relación con la intensidad del renunciamiento, y que, contrariamente a éste, corresponde a un yo ya constituido; la *intemporalidad*, que no es la de un ser inmóvil e inalterable, sino la característica de un prototipo infantil separado, que toma de la indestructible pulsión la potencia necesaria para su instauración anacrónica (la intemporalidad del ello se refleja en la inmortalidad, objeto de creencia y fundamento de la reparación); y por último, la *repetición*, cuya coerción significa a la vez el retorno a la constancia, querida por la muerte psíquica, la persistencia indeclinable del deseo arcaico y la proyección mítica de la reparación en otro mundo mejor.

El renunciamiento está en el origen de la psiquis (o de la historia) y es la condición del pasaje a una organización más diferenciada y compleja. "La constelación de las tensiones de las que es asiento el Yo, aparece entonces como la expresión de la forma y de la intensidad de los renunciamientos impuestos sucesivamente al ello por el ideal del Yo." El renunciamiento, inseparable de la censura, "se inscribe en el registro de lo intemporal y tiende hacia la muerte de la pulsión misma". Entonces se presentan dos posibilidades, la segunda de las cuales parece ser la más utilizada. Así, en la melancolía, el Super-Yo se vuelve "una pura cultura de esta pulsión" y la canaliza "contra el yo y lo que éste representa". Pero el Super-Yo se refiere más particularmente a la repetición y él introduce una ambivalencia:³¹ a la vez la muerte psíquica y la posibilidad de inmortalización (el alma retorna a Dios). "Al hacer esto, el Super-Yo se apropia de la energía de la pretensión de inmortalidad característica del incons-

³¹ En *Différence et répétition*, G. Deleuze ve en la reducción de la muerte a la determinación objetiva de la materia, la manifestación de "este prejuicio según el cual la repetición debe encontrar su principio último en un modelo material indiferenciado, más allá de los desplazamientos y enmascaramientos de una diferencia secundaria u opuesta[...]. La muerte no aparece en el modelo objetivo de una materia indiferente inanimada, a la que el vivo 'volvería'; ella está presente en el vivo, como experiencia subjetiva y diferenciada provista de un prototipo" (p. 148). A despecho de ciertas formulaciones, no parece que Freud haya tomado en absoluto por modelo de la repetición el retorno a la materia, sino más bien el "Nirvana", que admite una ausencia de tensión en un sistema en estado de equilibrio aunque sea "animado".

ciente entero y cumple la obra de reparación como premio del renunciamento." No hay ninguna duda de que esta reparación es ilusoria: "en el 'otro' mundo no hay ya pulsión para obtener la 'compensación', ya no es el deseo el que puede ser satisfecho". Y sin embargo, la reparación es necesaria para el aparato psíquico que se alimenta de ella. ¿El inconsciente no es después de todo la perpetua paradoja? "Se entienden así las razones por las cuales, dejando de lado toda 'credulidad', el ser humano alimenta y aprovecha a través de las diferentes instancias de su aparato psíquico, la indesarraigable afirmación de su inmortalidad. En vano se denuncia con Freud una ilusión sin porvenir, una vida sin deseo, y sobre todo el trabajo silencioso de una potencia psíquica que hace de cada uno un culpable o un loco. En la inmortalidad, la memoria del hombre 'realiza' una imposibilidad, mantenerse para siempre idéntico a sí mismo, poder olvidarlo todo y retenerlo todo. Es exactamente lo que hace el inconsciente a lo largo de toda la vida; el inconsciente, que oculta el pasado sin perder nada de él".

De este breve pero rico análisis, se extrae la conclusión de que el carácter inveterado de la ilusión religiosa, afirmado y deplorado por Freud, no es más que el síntoma de una tesis informulable del inconsciente, mucho más general y profunda, y que liga indisolublemente la inmortalidad a la pulsión de muerte.

Importa no situar en el mismo plano a las teorías metafísicas que se refieren a la inmortalidad y algunas concepciones modernas que reposan sobre una *negación* de la muerte, sobre la ilusión de la "continuidad indefinida de la vida". En este sentido, se ha llegado a hablar de una verdadera "neurosis de inmortalidad", que se desarrolla a la manera "de una toxicomanía".³² Es así, tal como antes dijimos, que se ha pasado de la muerte ontológicamente natural y necesaria a la muerte accidental; y que se instaura una nueva técnica: la de la criogenización.

"Sólo morimos de ignorancia y de fealdad. La muerte es sólo un estupor del saber", nos dice uno de los héroes de la novela *Emmanuelle* (p. 159). A la inmortalidad en el más allá, se lo sustituye por la eventualidad de una *amortalidad* aquí abajo. Esta actitud se corresponde con el miedo a morir, que nunca ha sido tan angustiante como ahora, y con ciertas neurosis obsesivas provocadas por el terror atómico. Esto nos remitiría a una "escena primitiva" vivida según el

Ello no quita que la muerte psíquica pueda ser concebida de manera diferente. (PLF, 1968, pp. 148-150).

³² La expresión es de J. Susini, *op. cit.*

"modo pregenital", donde la Madre malvada terminaría por destruir al Padre fuente del Orden y de la Ley.³³ La simbólica del desplazamiento propia de los mitos de ayer, deja paso decididamente a lo imaginario de la negación que caracteriza al mundo occidental de hoy. Mientras el niño, recogiendo numerosos arquetipos arcaicos, afirma a menudo que "los muertos se vuelven niños" y que "rebrotan" (lo que las creencias negro-africanas representan por el juego de las reencarnaciones o de las relaciones en broma abuelos-nietos), el adulto nos habla más bien de inmortalidad en piezas separadas: la técnica de los trasplantes de órganos sirve de apoyo científico a estas fantasías.

A decir verdad, no existe unanimidad en cuanto a los modos de supervivencia. En el curso de esta obra hemos mencionado algunos.³⁴ Esquemáticamente es posible distinguir dos tendencias: la primera tiende a la reproducción de la persona tal como fue, o transfigurada, sublimada, idealizada; la segunda interpreta el después de la muerte en términos metafóricos y se trata entonces de palabra, de energía, de armonía.³⁵

Así, la señora Guyon afirmaba que ella no podía representarse la supervivencia si no era como gotas de lluvia que, al caer en el mar, se funden en la totalidad de las aguas, mientras que emparentaba la resurrección con la evaporación que vuelve a formar las gotas. Más recientemente, F. Dolto declara que la palabra no puede desaparecer y que sólo ignoramos adónde va el sonido de nuestras palabras: "Es muy posible que un día se descubran aparatos que permitan escu-

³³ El tema ha sido muy bien analizado por G. Mendel y C. Guedeney, *L'angoisse atomique et les centrales nucléaires*, Payot, 1973: "Ninguna imagen explica mejor la fantasía central que el hongo atómico de Hiroshima o de Nagasaki, gigantesco falo materno venenoso, volatilizando en algunos segundos ciudades enteras, creadas por la mano del hombre. El producto más acabado de la ciencia destruye a la naturaleza, a la vida, al hombre mismo. Detrás del Padre 'sabio' de la filosofía cientista de fines del siglo XIX, se perfilaba la imagen arcaica y todopoderosa de la Madre 'buena' —el 'hada eléctrica'; detrás del Padre 'sabio' de nuestra época se oculta la Madre 'malvada' arcaica."

³⁴ Apoyándose en C. J. Ducasse, Nils O'Jacobson distingue cinco formas posibles de supervivencia; pero su descripción carece por lo menos de claridad (*op. cit.*, 1973, p. 274).

³⁵ Salvo que prefiera inclinarse por la imagen del reposo, del sueño. Véase cómo E. Zola describía el despertar de Lázaro en una obra poco conocida: "Era tan benéfico, al principio, este gran sueño negro, este gran dormir sin sueño[. . .] ¡oh! Maestro, ¿por qué me has despertado? Yo tenía miles y miles de años para dormir. Resucitar[. . .] ¿No he pagado ya con sufrimiento mi espantable deuda de viviente?" Cuando se le pregunta qué ha visto, Lázaro responde: "Nada, nada, nada. Sólo he dormido. La inmensidad negra, el infinito del silencio. Pero si usted supiera qué bueno era no ser, ¡dormir en la nada de todo!" Jesús entonces hace volver a Lázaro a su dormir "feliz para siempre por toda la eternidad". Citado por M. Schumann, en *La mort née de leur propre vie*, Fayard, 1974, pp. 147-148.

char sonidos que se emitieron en el comienzo del mundo." Lo mismo ocurre con el espíritu. En cuanto a la resurrección, ella no tiene nada que ver con una reproducción total de un cuerpo que va a comer, digerir, a morir de nuevo. "Pero esta armonía extraordinaria que es un cuerpo humano, es el símbolo de una sociedad que debe llegar a polarizarse hacia su deseo, que es el deseo de que la palabra tenga un sentido total. La resurrección es esto; y la prueba de que Cristo resucitó es que todavía hoy hablamos de él: sólo se puede hablar de lo que es."³⁶

Prolongación indefinida de nuestra existencia —tema retomado a menudo por la ciencia-ficción—;³⁷ posibilidad de resucitar a los muertos, cuidadosamente conservados en/por el frío;³⁸ supervivencia en otras personas por medio de transplantes; inmortalidad de nuestro "ser-palabra"; existencia en alguna parte después de nuestra muerte en forma de onda, de radiación, de energía, de sustancia psíquica, tales son las principales fantasías tranquilizadoras que lo imaginario de hoy le agrega (y con lo que a veces sustituye) a lo imaginario de ayer.³⁹ Y está también lo que hacen los más sabios: satisfacerse con una vida terrestre colmada, puesta al servicio de la humanidad, y

³⁶ "Une psychanalyste chrétienne: Françoise Dolto", en I. C. I. = *Informations catholiques internationales* núm. 450, 15/2, 1974, pp. 15-16. El profesor Kastler, por el contrario, no admite la supervivencia personal, pues esta creencia le parece "una extrapolación de nuestro instinto de conservación, una proyección de este instinto más allá de su fin natural, un egoísmo trascendente". Para él lo esencial es el altruismo, darse a los otros. "A partir del momento en que se ha logrado esto, todo lo demás, y en particular nuestra propia muerte, carece de importancia." En Belline, *op. cit.*, 1972, pp. 213-214.

³⁷ Sin ser propiamente hablando una obra de ciencia-ficción, la novela de C. F. Ramuz, *Présence de la mort* (Mermod, 1947) nos describe la destrucción de la tierra como consecuencia de un accidente de la gravitación. Después nos hace asistir al renacimiento de los que son testigos del mundo nuevo: "Sus ojos, sus oídos fueron cambiados; tuvieron que aprender a escuchar otra vez, y se pusieron a mirar largamente, a izquierda y derecha: quedaron asombrados", p. 200. Véase sobre todo: R. Barjavel (*op. cit.*, 1973) y R. Silverberg (*op. cit.*, 1974). En el primer caso los hombres no mueren, en el segundo se resucita a los muertos recientes (R. Zelazny, 1971, hace revivir a personas desaparecidas hace siglos).

³⁸ "¿Qué gentío a la puerta de las cámaras frigoríficas!", comenta no sin ironía A. Fabre Luce. "¿Qué tentativa de corrupción [de los embalsamadores] para escapar a la corrupción (¿de la carne)? Pero todo esto ya se vio antes. En el antiguo Egipto había que ser faraón, alto funcionario o cortesano para aspirar a convertirse en momia. Mañana los ricos (en el régimen liberal), los jefes (en un régimen totalitario) se asegurarán de antemano las congelaciones más perfectas. Pero los mejores conservados al partir, no serán necesariamente los más deseados al llegar: un determinado tirano nada venerado por su pueblo, saldrá del refrigerador para ser juzgado. La resurrección en esta tierra se volverá tan peligrosa como era, antes, la resurrección en el más allá" (pp. 86-87).

³⁹ La creencia en la supervivencia puede también asumir la forma de una apuesta en el

acariciando la secreta esperanza de que la memoria social conservará imágenes ejemplarizantes de su paso por la vida.

ACTITUDES Y RITOS

No se trata de volver sobre las actitudes simbólicas ya descritas en capítulos anteriores: ritual de los funerales, muerte representada en las técnicas de iniciación, procedimientos para conjurar la tristeza, medios utilizados para presentificar a los difuntos, conductas de duelo, etc. En cambio esbozaremos brevemente lo que se refiere a la muerte de Dios, a las actitudes frente a los difuntos, a los fenómenos de participación, al culto de los antepasados, al comportamiento del hombre moderno.

Algunas actitudes significativas

1. La muerte de Dios

Sólo muy rápidamente podemos hablar de uno de los arquetipos más ricos del inconsciente colectivo: el dar muerte ritual a Dios, que cumple una función de primer orden en los misterios de las religiones antiguas, que aparecen también en numerosos mitos africanos y que sirve de basamento al cristianismo (Redención y Resurrección).

En efecto el tema del Dios salvador que muere, es vengado y después resucita, es viejo como el mundo. Osiris, divinidad egipcia bien conocida, muere en una emboscada que le tiende Seth (o Tifón), pero su esposa Isis y su hijo Horus juntan sus restos dispersos y lo devuelven a la vida. Su equivalente griego Dionisios-Zagreus es asesinado, cortado en pedazos por los Titanes por orden de Hera (pues provenía de una unión ilegítima de Zeus), pero también aquí Apolo (o Atenea) reagrupa las partes separadas del cuerpo del joven dios y lo resucita. Hay cantidad de ejemplos parecidos.

En el África negra tradicional se conocen varios. En el mito dogon (Malí), el dios Amma sacrifica a uno de los gemelos Nommo, arroja

sentido pascaliano del término. Después de tratar de demostrar la utilidad de la creencia en la supervivencia, Nils O'Jacobson declara: "Si creer en la supervivencia enriquece su existencia, eso ya es muy importante, usted tendrá todo para ganar y nada que perder; pues si se equivocó, si la conciencia se extingue con la muerte, usted no lo sabrá jamás. Pero si usted tenía razón y la conciencia persiste, entonces podría adaptarse más fácilmente a la vida en el más allá; se habrá preparado de antemano para ella" (*op. cit.*, 1973, p. 286).

los pedazos de su cadáver a los cuatro puntos cardinales ⁴⁰ para purificar la tierra manchada por el incesto del Zorro blanco, haciéndola apta para la vida. Después Amma resucita a Nommo y con su placenta construye el arco que hará descender sobre la tierra a los antepasados primordiales.

Del mito ahistórico de Nommo (que precede a la llegada de los hombres), se pasa al mito histórico con la historia de Shango, rey de Oyo en Nigeria: obligado a matarse (él había "fatigado" a sus súbditos con múltiples guerras), resucita como Dios justiciero. Citemos también el ejemplo de Ryangombe: condenado a muerte (había desobedecido a su madre yéndose a cazar), les ofrece a los hombres y a las mujeres la posibilidad de una salvación mística, escapando a la condición profana a través del ritual iniciático *kubandwa*, que él inventa, etcétera.⁴¹

En cuanto a la muerte de Cristo,⁴² la especulación teológica le confiere varios sentidos, según la imagen que se nos dé de ella. Si se pone el acento en el profeta, en el líder carismático que le promete la liberación a su pueblo, "la muerte de Jesús es plenamente humana, y no difiere de la muerte de todo hombre justo. Por eso es que cada uno puede reconocerse en esa muerte". ¿O se ve más bien al Mesías prometido, al agente de la reconciliación anunciado por la Biblia, instaurador del Reino de Dios? Pero Cristo no quería trastornar para nada la condición histórica de los hombres: "El no actuó como se esperaba de un Mesías salvador. Su muerte transforma el mesianismo. Y esta transformación es ya liberación. Su muerte no nos exime de nuestra responsabilidad en la instauración de las promesas proféticas. Somos los cooperadores de Dios: él no nos otorga el Reino, es decir una fraternidad vivida ante él y en él, por un acto de fuerza." ¿Se trata, en fin, del Hijo de Dios, del Redentor, del Gran Reconciliador? Se dirá entonces que Cristo no murió sólo "a causa de nuestros pecados", sino "para nuestros pecados"; no solamente "a causa de nosotros", sino "para nosotros". Es por esto que él perdona a los que lo crucifican. La muerte del Hijo expresa ante todo el amor de Dios Padre por sus criaturas, y su resurrección se hace promesa de vida eterna: "Él ha muerto por nuestros pecados, y resucitado

⁴⁰ Es sorprendente la permanencia de la fantasía del cuerpo descuartizado y arrojado a los cuatro rincones del mundo. Por lo demás, recordemos que Tamuz (Siria), Baal y Adonis (Fenicia), son también divinidades resucitadas.

⁴¹ R. Bastide, "Les dieux assassinés", en *La mort du Christ*, "Lumière et vie", 101, t. XX, marzo de 1971, pp. 78-88.

⁴² Numerosos teólogos hablan de una segunda muerte de Cristo, refiriéndose a la profanación eucarística.

para nuestra justificación."⁴³ Así, Jesús simboliza la victoria definitiva de la vida sobre la muerte. Pero esto no impide que el hombre muera y no puede ser de otro modo, puesto que el Reino de Dios no es de este mundo. Bajo cualquier forma que se presente, el deicidio realiza un compromiso dramático entre el poder del hombre "que quiere volverse parecido a Dios" y la omnipotencia divina. Matar a Dios o, matándose, adquirir para sí o para la comunidad algo de poder de Dios, constituye siempre un comportamiento del que el hombre cree extraer el mayor beneficio. Con mayor razón si Dios perdona y salva al hombre. Lo imaginario de la salvación culmina así en su altura más prestigiosa, pero también probablemente la más aleatoria.

2. *Los muertos y los vivos*

Las diversas prácticas a las que vamos a pasar revista suponen evidentemente que los difuntos no son aniquilados, sino que subsisten de alguna manera ⁴⁴ y que es legítimo en diversas circunstancias entrar en contacto con ellos.

Sin duda, no todos los muertos están en el mismo caso: hay, como ya dijimos, los buenos y los malos muertos, los que velan por los vivos y los que tratan de vengarse de ellos; los que tuvieron derecho a funerales completos y los que no los tuvieron jamás, los muertos ilustres y los del común, los anónimos.

Estas diferencias condicionan, como ya lo mostramos, una pluralidad de actitudes. Tomemos el caso de los edo de Nigeria.⁴⁵ "Hay que hacer una primera división entre los que yo llamaría los muertos 'no

⁴³ Véase Ch. Duquoc, "Théologie brève de la mort du Christ", en *La mort du Christ*, op. cit., 1971, p. 118 y ss. Consulte también P. Grelot, op. cit., Cerf., 1971. J. Hador, "Les théologies de la mort de Dieu", en J. Préaux, *Problèmes d'histoire du Christianisme*, 2, Bruselas, 1971-1972; J. B. Tremel, "L'agonie du Christ", *Lumière et vie*, 68, 1964, pp. 79-104; M. Oraison, *Jésus-Christ, ce mort vivant*, Grasset, 1973.

⁴⁴ En esta creencia entra una buena dosis de rechazo de la muerte, creencia que encuentra su fuente en el desasosiego afectivo por la pérdida del ser amado. "Es preciso que otras madres, que otros padres experimentados como lo somos nosotros, sepan en qué medida están próximos y vivos aquéllos de quienes una cruel sabiduría dice que ya no están. *Están* para siempre." Belline, op. cit., 1972, p. 19. "¿Quién puede decir muerto para siempre?", escribía Proust.

⁴⁵ R. E. Bradbury, "Los padres, los mayores y los espíritus de los muertos en la religión edo", en *Essais d'anthropologie religieuse*, Gallimard, 1972, pp. 157-158.

La literatura nos permite asistir a veces al encuentro entre muertos y vivos: muerto que regresa a la tierra para vengarse, reencuentros en el más allá de amantes separados. Véase, por ejemplo, Th. Owen, op. cit., 1972. También: *Les jeux son faits* (J. P. Sartre) y el filme de J. Hough, *La maison des damnés*.

integrados' (espíritus de los muertos' de diversas clases) y los muertos a los cuales se les ha dado una posición 'constitucional' con respecto a los vivos, por un acto voluntario de reintegración. Estas dos categorías están en una relación de interacción con los vivos, pero se distinguen una de otra por las actitudes y el comportamiento de los vivos a su respecto. Generalmente, mientras que la relaciones de los vivos con los muertos integrados tienen un poderoso y sólido componente moral, sus relaciones con los espíritus de los muertos se definen casi siempre en términos de oportunismo. Los edo reconocen que los muertos integrados actúan con justicia en sus demandas a los vivos, y éstos están moralmente obligados a someterse a su autoridad y a ofrecerles sacrificios. También piensan que los muertos integrados pueden otorgar beneficios indiscutibles a quienes les rinden culto, ya sea la salud o la prosperidad. Por otra parte, los espíritus de los muertos pueden tener justas quejas contra los vivientes, por la simple razón, por ejemplo, de que sus herederos omitan cumplir los ritos que los habrían transformado en antepasados y en mayores en el país de los muertos. Entonces ellos actúan impulsados por la cólera y el resentimiento, sin que el menor espíritu de generosidad los modere. Los muertos integrados son los beneficiarios, no solamente de ofrendas expiatorias, sino también de acciones de gracias y de rituales conmemorativos. Pero no se pueden 'comprar' los espíritus de los muertos. No es necesario mencionar aquí los tres tipos de muertos integrados, cada uno de los cuales está asociado a un campo de autoridad particular. Estos campos se distinguen unos de otros por el contexto en el cual se ejerce la autoridad (familia y linaje; comunidad territorial y asociación; Estado); pero también por la configuración de los principios: edad, descendencia, ciudadanía, etc., sobre los cuales se funda el derecho a exigir obediencia y servicios. El acto por el cual se integran estos tres tipos de muertos forma parte de una serie compleja de ritos mortuorios y sucesorios. Para los edo, estos ritos desempeñan tres funciones principales:

"1) Garantizan al difunto su lugar legítimo en el *erinbhin* (país de los muertos), tomando en consideración los diversos estatutos de poder que él ocupaba en el momento de su muerte. 2) Reformulan y regulan las relaciones que tiene con algunos vivos en virtud de un mismo estatuto. 3) Operan, prefiguran o simbolizan la transmisión de estos estatutos a uno o varios herederos."

Las actitudes hacia los difuntos en el África negra están estrechamente asociadas con el ciclo de la tanatomorfosis. En el periodo que sigue a las exequias, el muerto es a menudo ahuyentado (se ha hecho todo lo necesario para que no vuelva a aparecerse a los sobrevivien-

tes), olvidado. Se le había prevenido, caritativamente: "A partir de hoy, tú no tienes más parientes, más mujer, más hijos, ni eres más de este poblado." Después de mostrarle por última vez a los suyos y de hacerle dar una última vuelta por el poblado, y luego de una visita a sus campos, se le conduce al cementerio, a veces por un camino alejado para incitarlo a no regresar (si es un mal muerto, es posible que le hayan saltado los ojos y quebrado las piernas). El culto de los muertos (o cuando menos el respeto a los muertos) comienza recién cuando termina la descomposición y comienza la ancestralidad. Puede aquí apreciarse la diferencia con el pensamiento cristiano, que ignora esa fase de rechazo.

La existencia del ritual de enterramiento, del que dijimos que constituía un comportamiento específicamente humano, se revela rico de sentido. "Al mismo tiempo que la tumba nos señala la presencia y la fuerza del mito, los funerales nos indican la presencia y la fuerza de la magia. En efecto, los funerales son ritos que contribuyen a operar el pasaje a la otra vida de manera conveniente, es decir protegiendo a los vivos de la irritación del muerto (de donde proviene quizás el culto de los muertos) y de la descomposición de la muerte (de ahí quizás el duelo, que aísla a los allegados del difunto). De modo que es todo un aparato mitológico-mágico el que emerge entre los *sapiens* y que se moviliza para afrontar la muerte [...] Los ritos de la muerte expresan, reabsorben y exorcizan a la vez un trauma provocado por la idea de destrucción. Los funerales, y esto es así en todas las sociedades 'sapienciales' conocidas, traducen al mismo tiempo una crisis y la superación de esa crisis; por una parte, el desgarramiento y la angustia, por la otra la esperanza y la consolación."⁴⁶ Lo mismo puede decirse de los otros ritos funerarios: se-

⁴⁶ E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, 1973, p. 111. El autor agrega acertadamente: "Todo nos indica, por lo tanto, que la conciencia de la muerte que emerge en el *sapiens* está constituida por la interacción de una conciencia objetiva que reconoce la mortalidad, y de una conciencia subjetiva que afirma, si no la inmortalidad, al menos una transmortalidad [...] Todo nos indica por lo tanto que el *homo-sapiens* siente la muerte como una catástrofe irremediable; que va a llevar siempre en él una ansiedad específica, la angustia o el horror a la muerte; que la presencia de la muerte se convierte en un problema viviente, es decir que trabaja sobre su vida. Todo nos indica también que este hombre, no solamente rechaza esta muerte, sino que la recusa, la supera, la resuelve en el mito y en la magia.

"Pero lo más profundo y fundamental no es solamente la coexistencia de estas dos conciencias, sino su unión perturbada en una doble conciencia; aunque la combinación entre estas dos conciencias sea muy variable según los individuos y las sociedades (como lo es la impregnación de la vida por la muerte), ninguna de ellas anula verdaderamente a la otra, y entonces el hombre parecería un simulador sincero con respecto a sí mismo, un histérico según la antigua definición clínica, que transforma en síntoma objetivos lo que proviene de su perturbación subjetiva.

gundos funerales, dada vuelta de los cadáveres, ceremonias de aniversario.

Asimismo, nunca insistiremos bastante en la valencia altamente sobredeterminada que, desde el hombre primitivo, se le ha atribuido al cráneo, símbolo eminente de la *limpieza* por oposición a la suciedad de la carne en descomposición; de la *persistencia* por oposición a la precariedad de las partes blandas; asiento del alma antes de la muerte, del lenguaje (por la boca), de la mirada (por los ojos), incluso del sexo (boca, o eventualmente oreja = vagina); *objeto cómodo* por su forma: se le ha utilizado como copa para los brebajes sagrados, como caja de resonancias para los tambores litúrgicos, como máscara en algunos rituales donde participan los antepasados; como base para los asientos o los tronos reservados a personajes de gran envergadura; como trofeo⁴⁷ que expresa el dominio sobre el enemigo muerto, que quizás ha sido incorporado al vencedor mediante la devoración del cerebro. Cráneos desnudos y secos; cráneos coloreados o decorados con piedritas; cráneos cuidadosamente pintados o grabados, o con mosaicos; cráneos modelados encima con tierra, cera, resina, pasta vegetal, o recubiertos de piel; cabezas reducidas (sin cráneo), cabezas de madera revestidas de piel⁴⁸ —poco importa que se trate de objetos personalizados o no— han desempeñado en la historia de la humanidad un papel capital, tanto en el plano religioso como mágico, para recordar la victoria de la vida sobre la muerte.⁴⁹

"Entre la visión objetiva y la visión subjetiva, hay por lo tanto una brecha, que la muerte abre hasta el desgarramiento, y que colman los mitos y los ritos de la supervivencia, finalmente integrados en la muerte" (pp. 111-112).

⁴⁷ El trofeo se emparenta en cierto sentido con el recuerdo: es un recuerdo único (o casi) de esencia colectiva (y no ya personal), que sitúa favorablemente en el grupo al que lo ha conquistado. Un recuerdo prestigioso, ciertamente, puesto que implica victoria total sobre el otro, que desde ese momento está a merced del vencedor. Suele no haber casi diferencia entre el culto de los trofeos (enemigo vencido, después incorporado al grupo) y el del cráneo de los antepasados del clan. Este hecho no es tan localizado o antiguo como se podría suponer. No olvidemos, por ejemplo, que el ejército francés pagaba recompensas en 1878 a quien entregara cabezas de rebeldes neocaledonios; y las cabezas de los musulmanes fieles a Francia fueron expuestas a menudo en Argelia. Durante la guerra de Biafra y la de Vietnam, algunos diarios informaron de numerosos casos de soldados blandiendo ostensiblemente la cabeza del enemigo. Por último, recordemos que el interés por el cráneo obsesionó en el siglo XIX a los frenólogos que buscaban las localizaciones cerebrales. Fue así como se profanaron las tumbas de Th. Brown, E. Swedenborg, J. Haydn. Después de la mitología religiosa, la mitología científica.

⁴⁸ Véase H. Gastaut, *Le crâne, objet de culte, objet d'art*, Marsella, 1972.

⁴⁹ Estos cráneos pueden quedar ocultos en una cabaña o en un lugar de reliquias, o exponerse en un sitio especial abierto a todos o reservado a algunos dignatarios, o colocados sobre un escudo (a fin de hacer invisible al guerrero), o llevado sobre una armadura que representa al cuerpo humano (sobre todo en Nueva Guinea).

Ya presente en el paleolítico y todavía actual en África y en el Tibet, la costumbre de juntar cráneos no ha faltado en el Occidente cristiano. En otro tiempo la Iglesia, aunque más no fuera para hacer manifiesta la precariedad de las cosas terrenas, no dejó de acumular cráneos en las catacumbas y en los edificios sagrados (convento de los capuchinos en Palermo, Iglesia Santa María de la Concepción en Roma). Es conocido el papel del cráneo de Santiago (aunque es menos seguro que fuera realmente el suyo) en el peregrinaje de Santiago de Compostela.⁵⁰ Por último, no dejemos de citar: los *memento mori*, cráneos auténticos, pero más frecuentemente miniaturas de plata o marfil, "ornamentos obligatorios de la piedad femenina", que en la época clásica (siglos xvii y xviii) tenía por finalidad recordarle al hombre la vanidad de su existencia; los cráneos de azúcar que los mexicanos consumen en las conmemoraciones de difuntos (y el nombre del muerto se graba en ellos cuidadosamente); las máscaras funerarias o los bustos que en los lugares públicos, en las construcciones oficiales o en los museos, recuerdan a los grandes hombres del pasado. Son otros tantos hechos que constituyen supervivencias de una de las costumbres más antiguas de la humanidad.

Las actitudes frente a los muertos son ante todo relaciones de cortesía, de urbanidad, de deferencia; de ahí provienen las visitas a los cementerios (muy raras en África, donde las necrópolis son dejadas de lado; aunque muy frecuentes entre los malgaches, para quienes el culto a las tumbas traduce el respeto al muerto); y tal puede ser también el origen de las ofrendas múltiples sobre el altar de los antepasados, así como las rogativas y las misas.⁵¹

⁵⁰ Desde el siglo xv en Baviera, y todavía muy recientemente en el Salzkammergut, en Austria, cada 15 años se abrían las tumbas del pequeño cementerio de Hallstatt, y entonces se quitaban y limpiaban los cráneos, y las otras piezas del esqueleto se acumulaban en una cripta. Los cráneos eran entonces decorados: una cruz, un libro de plegarias, gusanos (vanidad de las cosas), una rosa para una joven, etc. Después se inscribía en el cráneo el nombre de la persona, la fecha de su nacimiento y muerte; así preparados, se los exponía por un tiempo en la iglesia. Véase H. Gastaut, *op. cit.*, pp. 7-8. El culto de los cráneos subsistió también en Bretaña hasta hace unos cuarenta años.

⁵¹ "El propio desaparecido seguirá estando asociado a la vida familiar, puesto que se dirá por él una serie de misas, primero después del deceso, bajo forma de novenas (Países Vascos), de treintena (Loire Atlántica), de cuarentena (Vosgos); luego 'al cabo del año' y por último cada año, en los aniversarios. Desde el siglo xiii tienen lugar las misas de aniversario, y en el xiv el servicio de aniversario del Señor figura a título de censo feudal (Berry especialmente). Rogar por la salvación del fallecido evita además, si se cree en las supersticiones, que el muerto regrese a atormentar a sus herederos y arroje maleficio sobre ellos cuando se prolonga su permanencia en el Purgatorio. A veces también se aparecía en sueños para pedir que se efectuara un peregrinaje que había prometido y que no había podido cumplir. Por último, su presencia se perpetúa por interposición de persona, puesto que su nombre de pila ha sido ya transmitido —o lo

También puede haber sentimientos de culpa —todo hombre se siente responsable en mayor o menor medida de la muerte del otro, que quizás deseó inconscientemente—; piedad sincera; deseo de asegurarse la benevolencia del desaparecido; necesidad de obedecer a la costumbre: tales actitudes explican también la manera de actuar frente a los difuntos. Se ha puesto el acento, especialmente después de Lévy-Bruhl, en el sentido utilitario de estas conductas. En Occania, el vencedor en el combate estaba obligado a observar duelo por su víctima como forma de evitar su venganza o la de sus próximos.⁵² Ya hemos hablado de los actos de canibalismo que tienden a la incorporación del principio vital o de las cualidades del difunto ingerido.⁵³ En las sociedades desprovistas de escritura, siempre hay que tener buenas relaciones con los ancianos fallecidos, pues ellos son los depositarios del saber tribal (incluso se dice en África negra que su fuerza de saber se acrecienta con la muerte); en fin, la mediación de los difuntos —pues “se los conoce bien”— es indispensable para solicitar con alguna posibilidad de éxito los poderes del más allá.⁵⁴

Quizás operan también otras razones afectivas más profundas. A este respecto nos parece muy sintomático el sorprendente relato de H. James.⁵⁵ El héroe de esta historia intensamente afectado por la muerte de su novia, obsesionado literalmente por su recuerdo —“se despertaba para esta fiesta de la memoria como lo hubiera hecho en la mañana de su boda”—⁵⁶ hace construir en una iglesia un “templo

será— a algún descendiente.” M. Bouteillier, “La mort et les funérailles”, *Pléiade: La France et les Français*, Gallimard, 1972, p. 99.

⁵² Ya hemos mencionado este tema de la venganza mediante la muerte a propósito del *samsonic-suicide*. Se dice que antes, los chinos se colgaban a la puerta de la casa de su enemigo, y que en la India, un bramán no dudaba en arrojarle a un pozo para provocarle graves dificultades a su vecino.

Aparte del filme de Romero ya citado (*La nuit des mort vivants*), hay otro que tiene también por tema la venganza de un muerto, *L'abominable Docteur Phibes*, de R. Fuest. El protagonista persigue a diez personas (las 10 plagas de Egipto), a los que considera responsables de la muerte de su mujer, y elige para vengarse el castigo bíblico: las ratas, las langostas, las tinieblas, el fierro.

⁵³ En nuestros días se efectúan un comercio clandestino de cráneos entre la Costa de Marfil y Gana, este país los utiliza en los ritos mágicos. Antes, las trepanaciones perseguían distintas finalidades: obtener amuletos, curar a los poseídos, devorar el cerebro.

⁵⁴ “También se ha utilizado el miedo que engendra la visión de la muerte violenta como arma de guerra. Así, en la China feudal, se enviaba a ‘valientes sacrificados a la muerte’ para intensificar de alguna manera el combate: al entrar en contacto con el enemigo, estos héroes se cortaban la garganta profiriendo un tremendo grito. De este suicidio colectivo, surgían almas furiosas que se adherían como un destino nefasto al enemigo aterrorizado.” J. Susini, *op. cit.*

⁵⁵ *L'autel des morts*, Stock, 1974.

⁵⁶ H. James, p. 21.

del espíritu, lo ilumina con cirios, lo colorea con imágenes y flores, y acude a menudo allí en actitud de recogimiento. Para él, se trata antes que nada de un acto de caridad: "Poco a poco había adquirido el hábito de contar con sus Muertos. Le había venido muy temprano en la vida la idea de que había que hacer algo por ellos. Los muertos sobrevivían en una esencia más simple e intensa, en una ausencia consciente, en una paciencia significativa, y su existencia seguía siendo individual, cómo si sólo se hubieran quedado mudos. Cuando desaparecía todo sentimiento de su presencia, cuando se dejaba de escuchar su voz, se decía que comenzaba para ellos el purgatorio en esta tierra. Pedían tan poco los pobres muertos, que obtenían cada vez menos y morían cada día más, a causa de esa dureza con que los trataba la vida. No tenían ni celebraciones regulares, ni capillas particulares, ni honores, ni abrigo, ni seguridad. Hasta los más avaros subvenían a las necesidades de los vivos; pero aun los que se decían más generosos no hacían nada por los Otros. Así, George Stranson adoptó con los años la resolución de hacer algo por sus muertos, por lo menos él, y cumplir de manera irreprochable con esa suprema caridad. Cada hombre poseía a sus muertos, y cada hombre disponía, para cumplir con esta caridad, de vastos recursos del alma."⁵⁷ El altar se hizo así su altar; cada cirio (que correspondía a un difunto conocido) el símbolo de un voto. Entonces su vida se hizo más ligera: "Le gustaba pensar en su culto cuando estaba lejos de su altar y convencerse de su eficacia cuando se aproximaba a él[...]. Estas inmersiones lo conducían a profundidades más calmas que las profundas cavernas del mar[...]. En ciertos momentos, se sorprendía casi descando la muerte de algunos amigos, para poder establecer con ellos una relación más seductora que la que mantenía estando vivos. Para los que estaban distantes a través del universo, una relación así operaba como una aproximación: se encontraba de pronto en una vecindad inmediata. Naturalmente, había vacíos en esta constelación, pues Stranson sabía que él sólo podía actuar en bien de sus propios muertos, y todos los otros seres a los que veía pasar en el gran abismo oscuro, no podían tener su lugar en un memorial. Había una extraña santificación en la muerte."⁵⁸

Algunos considerarán patológico este comportamiento; pero al menos presenta la ventaja de mostrar, exagerada hasta la caricatura, la omnipotencia de la evasión en lo imaginario y el alcance terapéutico del rito. El héroe de H. James, aislado, perdido en la sociedad,

⁵⁷ H. James, p. 23.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 35 y 37.

decepcionado de sus amistades, compensa la desaparición del ser amado mediante una comunión con los difuntos recuperados, y experimenta así una gran tranquilización, una alegría indefinible, hecha de claridad y de música. "Sumergiéndose" en la muerte ritualizada, Stranson recobra el gusto por la existencia.

3. *Los fenómenos de participación*

Entre los modos de relación privilegiados que los difuntos recientes pueden entablar con los vivos, concebidos por la imaginación para luchar contra la acción perturbadora de la muerte, ocupan en lugar destacado los fenómenos de participación —real o simbólica—, tales como la posesión y la reencarnación.⁵⁹

La posesión. Si el chamanismo o viaje místico del alma que rivaliza con los dioses, caracteriza ante todo a las poblaciones mongólicas y amerindias, la posesión es más particularmente africana. Se pueden distinguir dos tipos principales. El primero ve al sujeto invadido por una potencia hostil, peligrosa, que hay que rechazar por exorcismo o simplemente neutralizar. Así los thonga (África del Sur) temen ser poseídos, como ya dijimos, por los "espíritus ancestrales" de los zulu, sus vecinos. La enfermedad, y especialmente la enfermedad mental, tiene con frecuencia ese origen.

El segundo tipo de posesión, por el contrario, proviene de la epifanía: la potencia que posee a alguien, exalta y enriquece al poseído, mientras que el exorcismo deja lugar al adorcismo, hecho que es posible encontrar entre los songhay (Níger), los yoruba (Nigeria), los etíopes de Gondar.

Por cierto, las dos formas se expresan a menudo —al menos ante la intervención del grupo social, que extirpa el alma extraña en el primer caso o consagra su presencia en el segundo— por comportamientos semejantes: desórdenes psicomotores, histeria, catalepsia, embotamiento, mudez o logorrea, etc.: y en las dos situaciones, la colectividad se siente por igual aludida, desde que el bien y el mal no afectan sino raramente al individuo aislado.

Pero la distinción es importante desde el punto de vista teológico.

⁵⁹ Véase L. V. Thomas, *Cinq essais...*, op. cit., 1968. Una costumbre particularmente interesante es el pacto de unión en la muerte, frecuente en los matrimonios bantús. Mediante el intercambio de sangres, el pacto asegura la fidelidad absoluta de los cónyuges, y la indisolubilidad de su unión. El que rompa ese pacto no dejará de morir. A veces los esposos se comprometen a morir el mismo día: "Sólo así podremos, reunirnos." La pareja continuará su existencia en el más allá. Véase L. de Sausberghe, *Pactes de sang et pactes d'union dans la mort chez quelques peuplades du Kwango*, Acad. Roy. Sc. de d'Outre-Mer, Bruselas, 5, 1960.

El agregado de un alma nueva provoca la desorganización total o parcial de la personalidad en la "posesión maléfica", pero acelera su promoción, la vivifica, en la "posesión benéfica". No dejemos de subrayar que la posesión, con o sin trance, ya sea actitud mística, técnica terapéutica (según el esquema: posesión → exorcismo → fijación del genio en un altar → adorcismo), o pura teatralidad, desborda el dominio aquí estudiando, puesto que el individuo "habitado" o "montado", como dicen los hausa (Níger), puede serlo por otra entidad que no necesariamente un difunto.

La reencarnación. La creencia en la reencarnación de los difuntos es admitida por los fieles de numerosas religiones "orientales" (orfites del antiguo Egipto, pitagóricos, maniqueos, algunos neoplatónicos) y asiáticos (bramanistas). En el África negra desempeña todavía un papel preponderante.⁶⁰

En efecto, los muertos recientes tienen tendencia a renacer en sus nietos, a diferencia de los antepasados fundadores, cuyo lugar simbólico está fuertemente marcado en la base del código o de la ley común. "Estos muertos-renacientes reflejan más directamente una negación de la muerte."⁶¹ Ya sea simbólica (es decir nominal) o real (ontológica), la reencarnación tiene por fin principal asegurar a la vez, a pesar de las interrupciones de la muerte, la continuidad de la vida social, su renovación (el renacimiento es muy excepcionalmente la reproducción de lo que era), y su eventual enriquecimiento (puesto que el recién nacido tiene una fuerza vital superior a la del anciano). Además, la reencarnación permite ligar más íntimamente al mundo de acá abajo con el del más allá, de modo que el mismo sujeto se reencarna varias veces en la mayoría de los casos, incluso indefinidamente.

Entre los ashanti de Ghana, es la "sangre" la que renace en el linaje uterino, mientras que el "principio masculino" reúne a los antepasados y el alma retorna al Creador. Entre los kikuyu de Kenia, únicamente se reencarna el "alma colectiva", que participa del *philum* social mientras que la otra alma se vuelve hacia los antepasados.⁶²

⁶⁰ Creencia que se encuentra también entre algunos occidentales que dicen poder recordar una vida anterior. Véase especialmente I. Stevenson M. D. *Twenty cases suggestive of reincarnation*, The American Society for Psychical Research, Nueva York, 1974.

⁶¹ M. C. y Ed. Ortigues, *op. cit.*, 1966, pp. 88-89.

⁶² En nuestro *Cinq essais...*, *op. cit.*, 1966, pudimos mostrar cuatro tipos principales de creencias en la reencarnación, en el África negra: 1) la reencarnación propiamente dicha, que es una reproducción del difunto; 2) la reencarnación participativa, que es una participación ontológica del vivo en la sangre, en el alma (o en un fragmento de alma, o en una de las almas),

Se pueden vincular con la reencarnación los hechos de metempsicosis (o reencarnación en animales, incluso en plantas). En esta unión hombre-animal ¿hay que ver la prueba de una estrecha afinidad que caracterizaría a todos los vivientes, humanos y no humanos? Es posible. Sin embargo, la reencarnación en un animal aparece a veces como castigo, otras como periodo de purificación, o simplemente como técnica de "presentificación" del difunto a los vivos.

4. *El culto de los antepasados*

No se deben poner en el mismo plano el culto de los antepasados —actividad ritual, canónica, reglamentada por la liturgia, auténtica institución— y el sentimiento de la presencia de los muertos, particularmente de los seres que han fallecido recientemente. Aún si el difunto no dispone de altar, aun cuando no se sacrifica sobre su cráneo, él suele seguir estando presente: puebla los sueños de los supervivientes. Los muertos, en ese caso, son considerados como vivos de un género particular, con los que hay que contar, a los que se debe contemplar, y tratar de mantener con ellos relaciones de buena vecindad. No se podría hablar en este plano de religión *stricto sensu*.

Igualmente, importa diferenciar, por una parte, el culto de los muertos —respeto sería una palabra más justa—, que se manifiesta especialmente por las conductas de maternización en los funerales, la atención que se le acuerda a las reliquias, eventual soporte de un rito auténtico, incluso las diversas técnicas para apartar los manes inoportunos; y por otra parte, el culto de los antepasados propiamente dicho.

Esta actitud frente a los muertos, ella sí claramente religiosa, se funda en la idea muy antigua de que el hombre es un elemento de lo divino, ya sea imagen de Dios o que haya recibido de la divinidad una entidad espiritual que es su verdadera sustancia vital; o también que descienda directamente de la divinidad a través del encadenamiento de sus antepasados, y participe de lo divino por el milagro de la generación y del nacimiento. "Este sentimiento de un lazo entre la divinidad y el hombre, conduce lógicamente a algunas creencias que conciernen a las relaciones entre los vivos y los muertos" (A. E. Jensen).

en la sombra (o en una parte de la sombra), en el principio vital (o en una porción del principio vital), incluso en una suma de todos estos elementos que hayan pertenecido al difunto o a varios difuntos, del mismo sexo o de sexo diferente; 3) la reencarnación nominal, que puede acompañar a las otras formas o existir sola; 4) la reencarnación simbólica preferencial (aproximación de un vivo y de un muerto, como entre los sara) o global (todo individuo es entonces un complejo de fuerzas vitales emanadas del grupo).

El culto de los antepasados es la religión más antigua practicada por los chinos. Mil años antes de nuestra era, cuando los tejedores desempeñaban un papel social preponderante (la mujer dominaba en la casa, el marido era ante todo un yerno), sólo podían reencarnarse los antepasados maternos, a quienes se destinaba el culto. Cuando posteriormente se impusieron los herreros, tuvo lugar una mutación profunda en beneficio de los antepasados paternos, cuyo recuerdo es siempre celebrado mediante tabletas colocadas en sus altares: las ofrendas eran depositadas por el patriarca del grupo familiar. El antepasado es el modelo a seguir, y cada vez que un vivo realiza una hazaña, es el antepasado quien se prestigia con ella. Por último, todo hombre procura tener numerosos hijos, para que cuando vaya a reunirse con los difuntos, sea honrado como es debido. El sintoísmo, o religión tradicional del japonés, le otorga un lugar privilegiado a los *kami*, o espíritus de los difuntos. Los *kami* de la familia, del clan, del poblado y de la nación (espíritu de los antepasados del emperador) pueblan el cielo, los árboles, las piedras (naturaleza), las herramientas de trabajar la tierra, los instrumentos de cocina (cultura); presiden las alegrías y las penas de sus sucesores, los recompensan y los castigan. En cambio, tienen necesidad de hombres que faciliten su existencia (ofrenda de una espada a los guerreros, de un espejo a las mujeres). Los más ilustres de los *kami*, o al menos los más poderosos de ellos, alcanzan el rango de divinidad y son objeto de cultos directos.

También los israelitas de la época primitiva pensaban que sus muertos vivían en el *sheol*, donde se interesaban por la suerte de sus hijos y nietos; Jeremías evocará, en el lugar de la sepultura de Rachel, "sus amargos llantos" (Jeremías, XXXI, 15). Los hebreos nómades —por oposición a los sedentarios que rendían culto a los *Baals*— veneraban a los *elohim*, es decir a los espíritus de los muertos, dotados de un poder sobrehumano y de un vasto saber.

Mientras, el animismo negro-africano, sin reducirse a la "ancestralidad", ni siquiera al "ancestrismo", como se ha creído, reviste una real importancia: ya sea que se evoque a los muertos de manera anónima y colectiva (antepasados lejanos) o que se los interpele nombrándolos (antepasados inmediatos, antepasados míticos divinizados, que pueden ser el primer hombre, el demiurgo o el maestro asociado a Dios en el acto creador, o un antepasado tribal que llega a tener acceso al panteón); ya sea que el culto se dirija al antepasado como fin único (numerosos bantús, kabre del Togo, zulú de África del Sur), o a Dios por intermedio del antepasado (Ba Kongo de los inkisi, bwa del Alto Volta, sere del Senegal) o al Genio, es decir a la

divinidad segunda creada por Dios en beneficio del hombre, por intermedio del antepasado (diola); ya que se trate sólo de invocaciones verbales, de ceremonias sacramentales o de ofrendas simples, individuales o familiares, con o sin efusión de sangre; ya que sólo el hombre posea el cuchillo del sacrificio o que la mujer pueda participar en el rito, caso muy excepcional, es cierto; ya sea, por último, que se rinda el culto en un altar, en una tumba, en un menhir, en un relicario, en un lugar determinado de la selva, o no importa dónde, etc.

Para hacerse una idea de la significación del culto de los antepasados, bastará el examen de un caso, el de los dogon (Mali). Se distinguen en este culto cinco funciones principales: 1) reorganizar el equilibrio de fuerzas espirituales perturbado por la primera muerte mítica, a fin de asegurar el orden metafísico y social y regenerar al grupo; tal es la finalidad del culto del *Awa* o del gran *Sigi* (llamado equivocadamente culto de la Muerte), que hace intervenir a las máscaras fundamentales. 2) Asegurar la continuidad del *phylum* social en relación con la filiación clánica, es el objeto del culto del *Binu*, que nos introduce en el corazón del "totemismo". 3) Favorecer la fecundidad de la tierra, al realizar, por intermedio del gran sacerdote *hogon*, el ritual de las siembras (de aquí provienen los ritos agrarios); el culto del *Lebe* encuentra aquí su finalidad esencial. 4) Multiplicar los contactos y mantener la buena armonía entre los vivos y los muertos, entre la sociedad visible y la invisible, y permitir la unión (cohesión) y la perdurabilidad del poblado; así se debe entender el culto del *Wagem*. 5) Satisfacer las necesidades materiales, pedir para sí y su familia la riqueza, la salud y la paz, a esto se reduce el culto que cada *dogon* hace en sus altares personales, en relación directa con el principio de vida de los antepasados. A este respecto, el "ancestrismo" dogon presenta un extracto sorprendente de todas las actividades religiosas; en todo caso, si el sacrificio, cualquiera que sea, no se dirige al Dios Supremo (*Amma*), éste constituye lo mismo el centro de toda la actividad cultural, como lo prueba el examen de las fórmulas de invocación.

Los muertos y la vida moderna

Son numerosos los ritos y comportamientos que acabamos de citar, y que casi no tienen lugar en el mundo occidental de hoy: posesión, reencarnación, culto de los antepasados, lo que restringe sensiblemente el registro de las relaciones vivos-muertos. ¿Debe equipararse en algo el culto de los antepasados con el culto de los santos?⁶³ El

⁶³ Algunos sacerdotes africanos, con fines misionales (crear una iglesia católica auténtica-

análisis de esta comparación nos llevaría demasiado lejos. Bastarán algunas observaciones rápidas.

En los dos casos, cualquiera puede alcanzar el estado de consagración; pero parece más fácil convertirse en antepasado que ser beatificado o canonizado. En ambos casos, se trata de intermediarios capaces de predisponer favorablemente a las potencias sagradas, si bien los antepasados actúan a menudo por sí mismos, e intervienen frecuentemente en la vida material y social del grupo. En los dos casos, estamos en presencia de "modelos" a seguir; modelos elegidos libremente en el cristianismo, impuestos por las leyes del clan en el animismo. En ambos casos, son posibles las desviaciones con relación a la ortodoxia, y entonces el intermediario termina por sustituir a la divinidad, desviación fácilmente aceptada en la óptica africana, pero condenada formalmente en la perspectiva cristiana.

Los antepasados que representan únicamente el *philum* clánico⁶⁴ y tribal, son casi siempre honrados en forma colectiva, y son raros los barrios, las concesiones, incluso las "chozas" que no posean un altar donde se efectúan sacrificios en su honor. En Occidente, los santos, siempre nominados, tienen un alcance universal, "católico" (aun cuando cada país puede tener sus preferencias). Ciertamente, se les puede consagrar capillas y oraciones, pero siempre en conexión estrecha con el culto rendido a Dios (misa, sacramento), y sólo los cristianos convencidos llevan consigo o poseen en sus casas imágenes piadosas que representan a su santo venerado. El culto colectivo a todos los santos sólo tiene lugar el 1 de noviembre (es en realidad una "fiesta de guardar"), es decir la víspera del "Día de Difuntos".

El Occidente parece sensibilizado ante todo por el héroe individualizado, y ya mostramos de qué manera los modelos laicos les hacen la competencia, no sin éxito, a los modelos portadores de un mensaje religioso. Si no se trata propiamente de un culto (el peregrinaje a Colombey o el mausoleo de Lenin no están lejos de serlo), al menos se les tributa una verdadera veneración a ciertos difuntos, personajes admirados o de moda (tal cantor, cual artista de cine) —actitud no desprovista de fetichismo, ciertamente—, o cuya existencia resuelve

mente negra), han establecido lazos estrechos entre la Comunidad de los Santos y la de los antepasados, entre la unión vital bantú y la unidad eclesial. Véase V. Mulago, *Un visage africain du christianisme*, Prés. afric., 1962.

⁶⁴ Por ejemplo, R. Bradbury ha subrayado cómo, entre los edo del Benin (Nigeria), la comunidad orgánica de los espíritus de los difuntos refleja sin ninguna duda la comunidad social de los vivos y funciona de la misma manera. "Los mayores del linaje y sus predecesores, que presiden el culto en nombre del linaje, tienen una descendencia común, y aunque no se exprese directamente ninguna relación genealógica precisa en el ritual que los une, se los puede considerar sin embargo como antepasados colectivos" (*op. cit.*, p. 165).

un problema capital, el del "sacrificio absoluto" y el del "papel de nuestra libertad en nuestra muerte", según la fórmula de J. Guitton.⁶⁵ En este último caso volvemos a encontrar el tema de la muerte fecunda, que Rainer María Rilke exaltaba en "El lugar de la pobreza y de la muerte":

Oh Dios, concédele a cada uno su propia muerte,
una muerte nacida de su propia vida.

La cuestión fundamental que se plantea entonces es saber qué lugar ocupa hoy en la vida cotidiana la meditación sobre estos muertos ilustres, santos católicos o héroes nacionales. Parece en verdad que estamos en presencia de actitudes episódicas; en todo caso, el culto de los santos y el de las reliquias, que a veces le está asociado, parecen revelar hoy una baja sensible. Se advierte entonces la profunda diferencia que separa a la civilización negro-africana de la civilización occidental. La primera es *simbólica*, los muertos y los vivos constituyen una misma comunidad, y esto mucho más fácilmente porque el difunto sigue siendo el próximo, el que podrá encarnarse o poseer un superviviente de su elección. La occidental, por el contrario, es más bien una *civilización de la ruptura*; la muerte, decía R. Bastide, está considerada "como lo contrario de la vida", y no se acepta ni el diálogo ni la simbiosis entre ellas.⁶⁶

En África, son los antepasados los que fecundan a las mujeres y

⁶⁵ Prefacio al libro de M. Schumann, *La mort née de leur propre vie*. Tres ensayos sobre Péguy-Simone Weil-Gandhi, Fayard, 1974, p. 174. Aquí es el tema de la oblación el que se celebra. "Vivo actualmente las últimas semanas, los últimos días de mi vida. ¡Ah! esta vida, ¡cómo querría que sirviese para algo! ¡Cómo quisiera poder ofrendarla!", declaraba Gandhi a M. Schumann (p. 125).

⁶⁶ *Religions africaines et structures de civilisation*, Prés. afric., núm. 66, 1968, pp. 102-107. El psicoanálisis ha aclarado el papel de las imágenes, materna o paterna, que obsesionan siempre al individuo y que determinan su conducta, mucho más segura y automáticamente que los *egun* exteriorizados de los yoruba. El padre al que hemos matado, la madre a la que deseamos incestuosamente, a veces el hermano o la hermana, constituyen la *imago* que extraen de las profundidades de nuestro yo los resortes —de nuestros gestos— estos gestos que empero creemos libres; lo que hace que nuestro comportamiento sea expresión, no tanto de nuestra voluntad, como de los Muertos que están en nosotros, ocultos no ya bajo máscaras de madera o vestidos de paja, sino en los repliegues de nuestro ser ignorado. Diríamos que si la estructura de las civilizaciones africanas es la del diálogo, la estructura de la sociedad occidental es la del monólogo, pero del monólogo de los Muertos. Freud vio acertadamente las analogías entre los fenómenos religiosos y los fenómenos pulsionales que él describió en sus pacientes neuróticos. Pero él extrajo equivocadamente la conclusión de que la religión nace de la obsesión; que es la forma en que ésta se exterioriza o institucionaliza. Hay que invertir los términos y decir que porque el Occidente ha abandonado el culto de los Muertos, exterior e institucionalizado, los muertos se han convertido en formas obsesivas de nuestro inconsciente.

aseguran la fertilidad de los campos; en Occidente, sólo la técnica puede satisfacer las necesidades materiales y organizar la productividad. Para el hombre negro, el tiempo es continuidad, reproducción repetitiva; entre nosotros, el tiempo se vive como destrucción, o al menos como discontinuidad: "hemos exorcizado a los muertos que nos hacen volver al pasado y amenazan con malograr nuestro futuro."

El miedo a la muerte termina por hacernos descuidar a los muertos mismos; ya expulsados del centro de la ciudad y rechazados a los cementerios periféricos, terminan por ser expulsados también de nuestro recuerdo.⁶⁷ Pero así es muy posible que los difuntos se venguen y retornen para perturbar el inconsciente de sus imprudentes sobrevivientes. El recrudecimiento de las psicosis y las neurosis⁶⁸ quizás no tenga otro origen que este negarse a poner a los muertos en su lugar (o si se prefiere, a mirar de frente el problema de nuestro origen y de nuestro destino). Esa alteración de las perspectivas muertos/vivos se manifiesta también de otra manera; ayer los muertos venían oficialmente (existencia de ritos precisos) a visitar a los vivos, esta creencia que fue objeto de temas literarios interesantes,⁶⁹ si-

⁶⁷ En las sociedades antiguas, los muertos poseían tal importancia que no había muerto ni historia pasada, o poco menos. "En una estabilidad completa, o bien en el curso de lentas transformaciones, los muertos vivían de la vida de los vivos, mantenidos por los ritos. Los vivos no se separaban de sus muertos. La perennidad del pasado, presente en el seno de la comunidad de los vivos de cien maneras —cultos, sacrificios, monumentos, gestos rituales, proverbios, recuerdos—, no excluían el acontecimiento pero atenuaba su alcance al inhibir la conciencia del pasado como tal, y por consiguiente su confrontación con lo actual. Lo inmemorial obstaculizaba la memoria. Esta vida de los muertos no ha dejado de aconarse en el curso de la historia, como si hubiera una proporción inversa entre esta alienación de los vivos por el orden cósmico, la nada y la muerte, y la historicidad real, y más nitidamente todavía entre esta 'vida' y la historia percibida como tal. No olvidemos nunca hasta qué punto la juventud del mundo humano, mezclada a los ritmos de la naturaleza siempre renovada, fue a la vez inocente e ingenua, brillante y privada de juventud. Hoy encontramos una inversión completa: lo 'vivido' desaparece de la escena no bien se experimenta; desciende a la historia y se sumerge en ella. Lo histórico asedia a la juventud y la oprime. Esta reacciona cuestionando lo histórico, pero no escapa a él, sin embargo. Como antes, pero en sentido inverso, la historia se oscurece y se vuelve problema." H. Lefebvre, *Introduction à la modernité*, Édit. de Minuit, 1962, p. 276. Ya indicamos de qué manera el filme *La nuit des mort vivants* sintetiza todas las fantasías que provoca el miedo a los muertos.

⁶⁸ Ya citamos *Las moscas* de J. P. Sartre y *El descanso del séptimo día* de P. Claudel.

⁶⁹ "En la celebración del Día de los Muertos, uno de los elementos esenciales de la creencia popular en la vecindad, era que el alma de los difuntos, la de los niños priuero, después la de los adultos, retornaba a su familia respectivamente los días 1 y 2 de noviembre. Esta creencia está difundida sobre todo entre los pobres, mientras que a medida que se asciende en la escala social y económica, tienden a predominar las creencias católicas más ortodoxas. Este hecho es fácilmente comprobable por medio de un estudio comparativo entre la vecindad de los pana-

que siendo aceptada en algunos lugares, por ejemplo en México.⁷⁰ Pero hoy son los vivos, absolutamente dueños de la situación, los que van a visitar a los difuntos, aunque a menudo sólo de manera formal.

Podemos extraer dos conclusiones en cuanto a las actitudes frente a los difuntos. La primera: aunque en África los muertos ocupan un lugar importante en la vida social, ellos no dejan de estar, como se ha dicho, en *su* lugar; el culto que se les rinde es "exterior" e "institucionalizado", el diálogo con el desaparecido produce efectos sustanciales, tanto en el individuo como en la colectividad. En Occidente, por el contrario, se rechaza a los difuntos, se los descuida, porque simbolizan nuestra propia muerte que tratamos de ignorar, porque son nuestro pasado, y a nosotros sólo nos interesa el porvenir, es decir la acción y la rentabilidad. Si se les rinde culto, es de manera individual, casi morbosa, a la manera del Mr. Stranson de H. James, o para obedecer a un formalismo social el día de los muertos. Pero estos difuntos a los que no se puede excluir impunemente, se interiorizan bajo la forma de fantasías obsesivas inconscientes. Por haber liquidado el simbolismo ritual sin haber previsto sistemas sustitutivos, asistimos a la eclosión de un imaginario a veces anárquico, en el límite de la patología.

La segunda observación se refiere a las relaciones con el difunto, especialmente en el periodo del duelo psicológico; y ellas dependen directamente del tipo de relaciones que se mantenían con el vivo que él fue. A. Godin⁷¹ distingue a este respecto tres actitudes: "a) Relación donde predomina el *narcisismo*, cuando el otro nos servía más que nada para satisfacer nuestras propias necesidades. La experien-

deros donde vivía Guadalupe y la Casa Grande de los hijos de Sánchez. En los panaderos, el 91% de los jefes de familia creían en el retorno de los muertos, contra 34% en la Casa Grande. Sin embargo, ninguna de las dos vecindades estaban de acuerdo sobre la naturaleza del ánima que regresa, sobre la manera cómo vuelve, sobre su hora de llegada y de partida. En los pueblos mexicanos tradicionales donde es preponderante la difluencia indígena, se presentan cinco ofrendas al ánima esperada el Día de los Muertos: un cirio para iluminarle el camino; agua para saciar su sed, flores para honrarla, alimento para aplacar su hambre e incienso para guiarla hasta su antiguo hogar. Un porcentaje mucho más elevado de familias respetaba esta tradición en la vecindad de los Panaderos que en la de la Casa Grande. Por otra parte, parece haber un orden de desaparición de las ofrendas a medida que se asciende en la escala social. El primero en desaparecer es el incienso, después el alimento, luego las flores. Las ofrendas de agua y de cirios eran las más persistentes." O. Lewis, *op. cit.*, Gallimard, 1973, pp. 33-34.

⁷⁰ Sin embargo, se asiste actualmente a un recrudecimiento de las preguntas sobre el después de la muerte. "¿Qué hay detrás de esta ansiedad creciente? Parecería que en nuestra época de abundancia, la agitación religiosa, los conflictos raciales, la inestabilidad de los gobiernos y el enfrentamiento entre el nihilismo y el dogmatismo, agudizaran el interés por esta cuestión." M. Ebon, *op. cit.*, 1971, pp. 7-8.

⁷¹ "La mort a-t-elle changé?". En *Mort et Présence*, *op. cit.*, 1971, p. 246.

cia de la separación se teñiría entonces de una frustración con mayor o menor grado de rebeldía. b) Relación marcada por una dominante *agresiva*. Una experiencia de deseo se cargaría aquí de culpabilidad, más profunda y durable en la medida en que esta agresividad fuera menos consciente, menos reconocida. Hay quien pasa horas en las exequias de las personas a las que, cuando vivían, no les concedía casi dedicación afectiva[...]. c) Relación donde predominaría el magnetismo, cuando los lazos de vinculación amorosa (de los que no está necesariamente excluida la agresividad) han evolucionado hasta el completo reconocimiento de un destino y de una libertad 'otra'. Nosotros plantearíamos la hipótesis de que la experiencia de una muerte así combina el reconocimiento (acción de gracias) por el camino recorrido juntos, con un modo nuevo, interiorizado, de presencia del desaparecido. En este caso, el duelo aceptado produce un último encuentro con el otro, desaparecido, en que las imágenes del pasado se apoyan en las figuras simbólicas de una unión 'final', y vienen a facilitar la anticipación de la muerte en el que sigue viviendo."

Idealización del difunto o depreciación de su imagen; búsqueda del recuerdo o rechazo; deseo de vivir como-si-él-estuviera-presente o depresión y desesperanza, deben interpretarse en relación con estas actitudes tipo.

El análisis de las creencias y actitudes tranquilizadoras sirven para confirmar lo que nos habían enseñado las relativas al lenguaje y el símbolo. Por una parte, la sorprendente complejidad, la asombrosa riqueza de los medios concebidos por lo imaginario para organizar la tristeza, luchar contra el dolor de la separación y la angustia de la muerte: las creencias, los sistemas de pensamiento, la liturgia de los ritos, las técnicas para reencontrar a los muertos y recuperar lo que su nuevo estado puede tener de benéfico para los supervivientes, se componen diferentemente según las áreas culturales.

Por otra parte, pudimos apreciar la diferencia, a pesar de numerosas analogías de situaciones, que separa a una sociedad "arcaica" del mundo occidental. En el primer caso, el campo de lo imaginario privilegia el lenguaje del símbolo, acepta a la muerte para trascenderla mejor, hace del difunto un *alter ego*, se niega a dicotomizar de manera absoluta el aquí abajo y el más allá. En el segundo, el registro de lo simbólico se reduce, el miedo a la muerte, *negada* por excelencia, se conforma con intermediarios imaginarios más próximos a los impulsos que al rito representado y vivido, ya sea que se rechaza la posibilidad de morir, ya que se aferre a supervivencias empobrecidas

de los grandes mitos, o que se trate de legitimar por la ciencia ciertas actitudes que no son más que modestos sustitutos de los ritos de ayer.

En el pasado, las conductas tranquilizadoras estaban en el centro de la vida y la exigencia de inmortalidad constituía la garantía mayor, la certidumbre absoluta, ya fuera que se tradujese en la reencarnación posible, en el eterno retorno, en la fusión en el Uno-Todo, en la vida ancestral o en la contemplación de Dios. Es cierto que el individuo organizado de manera plural (alma y cuerpo, para simplificar) podía contar con el grupo donde estaba inserto. No ocurre lo mismo hoy: "al acentuarse la individualización, la unidad del cuerpo viene a oponerse a ese desdoblamiento y el hombre se siente mortal".⁷² Entonces, o bien trata de olvidar esa perspectiva, o bien persigue su obsesión de sobrevivir, en el más allá si es creyente, o aquí abajo y bajo formas múltiples, si no lo es: criogenización, inmortalidad por piezas separadas, inmortalización por el recuerdo. Entre la inmortalidad y la amortalidad, se tiende el camino que conduce del símbolo a lo imaginario.⁷³

La muerte es un dato objetivo —que puede evaluarse en porcentajes (o en tasas) sabiamente calculadas—, vivido subjetivamente como fenómeno de pérdida y que conduce naturalmente a la descomposición del cadáver.

El inconsciente humano no ha dejado de reaccionar ante esta pérdida y esta corrupción, de multiplicar fantasías y sistemas, actitudes y ritos, que transformaran la pérdida en nuevas presencias y la descomposición en procesos de sublimación. Tal es el papel atribuido a lo imaginario y que se aprehende en términos de niveles o de planos. Antes que nada aparecen ciertas formas impulsivas que el psicoanálisis ha develado luminosamente. Vienen en seguida las imágenes, las representaciones, las asociaciones-clave, que a veces adoptan el "lenguaje del cuerpo", a veces el del "espíritu". Con ellas introducimos los sistemas de símbolos que subyacen en los arquetipos del grupo considerado, y conducen a temas rituales litúrgicamente codificados (lo imaginal).

Lévi-Strauss mostró muy bien en qué consiste la eficacia simbólica.⁷⁴ Lo imaginario reclama su actualización, pues en un sentido la contiene. Resulta desdeñable si sustituye a la acción que provoca,

⁷² R. Menahem, *op. cit.*, 1973, p. 31.

⁷³ Antes el hombre tenía el sentido y el gusto de la vida interior. "Si (usted media), su muerte será más voluptuosa que su noche de bodas. Un Santo muere dos veces por día." (San Kirpal Singh). Hoy, el hombre no tiene tiempo de replegarse sobre sí mismo.

⁷⁴ *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, pp. 205-226.

anima o acompaña, pero es altamente benéfico si la compensa cuando ello es imposible. Se puede, pues, alcanzar la liberación en/por lo imaginario.

El interés del análisis del caso negro-africano es que justamente pone de relieve la existencia de lo *imaginario de salvación*: ritos como los funerales, y más todavía la iniciación, muestran de qué manera la muerte puede ser aceptada y trascendida colectivamente. El mundo occidental, como hemos dicho, no tiene esta sabiduría, a pesar del tema cristiano de la Resurrección y de la Redención. Desde los ritos funerarios (exequias y duelos) a los procedimientos parapsíquicos para entrar en relación con los fallecidos, comprobamos un empobrecimiento del lenguaje simbólico, que consagra la pérdida de vitalidad de este tipo de imaginario, o más bien su reducción a algunos mecanismos de negación.⁷⁵

Lo *imaginario de representación* opera sobre dos panoramas diferentes: por una parte, el de la información y el ludismo, fuertemente contaminado por el circuito económico y que suscita fantasías diferentes en el público según la naturaleza del mensaje y la receptividad de cada uno (sadomasoquismo, complacencia narcisista, evasión o catarsis); y por la otra el de lo imaginario poético, a menudo muy rico,⁷⁶ o solamente del ensueño.⁷⁷

Lo *imaginario de concepción*, de esencia teológica o filosófica, se divide en opciones bastante diversas: clásica o moderna para los teólogos, materialismo marxista o espiritualismo cristiano o ateo para los filósofos, sin olvidar la corriente estructuralista o inspirada en el psicoanálisis: cada doctrina trata a su manera de resolver la cuestión de la muerte, sin llegar a interesar a las masas populares —salvo quizás el marxismo y el pensamiento cristiano—, como lo hacen los mitos negro-africanos que se encarnan en los ritos y comandan los actos de la vida cotidiana.

Por otra parte, es preciso admitir que estas diversas concepciones no han renovado casi, ni siquiera profundizado, las cuestiones fundamentales que el hombre se ha planteado siempre.

Queda, por último, la *actitud científica*, en la que algunos depositan

⁷⁵ En su tesis de doctorado del 3er. ciclo (Paris X, 1972), A. Gauthier (*La double stratégie du politique*) opone las sociedades tradicionales de valencia simbólica y las sociedades capitalistas industriales orientadas hacia lo imaginario. Las primeras respetan al hombre y conciben sustitutos para la violencia. Las segundas, que practican corrientemente la discriminación, la exclusión, la represión, giran en torno a una regla imperativa, la preservación del poder en manos de la oligarquía (estrategia de la clase dominante).

⁷⁶ Véase por ejemplo los hermosos poemas de Neruda, de Jaccottet y sobre todo la notable recopilación: *Toi, Déesse de l'universel*, de F. Zamaron, París, 1967.

⁷⁷ Recuérdense los trabajos de G. Bachelard.

todas sus esperanzas (victoria sobre la vejez y la muerte, criogenización, inmortalidad aquí abajo). Pero, aparte de que la ciencia en este campo promete más de lo que efectivamente da, no olvidemos que ella también se vincula muy a menudo con la muerte. En *El éter, Dios y el Diablo*, W. Reich ⁷⁸ realiza a este respecto un balance que asume el carácter de una requisitoria: *muerte mineral* (concepciones del vacío, de la conservación de la energía, del éter inerte); *muerte biológica* (muerte experimental a la manera de los nazis); *muerte intelectual* (cristalización de las formas ligeras y vivas en modelos mecánicos y abstractos). ¿No es significativo que la mayor teoría científica de los tiempos modernos, la teoría atómica, dé su nombre al arma más destructiva que se haya concebido jamás? En todo caso, ninguna guerra ha sido tan científica, en el doble plano psíquico (armas asesinas) y psíquico (intoxicación y propaganda), como la de Vietnam.

Empobrecimiento del lenguaje propio de la muerte; restricción del campo simbólico; rechazo de los ritos; escamoteo del duelo; incertidumbre de las creencias tranquilizadoras, tal es el signo (o el efecto) del desasosiego que experimenta hoy el hombre occidental frente a la muerte. No podía ser de otra manera, desde que en la mayoría de los casos "el poder" predomina sobre el "sentido", el "beneficio" sobre el respeto a la persona, el miedo a la muerte sobre la alegría de existir. Mientras que el valor de cambio se imponga a expensas del valor de uso, el hombre seguirá siendo incapaz de vivir bien y de bien morir. ¿Quizás a esto se deba que haya perdido el gusto por la fiesta.

⁷⁸ Payot, 1973. Véase R. Dadoun, "Une vision nouvelle de la science", *Politique Hebdo*, núm. 112, 7-1-1974.

¿SE PUEDE LLEGAR A CONCLUSIONES?

LO QUE HEMOS DICHO

NUESTRO trabajo queda inconcluso. Tanto por los dominios que abarcó el análisis como por la insuficiencia de éste, este libro no agotó todas las dimensiones de su tema, y ni siquiera nos dio de él una explicación suficiente. En tales condiciones, ¿para qué puede servir una conclusión? La que nosotros proponemos no cierra el debate, más bien digamos que lo reabre.

Un filósofo —escribía en lo sustancial Bergson— dice una sola cosa en toda su vida; y no deja de repetirla cada vez de una u otra manera. En varios sentidos, lo mismo se aplica al antropólogo. Ya se trate de los tipos o aspectos de esa muerte que ya se sabe que ofrece múltiples rostros, o de las actitudes que ella suscita con respecto a sí misma, al que muere, al cadáver, a los dolientes y a los difuntos; o en fin, de la manera como se la concibe, representa, imagina, experimenta, busca, huye, trasciende; nosotros no hicimos más que reiterar siempre el mismo discurso: hay una sociedad que respeta al hombre y acepta la muerte, la africana; hay otra sociedad, letal, tanatocrática, donde la muerte obsesiona y aterroriza, que es la occidental.

El libro que ustedes acaban de leer no es una síntesis de lo que se sabe o se cree sobre la muerte, lo que sería prematuro en el estado actual de nuestros conocimientos. Es más bien un reagrupamiento de datos, organizados alrededor de cuatro puntos: la muerte en plural; la muerte vivida, concebida, representada; las actitudes ante la muerte y los muertos; la muerte entre la descomposición y lo imaginario. Y este material fue encarado en base a una oposición que algunos considerarán elegida arbitrariamente: África "tradicional"/mundo occidental.

No hemos pretendido aportar ninguna teoría; mucho menos una teoría original. Nuestro trabajo sugiere, más modestamente, una hipótesis que esperamos sea de fuerte valencia heurística. Al comparar el mundo negro-africano con el mundo industrializado de Occidente, creemos haber puesto de relieve los siguientes campos de correlaciones:

<i>Temática</i>	<i>Civilización negro-africana</i>	<i>Civilización occidental</i>
<i>1ro. Tema general.</i>		
Tipo de sociedad o civilización.	Sociedad de acumulación de hombres.	Sociedad de acumulación de bienes.
	Rica en signos y símbolos.	Rica en objetos y técnica.
	Economía de subsistencia; penuria pero primacía del valor de uso.	Rentabilidad, abundancia, derroche; sociedad de consumo; primacía del valor de cambio.
	Cuidado de las relaciones personales y búsqueda cotidiana de la paz. ¹	Tanatocracia burocrática o tecnocrática. ²
	Espíritu comunitario.	Exaltación del individualismo.
Significación del hombre.	Sentido de la continuidad y del diálogo; papel del mito, del tiempo repetitivo y del tiempo escatológico.	Sentido de la ruptura; papel de la ciencia, de la técnica, del tiempo explosivo.
	En el centro del mundo. La criatura más preciosa, pero altamente socializada.	Considerado como producto, mercancía, productor, consumidor. Individualizado y alienado.
	Valoración del anciano.	Anciano desvalorizado, dejado de lado.
Naturaleza de lo imaginario.	Preponderancia del símbolo y del rito simbólico.	Lo imaginario predomina sobre el símbolo; desaparición del rito simbólico.

¹ Véase L. V. Thomas, R. Luneau, *Les religions d'Afrique noire*, Denoël, Fayard, 1968; *Anthropologie religieuse africaine*, Larousse, 1974.

² Recordemos el excelente estudio de M. Serres ya citado, "La Thanatocratie", *Critique*, 298, marzo de 1972. "Lo irracional delirante invade el saber, que ha perdido su propio autocontrol. Entonces el instinto de muerte circula libremente" (p. 213); "La cuestión ahora es la de dominar el dominio y no ya la naturaleza. La desgracia es que los amos son siempre los mismos. Los de hace poco, los de antes, los de siempre. Y ellos están allí gracias a la muerte y para ella" (pp. 217-218).

<i>Temática</i>	<i>Civilización negro-africana</i>	<i>Civilización occidental</i>
<i>2do. Filosofía de la vida y de la muerte.</i>		
Actitud frente a la vida.	Promoción de la vida bajo todas sus formas (biológica, sexual, espiritual). Respeto por el cuerpo: ritmo como lenguaje corporal.	Desprecio por la vida: sociedad mortífera (mata o hace morir). Actitud equívoca con respecto al cuerpo.
Actitud frente a la muerte	Aceptación y trascendencia. <i>Desplazamiento</i> (en el extremo, neurosis). Integración de la muerte como elemento necesario del circuito vital (realidad ontológica). Muerte ideal: "buena" muerte.	Angustia más o menos reprimida. <i>Negación</i> (en el extremo, psicosis). Huida ante la <i>muerte ontológica</i> en beneficio de la <i>muerte accidente</i> que la ciencia podrá suprimir. Muerte ideal: "bella" muerte.
Actitud ante el que muere.	Maternización y securización. El grupo lo toma a su cargo.	Se muere solo, casi siempre en el hospital. Ni ayuda ni asistencia.
Actitud frente a los difuntos y los sobrevivientes.	Importancia del duelo y de los ritos. Numerosos tabúes. Omnipresencia de los muertos. Prestigio del antepasado. Reencarnación eventual. Cementerio sin importancia, pero culto de los antepasados.	Duelo escamoteado. Ningún tabú. Muerte obsesiva o muerte rechazada. Cementerio descuidado o fetichismo del panteón.
Pedagogía de la muerte.	Permanente, desde los primeros años de la vida.	Ninguna pedagogía oficial.

Ciertamente que para ser más precisos se debería proseguir la búsqueda de los términos que justifican y explican estas aproximaciones (transiciones psicológicas, sociológicas y económicas a la vez), y no satisfacerse, como lo hicimos demasiado a menudo, con una comprobación de las correlaciones, lo que nos deja limitados a la pura impresión.

Además, habría que establecer comparaciones entre diversos grupos de sociedades de acumulación de hombres (en Asia, en Oceanía especialmente, o entre los indígenas de América), a fin de precisar cómo resuelven los problemas de la muerte, y no conformarse únicamente con las sociedades negro-africanas.

Otro campo de comparación debería enfrentar el mundo capitalista occidental, que hemos mencionado a menudo, con el universo socialista.³ no hay ninguna duda de que la URSS o China, que se han desplazado hacia el ateísmo y el materialismo después de una larga tradición religiosa y espiritual, aportan también datos originales sobre el tema, que deben explorarse. Por último, en el seno del mundo capitalista europeo se podría establecer una distinción: los países protestantes anglosajones han reaccionado mejor, incuestionablemente, aunque a veces con exceso, frente al doble tabú del sexo⁴ y de la muerte, que los países latinos católicos. Sus actitudes frente al aborto, la eutanasia, los trasplantes de órganos, la incineración, los nuevos tipos de cementerios, la tanatopraxis, lo demuestran sin equívoco posible.⁵

Otro punto que la antropotanatología saca a luz es la doble relación que la muerte mantiene con la colectividad y con el inconsciente.

Con la colectividad, en primer término, que socializa la muerte por el juego de creencias y sobre todo de los ritos. "El doble enterramiento, la incineración, la manducación, la inhumación, la momificación, son otros tantos medios de negar la existencia de esta fuerza

³ En principio, el socialismo condujo a una sociedad de acumulación de hombres. Sin embargo, es indiscutible que la URSS, y en un grado menor China, entran en el circuito productivista y alientan el mito de la producción.

⁴ Lo que no excluye el proceso de recuperación por el sistema. Ciertamente, con la contraccepción, que suprime el embarazo como sanción por la "falta" y que separa la sexualidad de la reproducción, la idea del pecado sexual ha perdido su verosimilitud. Pero en cambio el sexo "se vende bien" (revistas eróticas o pornográficas, filmes del mismo género) y, utilizando como recurso publicitario, ¡hace vender! Se ha dicho a justo título que la sociedad de beneficio y de consumo extrae ventajas del sexo liberado. En cuanto a la muerte, ella no ha esperado la supresión del tabú para entrar en el circuito comercial.

⁵ Quedaría por saber si las sociedades europeas de ayer todavía no industrializadas, eran o no sociedades de acumulación de hombres.

natural sin la cual sería imposible la vida para la especie humana, puesto que la escasez es la condición misma de una supervivencia que implica la eliminación física de un gran número de vivientes."⁶ Una vez más, encontramos aquí una profunda diferencia entre el mundo africano y el occidental. Para el primero, el grupo toma a su cargo al individuo desde el nacimiento hasta la muerte, lo integra en los diferentes medios sociales, multiplica los ritos de transición, lo materniza y asegura en caso de enfermedad, reglamenta la tristeza, organiza los funerales y el duelo. En el mundo occidental, por el contrario, el individuo se encuentra solo frente a sus problemas (inseguridad, angustia, traumatismos diversos): muere solo, no está ya rodeado de símbolos y de ritos tranquilizadores, nada está previsto -todo lo contrario- para favorecer el trabajo del duelo.

Relación de la muerte con el inconsciente: por ella hemos hablado constantemente de lo imaginario, de las pulsiones (fuentes de fantasías vividas o representadas) en los sistemas míticos, teológicos, metafísicos; de las reacciones espontáneas a los rituales codificados litúrgicamente. De ahí la dimensión privilegiada que ocupa el psicoanálisis en la aprehensión de la muerte. De ahí también la hipótesis de que toda cultura podría ser en sí misma (o en el espíritu del antropólogo que la reconstruye) una manera de ilusión que mantiene el grupo como esperanza de indestructibilidad. Lo que vuelve a plantear, de alguna manera, el problema del sentido de la antropología; o si se prefiere, de su objeto específico. Por una curiosa paradoja, los verdaderos problemas de la muerte (como ayer los del sexo) suelen ser tratados por el antropólogo, mientras que los conjuntos socioculturales que él estudia minuciosamente son otros tantos medios de velar, de ocultar la muerte (o el sexo). "Nos es más fácil y confortable construir sistemas. Pero entonces no vemos cómo las sociedades luchan contra lo que las destruye. Esta polémica continua es probablemente más importante que la búsqueda de la coherencia y del equilibrio, traducible en fórmulas matemáticas. Ella es en todo caso más concreta, por cuanto nos enfrenta a instancias para las cuales no tenemos respuestas, y de las cuales 'las culturas' constituyen quizás la protesta perpetuamente inconclusa. No se puede escapar a la dramatización social que resulta de este conflicto, donde las fuerzas del 'ello' y el símbolo se mezclan indisolublemente."⁷

No es por lo tanto excesivo o presuntuoso estimar que la antropología sólo sería en definitiva una antropotanatología vergonzante. Es

⁶ J. Duvignaud, *La mort et après*, C. I. S., op. cit., L. I, 1967, p. 294.

⁷ *Ibid.*, op. cit., 1971, p. 295.

más —y creemos haberlo mostrado—, toda antropología de la muerte sólo puede ser comparativa, y se sitúa necesariamente en la confluencia de procedimientos pluri o interdisciplinarios. Precisamente, la mayor insuficiencia de numerosos estudios realizados actualmente a propósito de la muerte, es la de descuidar esta doble exigencia.

Elogiar el caso africano, tal como lo hemos hecho aquí en repetidas ocasiones, significa simplemente que en este área cultural, las cuestiones vinculadas con la muerte se resuelven en bien de los intereses individuales o grupales; y no es por azar que tales sociedades sitúan al hombre, en su cosmología, en el centro del mundo, y en sus ritos en el centro de sus preocupaciones. Lo que no presupone en absoluto que pretendamos dar de ellas una imagen idílica. África conoce las desigualdades sociales, la jerarquía de las castas, la explotación de los menores por los mayores, la pobreza y la alienación posteriores a la trata de negros y después al sistema colonial y a sus secuelas. Se comprende entonces por qué y cómo, ante la penuria de los objetos de pensamiento, mitos y ritos cuya función terapéutica de tranquilización y de consuelo resulta indiscutible.

Nos parece evidente que el África "tradicional" nos ofrece un ejemplo destacable de cómo resolver los problemas de la muerte, un ejemplo que existe probablemente en otros pueblos no industrializados, y que quizás existió en el pasado de Europa.⁸ Decimos bien África "tradicional", la que resiste por un tiempo a la occidentalización, y no una hipotética África, presuntamente "pura", íntegramente "auténtica", lo que, como bien sabemos, es un mito desdeñable. Por otra parte, en el medio urbano industrializado, los modelos occidentales de desprecio a la vida y de temor a la muerte comienzan a prevalecer en vinculación estrecha con la primacía de la rentabilidad y de las relaciones comerciales; salvo que se instauran, en este universo en pleno cambio, soluciones originales que no son las del África de ayer, pero tampoco las del Occidente de hoy.⁹ En una pa-

⁸ Se encuentran supervivencias o huellas en microgrupos: gitanos, judíos de Alsacia, diversas comunidades.

⁹ "En esta situación de sociedad en crisis, donde cada uno y todos se encuentran cuestionados, la relación con la muerte no es solamente la oportunidad de promover la continuidad, permanencia de la sociedad y de la cultura; ella es también la ocasión de interrogarse sobre persona y sobre la sociedad misma. Yo quisiera insistir aquí sobre este aspecto, antes de terminar. Cuando la sociedad se vacía de sentido, el individuo se ve cuestionado de manera radical; toma entonces mayor conciencia de la muerte y busca la certidumbre de un renacimiento colectivo en una perspectiva histórica, o de una resurrección individual en una perspectiva religiosa. En este punto, yo me limitaría a mencionar un movimiento religioso nuevo que tuvo ocasión de estudiar en Gabón en la época en que me encontraba allí: el culto *Bwiti*. Todos l

labra, la referencia al caso africano sólo podía tener a nuestros ojos un valor ilustrativo: existen sociedades que por sabiduría y/o oportunidad supieron trascender juiciosamente el tabú de la muerte. No es que Occidente deba imitar tal modelo, lo que por supuesto sería imposible, ni deseable por razones más que evidentes. Pero apoyándose en la idea básica de que una civilización de acumulación de hombres logra conjugar el respeto a la vida (y no solamente a la vida humana) y la aceptación de la muerte, el mundo industrializado tendría que tratar de forjar una sociedad nueva.

¿QUÉ HACER?

Antes que nada, comprender mejor las características de la vida. Pues ésta, como nos enseñan los biólogos, se despliega según cuatro registros: la unidad, la diversidad, la interdependencia, la inconclusión.

La unidad, que se encuentra ya en el plano de la estructura (elementos constitutivos de la célula: citoplasma fundamental, cromosomas, ácidos nucleicos) y en los mecanismos de mantenimiento o de propagación: "Recién con las bacterias se manifiesta la sexualidad: en el momento del acoplamiento se asiste a la inyección de ácido nucleico de una bacteria en otra. Los pigmentos respiratorios se construyen según el mismo esquema, desde la clorofila a la hemoglobina. Y es la misma hormona la que comanda el canto del gallo, la ostentación nupcial del pez y las manifestaciones de la sexualidad en el hombre."¹⁰

Luego la *diversidad*: ella se expresa en la variedad de las especies, y más aún quizás en los seres humanos (se estima que, en teoría, de una pareja pueden nacer 250 mil millones de individuos diferentes);¹¹ a partir de un alfabeto de veinte letras, la vida fabrica un número indefinido de vivientes "únicos".

adeptos a este movimiento insisten en el hecho —y es ésta la justificación de su compromiso, que es un compromiso libre, voluntariamente decidido— de que ellos actúan para que la muerte no exista más, para que la remplace el nacimiento. En una sociedad fracasada, en una sociedad en crisis, donde la muerte parece asediarnos todo: a las personas y al sentido de la acción colectiva, la muerte plantea un gran problema, y la salvación, tanto de la persona como de la civilización, se convierte en el gran desafío." G. Balandier, *Vie, mort et civilisation, Maîtriser la vie?*, Desclée de Brouwer, 1972, p. 82.

¹⁰ Dr. M. Marois, "La valeur de la vie: témoignage d'un biologiste. Science et société: l'Institut de la vie", en *Humanisme et Entreprise* 55, 12, 1973, p. 49.

¹¹ "Se asiste aquí a un fenómeno extraordinario. Cuando se forman los espermatozoides, se ve al microscopio que los dos cromosomas de cada par van a unirse en un furtivo y último

La *interdependencia*, que traduce en el tiempo y en el espacio los lazos de solidaridad que vinculan a los vivos en una estrecha red de conexiones biológicas y vitales. Esa interdependencia es en primer término diacrónica: las formas superiores provienen de las formas inferiores, nos dice la evolución; los cadáveres descompuestos bajo la tierra se convierten en la posibilidad de nuevas promesas de vida en los ciclos del carbón, del nitrógeno, del fósforo;¹² sin olvidar las leyes, tan complejas, de la herencia. Pero también es sincrónica: se sabe de la existencia de frágiles equilibrios bióticos; el vegetal, por la asimilación clorofiliana, es indispensable para el animal, al suministrarle las materias orgánicas que éste no puede sintetizar.

Por último, *la inconclusión*: no solamente nada hace suponer que la evolución esté terminada, sino que la acción del hombre (radiaciones, alimentos nuevos, efectos de los medicamentos o de las drogas) puede condicionar mutaciones imprevisibles (y quizás peligrosas).

Por lo tanto debe instaurarse cuanto antes una *política de la vida*, o mejor dicho de respeto a la vida. Salvaguardar el contorno, evitando destruir el ecosistema natural, lo que supone la erradicación de la contaminación y el derroche; la reconversión de los recursos no renovables (repudio al ecocidio); la protección de los animales en vías de desaparición a causa de la caza, la urbanización intempestiva, el empleo de insecticidas y fertilizantes (repudio al zoocidio), pues la vida es una y sus expresiones interdependientes. Mantener la diversidad, no solamente de las especies animales, sino también de las razas, de los pueblos (rechazo del genocidio, del etnocidio) y de las culturas (rechazo del etnocidio cultural), y asegurar la calidad de la vida, evitando la masificación, las viviendas semejantes a cuarteles, la uniformización ideológica (repudio a la sociedad totalitaria o con-

abrazo antes de su separación definitiva. Y en el momento de este abrazo, que los biólogos denominan *crossing-over*, de este entrecruzamiento, un fragmento de un cromosoma pasa al otro y reciprocamente; de manera que desde ese momento son diferentes para siempre. Cada uno lleva un recuerdo del otro. Existen decenas de millares de posibilidades de intercambios. En teoría, 10 millones de tipos de espermatozoides diferentes pueden nacer de un testículo, y 10 millones de óvulos de un ovario. En realidad, el número total de óvulos de un ovario es de 700 mil." M. Marois, *ibid.*, p. 54.

¹² Por esto hemos repetido a menudo que la muerte no es el *fracaso absoluto*; por el contrario, la muerte encuentra su lugar en la "economía de la vida, porque el drama de la vida es el divorcio entre la superabundancia de las potencialidades y la penuria de los medios; la vida recupera todo[...]. En esta economía de escasez, la reconversión es la regla". M. Marois, *op. cit.*, p. 53. Apreciamos aquí el doble error de los paladines de la inmortalidad terrestre; su ignorancia de las leyes biológicas, la negación psicótica de la muerte. En una perspectiva existencial, I. Lepp (*op. cit.*, 1966, pp. 112-114) insiste en el papel capital del *amor a la vida* para saber aceptar dignamente la muerte.

centracionaria, y a la producción en masa estereotipada), puesto que, precisamente, la vida supone pluralidad de formas e imposibilidad de remplazarlas. Por último, actuar de modo que el hombre esté disponible para nuevas aventuras, no solamente biológicas (la vida es un "gran proyecto", nos dice J. Monod), sino también y sobre todo sociales y culturales (despertar la creatividad).

La muerte, por supuesto, no podría escapar a un cambio total de las concepciones y las actitudes. "Yo he pensado (transponiendo una frase de Marx) que el hombre tendría que tratar de transformar la muerte para comprenderla. Transformarla, es decir separarla de todo lo que en ella es sólo reflejo de nuestra ignorancia y de nuestra debilidad. La conciencia de haber contribuido, por poco que haya sido, a esta humanización de lo inhumano, me sostendrá, estoy seguro, en el momento en que me toque morir, muy tontamente, de la muerte de nuestra época."¹³

Conocer mejor la muerte es admitir su necesidad para renovar la vida; su irrecusabilidad (no sirve de nada acariciar falsas esperanzas), sus injusticias (los que mueren demasiado temprano, los que mueren mal, los que son matados para aprovecharse de ellos); sus dramas (la separación, la pérdida), los dolores que provoca (la agonía), a fin de prepararse mejor para ellos, y no alimentar ilusiones inútiles, o tratar de retardar el inevitable desenlace; y esto en beneficio de todos los hombres sin distinción de razas o de clases sociales.

Conocer mejor la muerte es *reducirla a su justo lugar*, evitando a la vez el no querer tomarla en consideración (negación); la fascinación obsesiva, que no hace perder de vista el combate por una vida mejor; en fin, la evasión hacia fantasías de consolación (narcisismo) o de compensación (conductas mortíferas). De este modo, al superar la *negación* de la muerte, todo hombre debe tener el coraje y la lucidez de mirarla sin miedo. "Es únicamente penetrando en el estrecho y terrible desfiladero, como podemos alcanzar plena conciencia de una actitud de esperanza vital que es necesariamente la nuestra. La muerte la contradice sin poder derrotarla. Es preciso comprender esto, y luego retornar a lo cotidiano, sin olvidar la verdad entrevista."¹⁴ No se trata en absoluto de matar lo imaginario (el hombre no puede prescindir de ello, como lo confirma el psicoanálisis), sino de reconstruirlo, de generar nuevos símbolos, de inventar nuevos lenguajes.

En la gran revolución social que todo esto supone ¿hay que hablar

¹³ A. Fabre-Luce, *op. cit.*, 1966, p. 314.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 316-317.

de "convivialidad"? "Yo llamo sociedad convivial -nos dice Y. Illich¹⁵ a una sociedad donde el instrumental moderno esté al servicio de la persona integrada a la colectividad, y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivial es la sociedad donde el hombre controla al instrumento." En la medida en que la convivialidad es "la libertad individual realizada en la relación de producción en el seno de una sociedad de instrumentos eficaces", que se oponen tanto al elitismo de la sociedad tánato-burocrática y tánato-tecnocrática, hay que responderle "sí". Por lo tanto, se debe rechazar la proliferación onerosa de "especialistas" productores de "mejor salud", que benefician sólo a una minoría, que degradan el patrimonio genético de todos, al multiplicar el consumo de medicamentos tal como nos lo ofrece una institución médica altamente capitalista. Pero si es exacto que el instrumental (en el sentido amplio de "máquina" y de "institución") debe ser controlado por la colectividad entera y no por una *élite* dominante que lo transforme en herramienta de dominación; si es pertinente afirmar que la acumulación de nuevos "instrumentos-remedios" incontrolables, y por eso mismo no "conviviales" (la complejidad y crecimiento numérico de las instituciones puede volverse una nueva estrategia de dominación en manos de la clase dominante que los concibe y los manipula), no hace más que aumentar las posibilidades de catástrofe, no es menos verdad -y esto parece ignorarlo Y. Illich- que la revolución implica la toma de poder del aparato productivo por los productores verdaderos.

Repensar simultáneamente el problema de la vida y el de la muerte ("la novia de la muerte es la vida", dice un proverbio de Malasia, pleno de justeza y profundidad), supone un doble camino. Primero, en el plano de la experiencia, una auténtica y radical conversión de las mentalidades: desmitificar el temor, y con más razón la angustia de la muerte, y hacer vanas las fantasías que suscita. Esto supone, a semejanza de lo que pasa en el África negra, poner al niño en presencia de la muerte explicada como hecho natural y necesario; una socialización de los ritos (funerales y duelo) vistos en su función terapéutica, una revalorización del cuerpo como instrumento privilegiado de la vida y de la muerte. A este respecto, una educación de la muerte debería formar parte de los programas escolares en todos los niveles de la enseñanza, y en la totalidad de sus dimensiones (biológica, psicológica, sociológica, económica).

Luego, una justa apreciación de la noción de *poder*: el de los padres con relación a sus hijos, el del médico con respecto al enfermo, el de

¹⁵ *La convivialité*, Seuil, 1973.

político frente a los ciudadanos. Se impone desmitificar el poder en sus prácticas (integración, participación, represión, derecho de muerte), en sus discursos (ideologías), en sus fundamentos (normas, valores establecidos de una vez por todas y que muy a menudo sólo traducen las posiciones de la clase dominante); máxime que todo poder, como lo hemos dicho y repetido, se apoya en el miedo a la muerte.¹⁶

La conversión de las mentalidades (superestructura) implica por lo tanto un tiro violento y destructivo contra la sociedad de beneficio. Pues hay una colusión manifiesta entre un sistema político que explota al hombre reducido a su función de productor-reproductor, tratado como producto e instrumento de consumo, y este mismo sistema en cuanto apoya su explotación en el miedo, por lo tanto en la negación de la muerte. Luchar por una vida mejor, sin explotación-apropiación del dominado por el dominador, por una *sociedad nueva* que prefiera la acumulación de los hombres a la de los bienes, es al mismo tiempo rechazar el tabú de la muerte como sustrato del poder que oprime.¹⁷

¹⁶ Véase también R. Menahem, *op. cit.*, 1973. J. M. Domenach insiste en el necesario retorno a lo trágico ignorado de los imperios (*Le Retour au Tragique*, Seuil, 1973).

¹⁷ Esta doble lucha por un mismo ideal de liberación, no solamente no es fácil, sino que corre el riesgo de no dejarse recuperar en el contexto actual: "los que reivindican la propiedad de los muertos de la Comuna, de los muertos de Kronstadt, de los muertos del 36, de los muertos del 68, que los conservan bien, y sobre todo que los separen de los muertos por accidentes de trabajo, de los muertos en carretera, de los muertos de vejez, pues ellos están más muertos que estos otros, se han vuelto signos, no símbolos de la muerte del sistema, sino signos positivos de la acción revolucionaria que juegan el juego del esquema cultural que hace de la muerte la interdicción fundamental". *Utopie*, "Que fit la mort ces jours-ci?", 1er. trim., 1972, pp. 26-27. En efecto, existe un modo de apropiación de los muertos, de sus muertos, que introduce un corte peligroso entre vivos y difuntos (o más bien entre una clase de vivos y una clase de difuntos), donde éstos sólo son objetos que sirven de (falaces) pretextos para valorizar a aquéllos.

ÍNDICE

Prefacio	7
¿Por qué un libro sobre la muerte?	7
Defensa de una antropotanatología.	10

Primera Parte

LA MUERTE ES EN PLURAL

I. Muerte física y muerte biológica	19
La muerte física	19
La muerte física <i>stricto sensu</i> , 20; La muerte de los objetos, 23; El punto de vista de las sociedades "arcaicas", 26	
La muerte biológica	33
Los signos de la muerte y su importancia, 33; Para una aproximación a la muerte: algunas dicotomías significativas, 40	
II. Muerte social, muerte de los hechos sociales y socialización de la muerte.	52
La muerte social.	53
Muerte y pérdida del recuerdo, 53; Muerte exclusión, 56; Muerte social del viejo: de la jubilación al hospicio, 57; La muerte socialmente reconocida, 61	
La muerte de los hechos sociales.	63
Lo que dicen los medios de comunicación de masas, 63; Cómo y por qué mueren las sociedades y las culturas, 67; La obsesión del Apocalipsis, 73	
Socialización de la muerte: la institución y el código	76
Muerte y transformaciones sociojurídicas, 77; La muerte y el código, 78; De la institución-norma a la institución-edificio, 80; La protección civil, 81	
III. La muerte, el animal y el hombre	82
Los datos de la etología.	82
¿Mortalidad o amortalidad?, 82; De la muerte accidental a la muerte regulada, 86; ¿Se suicida el animal?, 88; ¿El animal mata?, 89; El comportamiento con los cadáveres, 95; ¿Sabe el animal que va a morir?, 97	
El animal y la muerte en los sistemas culturales: lo que nos enseña la antropología	100
El ejemplo negro-africano, 100; El mundo occidental de hoy, 109	

Segunda Parte

LA MUERTE DADA, LA MUERTE VIVIDA

IV. Hacer morir	123
La naturaleza agredida: el ecocidio.	124
El homicidio colectivo	126
La muerte y la guerra, 126; El etnocidio y el genocidio, 129; El hombre mortífero, 135	
La muerte particular	137
El derecho a matar o la pena de muerte, 137; El homicidio, 143; El infanticidio, 145; El parricidio y el matricidio, 147; El uxoricidio, 149; El regicidio, 150; Las otras maneras de matar, 152	
V. El morir: de lo representado a la representación	160
La muerte desplazada (los datos demográficos).	160
Los tipos de mortalidad, 160; El mundo demográfico de hoy, 162	
Muerte representada, muerte en representación	178
Los preconceptos culturales, 179; La muerte en la historia humana, 181; La muerte inteligida, 184; La muerte en imágenes, 187; La muerte en representación, 189	
VI. Los rostros del morir: muerte concebida y muerte vivida	195
Los hombres, los objetos y la muerte	195
Las formas del morir	199
Verdadera muerte o seudomuerte, 199; La muerte dada y la muerte que se da, 202; Muerte real o muerte imaginaria, 210; Muerte en un punto y muerte progresiva, 218; Muerte suave y muerte violenta, 225; Buena y mala muerte, 229; Muerte fecunda y muerte estéril, 236; Muerte física y muerte espiritual, 241	
Muerte y persona	249
La muerte y la persona en el África negra, 250; La muerte y la persona en Occidente, 258	
VII. La experiencia de la muerte: realidad, límite	268
Mi propia muerte	269
La muerte del otro.	278
Lo que revela la muerte del otro, 278; Alcance de esta "experiencia", 285	

Tercera Parte

LAS ACTITUDES FUNDAMENTALES DE AYER Y DE HOY

VIII. Los muertos y los moribundos.	297
Actitudes frente al cadáver	297
Significaciones del cadáver, 297; Las conductas con respecto al cadáver: de las actitudes a las técnicas, 303; El problema de los cementerios, 313; Las inevitables transformaciones, 316	

ÍNDICE

	63
Actitudes frente a la muerte.	326
El moribundo y sus allegados, 327; El moribundo y el médico, 331; El muriente en el hospital, 338	
IX. El hombre ante la muerte.	344
Para una nueva aproximación a las actitudes.	349
El condenado a muerte, 349; De la muerte que da miedo a la muerte que fascina, 353	
De algunos temas importantes.	371
La muerte recuperada, la muerte no recuperable, 374; La muerte triunfante y la muerte vencida, 382; De la muerte ignorada a la muerte superada, 386; Muerte que se rechaza, muerte que se asume, 392; La muerte elegida y la que no se elige, 401; La muerte aséptica, 404	
X. Los grandes lineamientos de una evolución.	40
Desacralización.	40
Desocialización.	41
Muerte y rentabilidad.	41
Muerte y ciencia.	42
Urbanización y cementerios.	42
XI. El anciano y la muerte.	43
Pluralidad de situaciones.	43
Los ancianos en las sociedades "arcaicas", 430; Los ancianos en el mundo occidental, 433	
El anciano y la muerte en la sociedad negro-africana.	43
Lo que nos enseña la antropología, 437; Los ancianos en el África de hoy y de mañana, 450	
El anciano y la muerte en Occidente.	45
 <i>Cuarta Parte</i> 	
DE LA CORRUPCIÓN CORPORAL A LO IMAGINARIO	
XII. La muerte y el lenguaje: introducción a una tanatosemiología.	47
La muerte y el lenguaje en el África negra.	47
El Verbo, la vida, la muerte, 475; ¿Cómo se habla con los muertos?, 485; Aproximación a una semiología de la muerte africana, 490	
La muerte y el lenguaje en las sociedades occidentales.	49
Comparación África-Occidente, 495; Para una especificidad del lenguaje occidental de la muerte, 501; Muerte justificada, muerte injustificable, 511	
XIII. La muerte y los símbolos.	51
La simbólica negro-africana.	51
A propósito del símbolo, 514; Ritual de la muerte y símbolo, 518	

La vida moderna produce elementos (conceptos, técnicas, actitudes, intereses) que modifican nuestra visión de la muerte: el ecocidio, el genocidio, el etnocidio, la constante amenaza de un conflicto nuclear, los accidentes en los centros de trabajo, la medicina y el considerable incremento de la esperanza de vida, la mercantilización de la muerte a través del denso mecanismo de hospitales, agencias de servicios fúnebres, cementerios, así como la forma en que los medios masivos de difusión la tratan alterando de raíz las antiguas nociones mágicas sagradas. A fin de subrayar esa transformación, la parte final de esta obra presenta una comparación entre la visión de la muerte en una sociedad africana arcaica, y la de la moderna sociedad industrial. sin dejar de observar cuáles son los rasgos constantes, por ejemplo el horror ante la descomposición del cadáver, en el pensamiento en torno a la muerte en el largo curso de la historia. Como bien señala Louis-Vincent Thomas, aunque existen manuales de educación sexual, casi no hay guías que instruyan en el arte del bien morir, y sólo captando mejor el sentido de la muerte podrá el hombre apreciar mejor la vida.

Fotografía de la portada: Lourdes Grobet

LOUIS-VINCENT THOMAS



J