

“Espántame, panteón”. Los espacios y usos del cuerpo muerto

J. Erik Mendoza Luján

Dirección de Antropología Física, INAH

La muerte no es misterio temible.

Tú y yo la conocemos bien.

*No tiene secretos que pueda conservar
para turbar el sueño del hombre bueno.*

No apartes tu cara de la muerte.

No temas que te prive de la respiración.

*No le temas, no es tu amo,
que se abalance sobre ti, más y más veloz.*

No es tu amo, sino el servidor de

tu Hacedor, de lo que o Quien

creó la muerte y te creó

y es el único misterio.

El libro de los enunciados

Entre los seres humanos la muerte abarca todos los aspectos de nuestra existencia, al encontrarse presente en la historia y en la sociedad; su definición y significación es cultural, además de formar parte de lo biótico, propio de nuestra especie *sapiens*. Así, un evento biótico significa para nuestra experiencia más de lo referente a la naturaleza; es un objeto simbólico y símbolo de la naturaleza.

Por tener esta característica de símbolo, el significado de la muerte va más allá de lo concreto y llega a lo abstracto de lo significante, confiriendo a las relaciones humanas un sentido emocional (sorpresa, horror, amor, entre otros). El temor o miedo es el sentimiento que se le asocia con mayor frecuencia. Miedo a la finitud, a sabernos perennes, con un final incierto.

Esta conciencia de finitud es lo que ha impelido al humano a crear una serie de cosmologías y cosmovisiones para curar la angustia a la finitud de ese animal *sapiens*, el cual tiene como característica específica la conciencia de ser consciente (en términos de Lizarraga, 1993), enfrentándolo al hecho biológico que es la muerte, la propia y la de sus semejantes, convirtiendo el *facto* biológico en *factus* socio-cultural. De esta manera, se ha concebido una serie de espacios de trascendencia.

Para tener acceso a estos espacios escatológicos es necesario diferenciar al vivo del muerto, a partir del cuerpo muerto, en tanto realidad orgánica y física palpable en la experiencia sensorial. La diferenciación se da a partir del ritual, como en todos los casos de la vida humana, determinando los espacios sagrados y tabú para los vivos. Los espacios diferenciales son físicos y metafísicos, entre los cuales se encuentra el cementerio y los usos rituales en torno al cuerpo-cadáver.

De esta manera, podemos contemplar dos aspectos importantes a considerar dentro de los estudios referentes a la muerte, el cuerpo inerte y los espacios propios del muerto:

1. El símbolo de la muerte, generado por la experiencia grupal en torno a este evento biótico y traducido en la cultura.

2. El ritual que confirma la separación de la vida y la muerte, donde se discrimina y determina la integración de las sociedades e identifica a los miembros de una comunidad a partir de la comunión –entendida como la conjunción de unión común de un grupo– de símbolos e instituciones culturales.

Comencemos pues con la muerte y el símbolo. La muerte se significa a partir de la experiencia individual y colectiva de los individuos. “Ya sea que creamos o no que la muerte puede ser experimentada, es evidente que la muerte es importante para la experiencia” (Carse, 1987: 45). No obstante, lo que experimentamos *no es nuestra propia muerte*, así como no podemos experimentar que *estamos dormidos* (entendiéndose esto no como la experimentación de soñar y estar consciente de que se sueña). Lo que experimenta el hombre es *la muerte de los otros*, no en relación con su muerte física, sino como el daño que provoca irreversiblemente a la red de conexiones con otras personas.

Cuando experimentamos la pérdida de la continuidad en la muerte del otro, por lo general reconocemos que se trata de algo sin sentido, inherente. ¿Por qué? Es la pregunta fútil e irresoluble que repetidamente invocamos ante el hecho de la muerte. El porqué tiene un significado más allá que el simple cuestionamiento de ¿por qué murió? No es más que la máscara de las preguntas que en realidad inquietan: ¿para qué existe la vida?, ¿cuál es el sentido real de mi vida? Preguntas ontológicas cuya respuesta tiene un referente cultural.

Cuando hablamos de cultura nos viene a la mente una serie de significados para este mismo concepto, los cuales llegan a ser contradictorios. Sin pretensión de ninguna naturaleza, se propone la siguiente conceptualización, que permite un mejor entendimiento del trabajo: “Sistema abierto de formas de ser, de vivir, de pensar, de actuar y comportarse de un grupo social extenso”. Este sistema comprende las

creencias, los modelos, los valores comunes a todo el grupo. Asimismo, las instituciones, normas, leyes y administraciones que le dan coherencia al grupo y permiten una identificación o identidad de grupo. Para lograr esto es necesaria la aceptación de la cultura por parte del individuo, que se introyecta por medio de la enseñanza y el aprendizaje. Por lo tanto, es imprescindible el manejo de signos, significantes, significados y símbolos para el entendimiento y la comunicación intragrupal, esto es, se necesita de un lenguaje articulado.

La importancia de la cultura en el significado de la muerte es harta, puesto que a partir de la misma se construye el universo y se le da un sentido, y la muerte forma parte de este universo. Con lo anterior, pareciera que la muerte y el universo son creaciones culturales del ser humano, lo cual es cierto a medias. Pareciera que el humano es un ser esquizofrénico, el cual vive en dos mundos diferentes que nunca se tocan, pero es lo contrario: conviven y el uno es parte del otro.

El humano, en tanto realidad material orgánica viva, experimenta a partir de su cuerpo biótico al mundo, al universo, a través de sus sentidos. Esto es, tiene una experiencia sensorial del contexto material y del que forma parte. El contacto con esta materialidad, la realidad, puede ser meramente como cualquier interrelación entre sistemas abiertos. Al tratar de aprehender la realidad la significa, le da un sentido mental a partir de la cultura. De esta manera el mundo de las cosas, la realidad material, se significa al asignarle un símbolo, el cual representa más allá del significado de la realidad material.

Al realizar este proceso donde la cosa es símbolo y el símbolo cosa, lo real (natural) y lo cultural (simbólico) se entrelazan para la construcción del significado del mundo material y su lugar en el mismo; comienza a responder las preguntas ontológicas de su génesis y su fin. Así, todo proceso natural se convierte en un proceso simbólico en tanto se significa en una cultura, tal como son las etapas ontogénicas por las cuales transita un individuo. Para cada una de las etapas se le asigna un estadio sociocultural, con un papel preponderante de la muerte en la confirmación del paso de los individuos por los estadios.

Así pues, el humano construye el universo y el resto de las cosas al comenzar con la designación de su cosmogonía, origen de las cosas reales, y continuar con la explicación ontológica de la materialidad, la cosmovisión. Esta construcción lleva implícita la creación de signos y símbolos de referencia como el tiempo y espacio –inicio, génesis, origen, vida, existencia, cuerpo, universo, mundo, cielo, tierra, yo, tú, él, nosotros, ellos–; por lo tanto, la construcción de las cosas que se encuentran en su entorno requiere de la definición de límites tanto arbitrarios como naturales, los

cuales terminarán de conformar el territorio de experimentación de los individuos y la sociedad.

Al hablar de límites me refiero a las áreas designadas para la terminación de un espacio o tiempo dado. Si hablamos de espacio, el límite se configura con lo conocido y comprendido, el último lugar adonde se ha llegado. Si de tiempo se trata, es el último momento en que se puede estar. Cuando se rebasa el sitio y el momento, los límites se convierten en umbrales y fronteras, sitios de paso y de restricción del paso. Cuando los límites, umbrales y fronteras son definidos por un simbolismo, se convierten en límites culturales que permean la identidad de lo propio y lo ajeno de un grupo cultural dado. De esta suerte, los límites son naturales y arbitrarios. Naturales en tanto existen como parte de la materialidad y la realidad, y arbitrarios por ser designados como símbolo por un grupo cultural, por lo que esto varía entre culturas.

Así pues, la muerte se significa como límite a dos niveles:

1. Arbitrario, en la medida que funciona como frontera y umbral para trascender a otro sistema de vida, a un más allá, a otra vida, lo mismo que símbolo de confirmación del cambio por el tránsito de los diferentes estadios ontogénicos simbólicos de una sociedad.

2. Natural, en tanto que es el deceso, el fin de la existencia material.

En la medida que el hombre toma conciencia de sí mismo y experimenta la muerte de los otros —el deceso—, es consciente del fin de su existencia. Concibe su *conciencia de finitud*. Esta conciencia está ligada a nuestra facultad de imaginación, que nos permite proyectarnos en el futuro, por lo que temporalizamos y podemos tener una memoria, un venir, devenir y porvenir tanto individual como colectivo. Un límite natural, el fin de la existencia material. La muerte se presenta como objeto de nuestra más profunda reflexión, nos crea *angustia*. No podemos mensurar y ponderar nuestra vida, nuestra existencia, sin tener presente que, en cualquier momento, la muerte, propia y ajena, cruce en nuestro camino. Se vuelve obsesivo el miedo al fin, a la extinción total.

Esta *angustia* ve su consuelo en la idea de convertir el límite natural en umbral simbólico: *trascender*. El horror al vacío y a la descomposición compelió al hombre a imaginar cosmologías que explicaran su propia razón de ser, su procedencia y su destino. Con mucha frecuencia son una serie de leyendas, mitos y creencias religiosas las que han relacionado el trance de la muerte con un río o un mar ancho y oscuro que hay que atravesar para llegar a la luz, la prolongación eterna de la existencia. Eliás (1989: 46) menciona que “sólo una creencia muy fuerte en la propia inmortalidad [...] permite eludir tanto la angustia de culpabilidad vinculada con el deseo de muerte [como] la angustia por el castigo de las propias faltas”.

Las distintas culturas han desarrollado diversas concepciones de lo que se supone existe después de la muerte, por lo que la filosofía ha reservado una rama entera a su estudio: la *escatología*, que se puede traducir como la ciencia de lo que trasciende a la existencia terrenal. La materia prima con que trabaja esta disciplina procede sobre todo de las religiones, pero también de leyendas y mitologías de tiempos casi prehistóricos.

Existen cuatro modelos, propuestos por Thomas (1991), sobre estas concepciones o sistemas de esperanza:

1. *El más allá cercano*, en un universo casi idéntico al de los vivos, con la posibilidad constante de reencuentros (*v. gr.* sueños, fantasmas, posesión y reencarnación). Este modelo se observa en el chamanismo de Asia central, Siberia, América del Norte y, en especial, del África negra.

2. *El más allá sin retorno*, en un mundo diferente y lejano, tal y como se concebía en los vastos territorios de la antigua Mesopotamia y del Egipto faraónico, caracterizados por la centralización del poder.

3. *La resurrección de la carne*, que remplaza al mito del tiempo cíclico por el tema de una dimensión lineal y acumulativa; esta creencia culmina en el zoroastrismo, el mazdeísmo y las religiones del libro o de la familia de Abraham (judaísmo, islamismo y cristianismo).

4. *La reencarnación hinduista*, en la que el más allá no asume la forma de un espacio, de un modo diferente en el que el hombre entraría para no volver a salir: tiene más bien una dimensión temporal y se manifiesta por una serie de intervalos temporales que separan las reencarnaciones sucesivas de un mismo principio espiritual. Nada es más explícito, en este sentido, que los textos de los *Vedas* y de los *Upanishads*, y la creencia en la transmigración de las almas.

Estos cuatro modelos tienen como base cuatro sistemas lógicos fundamentales. El primero se relaciona con la distinción entre lo cercano y lo lejano. El segundo tiene que ver con las modalidades de la existencia de quienes habitan el reino de los muertos. El tercero es el más difícil de circunscribir; opone la idea de un comienzo absoluto y único (concepción o nacimiento) al tema oriental de los nacimientos (y de las muertes) repetidos. El cuarto es de orden religioso-moral: ¿las injusticias de este mundo obtienen reparación en el más allá? (Thomas, 1991: 104).

Todo esto es legítimo, pero a la vez insuficiente: “Cada una de estas posturas y sus contrarias responden a aspiraciones profundas, pero, puesto que en alguna medida son todas verdaderas, también encierran de algún modo una parte de falsedad” (*ibidem*: 106). Pero también cada una de estas posturas cohesionan las sociedades.

Los anteriores sistemas de esperanza representan los umbrales de un límite arbitrario, tratando de abolir el límite natural, que es la finitud de la existencia, por lo menos material. También existe otro límite simbólico que se conforma como frontera, lo animado e inanimado, el cual determina al cadáver y al cuerpo muerto. Por un lado, el límite natural, que es el fin, se encuentra definido por la presencia de la cosa material, el cual pasará a formar parte de la experiencia como símbolo de la cosa y de la cosa simbólica. Esto es, el cadáver se encuentra en la realidad material, se experimenta por medio de los sentidos, mientras que el cuerpo muerto se precisa como el símbolo de la muerte como límite natural, por lo que sobrepasa el significado para abolir el fin y trascender, significándose como frontera entre lo animado y lo inanimado.

En el ser humano, el cuerpo corresponde a dos niveles de concepción:

1. Natural, en tanto que es materia orgánica y forma parte del universo natural.
2. Simbólico, en la medida que representa territorios y límites arbitrarios a partir de la diferenciación de lo animado e inanimado

El cadáver es una cosa que carece de vida, materia inorgánica, mientras que el cuerpo se entiende como una cosa animada. Lo que caracteriza a las cosas como animadas e inanimadas no es su composición orgánica o inorgánica, sino la cualidad de tener una entidad anímica. Por consiguiente, el cadáver deja de tener una entidad que le dé la característica de animado, mientras que el cuerpo muerto continúa teniéndolo.

La más antigua y difundida concepción del cuerpo es la que lo considera como instrumento del alma. Ahora bien, todo instrumento puede ser apreciado de manera positiva por la función que cumple, y por lo tanto es elogiado, exaltado o también criticado cuando no responde bien a su finalidad o por implicar limitaciones y condiciones.

Una y otra alternativa han correspondido al cuerpo en la historia de la filosofía, que nos ofrece la condena total del cuerpo como tumba o prisión del alma, según la doctrina de lo órfico y de Platón (1972: 66b y ss.; *cf.*: Burnet, 1906), o la exaltación del cuerpo hecha por Nietzsche (1932: 56): “El que está despierto y consciente dice: soy todo cuerpo y nada fuera de él.” Siguiendo la primera dirección, el mito de la caída del alma en el cuerpo, expuesto en el *Fedro* platónico, es adoptado por la patrística oriental y en especial por Orígenes (cap. 9: 2). En los principios de la escolástica, Escoto Erígena (1906: 25) lo repitió.

También esta concepción presupone la noción de la instrumentalidad del cuerpo: en el estadio de caída, a causa del pecado, el alma tiene necesidad del cuerpo y le

es indispensable valerse de sus servicios. Pero, obviamente, la más cumplida y típica formulación de la doctrina de la instrumentalidad es la de Aristóteles (1950: I, 412b 16), para quien el cuerpo es “cierto instrumento natural” del alma como el hacha, ya que “tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo”.

El materialismo, al no implicar de forma necesaria la negación de la sustancialidad del alma, tampoco implica la negación de la instrumentalidad del cuerpo; es más, si el alma es corpórea, el cuerpo puede tener una función instrumental al respecto. Así lo creía Epicuro, quien atribuía al cuerpo la función de preparar al alma para ser causa de las sensaciones (*apud* Abbagnano, 1961), y los estoicos, para quienes el alma es lo que *domina* o utiliza de diferentes formas al organismo corpóreo (*idem*).

La concepción del cuerpo en el materialismo de Hobbes (1940: 195) no es diferente, pues al afirmar que “el espíritu no es otra cosa que un movimiento en determinadas partes del cuerpo orgánico”, reconoce con ello mismo la instrumentalidad del cuerpo en referencia a ese “movimiento” que es el alma. Ni el más burdo materialismo del siglo XIX, para el cual el alma sería un producto del cerebro como la bilis lo es del hígado o la orina de los riñones, obedece a un esquema interpretativo diferente; el cerebro, como el hígado y los riñones, es siempre un instrumento para la producción de algo.

Por otro lado, el espiritualismo, el de los neoplatónicos, por ejemplo, admite también la doctrina de la instrumentalidad: “Si el alma es sustancia”, dice Plotino (1940: I, 1, 4), “será una forma separada del cuerpo o, para decirlo mejor, será *lo que se sirve del cuerpo*”. La doctrina de la instrumentalidad domina toda la filosofía medieval. Dice santo Tomás de Aquino (1950: I, q. 91, a. 3): “El fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y las operaciones de ella. Pero la materia es en vista de la forma y los instrumentos en vista de las acciones del agente.” Constituye una excepción a esta doctrina la teoría de la “forma de corporeidad” propia del agustinismo medieval, que consistía en reconocer una forma o sustancia independiente del cuerpo orgánico.

Pero el abandono definitivo del concepto de la instrumentalidad del cuerpo sólo adviene con el dualismo cartesiano. Por lo común se cree que la separación instituida por Descartes entre alma y cuerpo como entre dos sustancias diferentes tiene como consecuencia el establecimiento de la independencia del cuerpo respecto al alma, punto de vista que no se había presentado antes de él.

En efecto, la instrumentalidad del cuerpo supone que éste no puede hacer nada sin el alma, del mismo modo que el hacha es inútil si no se halla empuñada por alguien. Pero el reconocimiento de que el alma y el cuerpo son dos sustancias independientes implica, como dice Descartes (1940: 4), que “todo el calor y todos los

movimientos que hay en nosotros pertenecen sólo al cuerpo, ya que no dependen del pensamiento en absoluto”.

Desde este nuevo punto de vista, el cuerpo aparece como una máquina que camina por sí misma: “El *cuerpo de un hombre viviente* difiere del de un *muerto* tanto como un reloj u otro autómeta (una máquina que se mueve por sí misma, por ejemplo) cargado y que contiene en sí mismo el principio corpóreo de los movimientos en función de los cuales fue proyectado junto con todos los requisitos para obrar, difiere del mismo reloj o de la misma máquina una vez rotos o cuando el principio de su movimiento cesa de obrar (Descartes, 1940: 6).”

Esta afirmación de la realidad independiente del cuerpo como autómeta no es tanto una tesis metafísica, sino más bien una tesis metodológica, que prescribe la dirección y los instrumentos de las investigaciones dirigidas a la realidad del “cuerpo”. Y justo en este sentido ha influido históricamente la tesis cartesiana, que ha sido durante mucho tiempo el supuesto teórico de las investigaciones sobre cuerpos vivientes. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, el dualismo cartesiano tenía el inconveniente de plantear un problema desconocido para la concepción clásica del cuerpo como instrumento, o sea, el problema de la relación entre el alma y el cuerpo.

La concepción clásica, en efecto, ya sea con la definición del cuerpo como instrumento del alma o con la del alma como forma y razón de ser del cuerpo, resolvía a su manera tal problema, ya que en realidad estas definiciones no son más que soluciones postuladas por el problema mismo. Pero con el dualismo entre el alma y cuerpo el problema salía a luz en toda su crudeza. ¿Cómo y por qué las dos sustancias independientes se combinan para formar al hombre? ¿Y cómo el hombre que, bajo determinado aspecto, es una realidad única, puede resultar de la combinación de dos unidades independientes? La filosofía moderna y contemporánea ha brindado cuatro soluciones.

La primera de ellas consiste en negar la diversidad de sustancias y en reducir la sustancia corpórea a la espiritual. La segunda solución, muy próxima a la primera, considera al cuerpo como un signo del alma. La tercera consiste en negar la diversidad de las sustancias, pero no la diversidad entre el alma y cuerpo, y por lo tanto, en considerarlas como dos manifestaciones de una misma sustancia. La cuarta considera al cuerpo como una forma de experiencia o como un modo de ser vivido, que tiene, sin embargo, un carácter específico junto a otras experiencias y modos de ser.

Si concebimos al cuerpo humano como el vehículo del alma, podemos comenzar a entender el porqué de la dicotomía de los estudios. Mientras tiene un alma,

el cuerpo se convierte en una entidad a la que denominamos ser humano; en tanto que al perder la parte vital, el alma, sólo tenemos el cuerpo, soma o cosa material inanimada. Esto se puede subrayar a partir de uno de los tantos conceptos médicos para el cuerpo, el cual lo define como sinónimo de cadáver. De esta forma, el cuerpo animado, que tiene alma y vida, es sujeto, mientras que el cuerpo inanimado, sin alma, el cadáver, el *cuerpo muerto*, se convierte en objeto.

Al convertirse el cuerpo de sujeto en objeto, se presenta como una realidad funesta, que se refiere al latín *funus*, que significa a un tiempo los funerales, el cuerpo muerto y el asesinato (*apud* Ariès, 1982: 34). Todos estos conceptos se incorporan en el signo y símbolo de la *muerte*.

Al circunscribir a la muerte dentro de una realidad física, corpórea, se conceptualiza como una dicotomía: muerte es diferente a vida en la medida que observo un cuerpo que vive y uno que ya no vive. Éste es el concepto más utilizado, proveniente de la medicina, y define a la muerte como “el cese de las funciones vitales en un organismo”. Si consideramos como cierto este concepto de muerte, un organismo, al mantener por lo menos una de las actividades esenciales, no se encuentra muerto, ya que estas actividades son fisiológicas, esto es, por medio de y propias del cuerpo. Al dejar de “funcionar” se convierte en el cuerpo inanimado, sin vida: en el cadáver. Si mantenemos esta idea, la muerte se nos presenta sólo como una realidad física, la cosa material inanimada, y vemos su resultante: el cadáver.

Cuando logramos descircunscribir el concepto muerte de esta realidad física, podemos incorporar lo social, lo psíquico y lo cultural para definir el cuerpo muerto, alejando la dicotomía de alma y cuerpo, conceptualizando sin polos hegemónicos. El concepto de muerte como “la pérdida de la dimensión temporo-espacial, y que puede alcanzar la máxima entropía”, nos permite incorporar una noción biopsico-sociocultural en nuestros estudios en torno a la muerte y, en especial, de los muertos.

No podemos negar que tanto el concepto de cuerpo como el de muerte son polémicos. La estrecha relación que mantienen para la realización de estudios en relación con la muerte y los cementerios es fundamental, en la medida que se encuentra inmerso en su constitución. Sin cuerpos muertos no habría estudios de la muerte, menos aun cementerios, y viceversa.

Se puede definir al cuerpo muerto como “el resultado físico individual de la actividad biopsicosociocultural que interactúa en una dinámica temporo-espacial determinada, y que tiene una relación endo-exógena, vía el comportamiento”. Obviamente, esta definición mantiene una estrecha relación entre los conceptos de cuerpo, comportamiento y muerte.

El horror, terror o miedo que provoca un cuerpo muerto es la significación del símbolo, la representación más allá de una realidad física y material, la angustia ante el fin. El cadáver se nos presenta como una realidad vívida, mas no la muerte por sí misma. Nada mejor para entender la experiencia de la cosa símbolo que el icono de un esqueleto con guadaña –san la Muerte o la santa Muerte–, a veces ataviado con una túnica y una balanza. Esta representación, herencia de la baja Edad Media, utilizada como símbolo de la muerte, nos da una clara idea del valor del cadáver en nuestra experiencia. No podemos experimentar el evento “muerte” tal cual, lo que experimentamos es la realidad física funesta, el cadáver, el “cuerpo inanimado”.

El cuerpo muerto se sacraliza y después será desacralizado, se tornará en objeto de veneración, de estudio o, tal vez, portador de infecciones, de la cuales la más contagiosa es la muerte misma. Por esta razón se crea una serie de comportamientos e ideas en torno a la muerte y, en particular, al muerto mismo.

Al muerto, centro escénico de las prácticas, se le asignan diversos roles y un lugar en concordancia con la continuidad de la vida. Así, el muerto también trasciende. La manera de trascender consiste en separarlo del mundo de los vivos, primero al cuerpo muerto y después a su ánima. Esto explica costumbres como la inhumación, la cremación, la inmersión, el canibalismo y el embalsamamiento. Estas operaciones requieren de un apoyo simbólico que les dé sentido y vuelva soportable la ausencia de los muertos o permanencia de los vivos: retorno a la tierra, al agua y a la gruta maternas; acción purificadora del fuego; comunión canibalista con el principio vital del difunto; momia que espera volver a ser habitada por el Ba o el Ka del faraón difunto; culto a las reliquias siempre presentes. “Tal es el objetivo primordial del rito (Thomas, 1980: 98)”. De esto se destacan dos puntos a considerar: 1) los espacios delimitados para el espíritu y 2) los espacios propios del cuerpo muerto.

Como se mencionó ya, la necesidad de trascender impele al hombre a imaginar lugares adonde ir después de muerto, para continuar otra vida. Éstos son creados de acuerdo con la cosmovisión de cada cultura. El lugar adonde trascenderá el espíritu está determinado por su forma de vida o por la forma en que murió (reparación de injusticias y premiación de las buenas acciones). “Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos” (Lucas, 2005: 144): de esta forma son premiados los que por sus obras están “en gracia de Dios”, mientras que los que obraron mal en vida son castigados en el “infierno”, fuera de la vista del Señor. Estén donde estén, es esperado el Juicio Final y la Resurrección de los Muertos, según la visión del cristianismo.

En Mesoamérica, en particular entre los nahuas, existían diferentes lugares para trascender, dependiendo la forma de fenecer. Los muertos por acción del agua iban al Tlalocan; los sacrificados y muertos en combate se convertían en compañeros del Sol. Los niños, al morir, eran considerados joyas: por ello, después de muertos permanecían en la casa de Tonacatecuhtli, alimentados por el *chichihuacuahco* o “árbol nodriza”. Las almas de los no elegidos por los dioses iban al oscuro plano del inframundo: el Mictlán, a partir de la cosmovisión de nueve planos extendidos bajo la tierra. Las mujeres muertas en parto eran divinizadas y se les enterraba en el patio de las *cihuapiltin*, acompañando al Sol en su ruta, sobre todo en su puesta.

El cuerpo muerto, al ser más tangible dentro de nuestro plano de experiencias, tiene sus espacios propios, delimitados por la relación vivos-muertos, profano-sagrado. Así, en diversas cosmovisiones, el difunto pasa a ser parte de lo sagrado al estar cerca de la divinidad. De esta manera se le adjudican roles al muerto: santo, beato, ánima, antepasado. Es la conexión entre lo sagrado y lo profano, entre lo sobrenatural y nuestro mundo. Por otro lado, se le rinde culto a los muertos a través de sus restos materiales, tanto al prepararlos para el viaje al más allá como al obtener reliquias para el uso simbólico.

Los preparativos para el viaje final ayudan al difunto a no vagar dentro el mundo de los vivos y asegurar su lugar en el más allá. Caronte (el barquero del río Aqueronte) recibe un óbolo por cada transbordo, motivo por el cual los antiguos griegos ponían una moneda debajo de la lengua de los fallecidos antes de enterrarlos (Castaño, 1993: 23). Entre los mexicas, aquel difunto que no era elegido por los dioses y que, por lo tanto, iba al Mictlán, “debía ir acompañado de un perro que era incinerado junto con el difunto. Después de ochenta días se incineraban las ofrendas que habían llevado parientes y amigos” (Cortés Ruiz *et al.*, 1983: 45).

Este aseguramiento es ofrecido en la actualidad por algunas culturas: “Entre los indios del Perú: entierran a sus muertos en tumbas de adobe en las que, a la altura de la cabeza, practican una abertura en forma de chimenea para que pueda escapar el alma” (Castaño, 1993: 24).

Estos comportamientos son denominados como ritos funerarios, a partir de sus particulares concepciones escatológicas. Entendiendo que el hombre es el único animal con conciencia de finitud y que ésta deriva en una necesidad de trascendencia, es comprensible su deseo de establecer los límites simbólicos entre la vida y la muerte por medio de los rituales.

La cohesión de una sociedad está mediada por la interacción de una red de conexiones o experiencias en conjunto. La libre comunicación y aceptación de las

normas y reglas existentes dentro de ésta por los miembros que la conforman constituyen códigos que expresan el sentido de vivir y de trascender en grupalidades.

Los rituales permiten el reconocimiento y la adhesión de los miembros de una sociedad; son “un sistema de organización para las relaciones de los seres humanos entre sí” (Firth, 1961: 203). Este sistema trata de convertir el tiempo lineal (natural), en el cual existe un inicio y un fin, en cíclico (cultural), donde el inicio y fin son uno mismo, al tocarse estos polos. De esta forma se posibilita la trascendencia y la negación de la muerte.

Para lograr el objetivo del ritual es necesario vincular la muerte con este proceso sociocultural. Si el hombre no se supiera finito, no tendría la necesidad emocional de trascender; al mismo tiempo que para trascender y para unirse a una grupalidad es necesario transitar por diferentes etapas, “tanto biológicas como socioculturales; el paso de un estadio a otro diferente”. Al delimitar y consagrar las diferencias de cada estadio se demarca el inicio y fin de cada etapa, así como la continuidad de la existencia.

Pero la muerte no sólo aparece en los rituales en torno a ella; está presente en cada uno de los ritos de paso, en los cuales se confirma la transición de una etapa a otra, consagrando la diferencia entre los miembros de cada una de ellas. En este tipo de rituales es evidente la muerte de la persona, puesto que el individuo deja de tener cierto papel a desempeñar en la dinámica propia de su comunidad, para ser una persona diferente, a la que se asigna una nueva labor a desempeñar dentro de esta dinámica sociocultural.

Por lo general, este tipo de rituales se relaciona con las etapas de desarrollo biológico (ontogenia) de los individuos, correlacionadas con los estadios socioculturales. El nacimiento, desarrollo, maduración, reproducción, vejez y muerte tienen sus correlativos en lo sociocultural, bautizo (en el caso de las culturas cristianas) o nominación y denominación del individuo (aun cuando no corresponda al momento del parto, y puede ser antes o mucho después), estados liminales entre la infancia y adultez (por ejemplo, la adolescencia), estado casamentero, matrimonio, ancianidad y muerte. Todos estos estadios varían según las diferentes cronologías propias de cada sociedad-cultura.

Cada uno de estos estados transitorios ve la finitud de los periodos anteriores y el inicio de los posteriores durante la vida de los individuos. El cambio presente en estos estadios nos recuerda el tiempo lineal-natural, carga pesada si el humano trata siempre de trascender. La forma de romper esta linealidad es circunscribiéndola en el tiempo circular-cultural, el cual posibilita que la muerte de la persona en la etapa anterior dé paso a una nueva existencia dentro del grupo.

La presencia de la muerte en los rituales tiene su mayor expresión en los ritos propios en torno a la muerte.

Los rituales funerarios son comportamientos que reflejan los afectos más profundos, supuestamente guían al difunto en su destino *post mortem*, tienen como objetivo fundamental “superar la angustia de muerte de los sobrevivientes” (Thomas, 1991) y su expresión varía de cultura a cultura. Estos ritos aseguran la trascendencia del muerto y de los que sobreviven. Experimentar la muerte de una persona nos permite percibir la discontinuidad, el sin retorno de la vida, sentir “pena”. “El hecho de que la muerte parece alcanzar a los afligidos por la pena se refleja ampliamente en las prácticas funerarias” (Carse, 1987: 120).

El doliente juega un papel importante dentro de estas prácticas. Es el receptor de todas las conductas dentro del ritual. Después del cadáver, es el deudo quien recibe más atenciones. En casi todas las culturas, los dolientes son considerados como personas totalmente dependientes de otras (tanto de los no dolientes como del resto de los dolientes) e incluso incapaces de alimentarse a sí mismos. Así, toda la escenografía en que se da la práctica no es más que un disfraz hacia el verdadero sentir: miedo a la finitud propia. “Las intenciones oblativas de homenaje y solicitud hacia el muerto encubren conductas de evitación que ponen de manifiesto el temor a la muerte y la preocupación por protegerse de ella” (Thomas, 1991: 89).

Entonces el ritual funerario tiene una función fundamental, tal vez inconfesada, de *prevenir* y *curar*. Prevenir nuestra vida finita y curar las culpas, evitar el fin, seguir existiendo. Es un medio de circunscribir a la muerte, de encerrarla en un lugar limitado, al margen de la vida. El duelo no es más que expiar nuestras culpas hacia el difunto por haberlo sobrevivido o quizá por haberle deseado mal alguna vez. ¿Por qué la culpa de haberlo sobrevivido? Porque la experiencia de la muerte de otros nos recuerda la inevitabilidad de la nuestra: “Lo que experimentamos en ese caso no es la muerte de otro como tal, sino la discontinuidad que la muerte provoca en nuestras vidas” (Carse, 1987: 91).

Los primeros indicios arqueológicos de rituales funerarios, definidos a partir de las sepulturas halladas, se encuentran en Europa y Asia; de ellos se destaca el localizado en Le Moustier, correspondiente a un hombre joven que fue colocado acostado sobre su lado derecho (decúbito lateral derecho), con la cabeza apoyada en el antebrazo, como si durmiera. Junto a su mano había un hacha delicadamente labrada, y rodeando al cuerpo, huesos de animales salvajes. Esto induce a pensar que se le enterró con alimentos que debían proporcionarle sustento para el viaje a la nueva vida (Birdsell, 1986; Cortés Ruiz *et al.*, 1983; Castaño, 1993). En la localidad francesa

de La Farrasie, los arqueólogos encontraron una tumba que disponía incluso de una piedra tallada en forma de cazuela, tal vez para que el finado se preparara la comida. Estos hallazgos datan de más de 25 mil años de antigüedad, correspondientes a *Homo sapiens* (Birdsell, 1986; Castaño, 1993).

A la par de la necesidad de trascender por parte del ser humano, existe también el deseo de continuar con el estatus de poder. Este deseo se ve reflejado dentro de las concepciones del más allá y se expresa en los ritos funerarios. En una tumba localizada en Rusia, de unos 24 mil años de antigüedad, yacían los restos de un hombre vestido con una capa tejida con más de tres mil cuentas de marfil engarzadas. En otra cueva (sepulcros típicos del paleolítico superior) los arqueólogos encontraron jabalinas de marfil, ocho mil cuentas del mismo material y numerosos anillos y brazaletes, con los que se reconocía el rango del fallecido en esta vida y quizá en la otra (*idem*).

Una cultura que ha fascinado por su fastuosidad y suntuosidad hacia los muertos es la egipcia. Para ellos, después de la muerte había una existencia material en la que los difuntos gozarían de todos los privilegios y placeres que habían experimentado en la vida terrena. Por esta razón, los faraones se hacían acompañar de sus esclavos, soldados y sirvientes, abundante comida y bebida, carruajes lujosos, barcas y tesoros. Esto también hacían los reyes sumerios y los emperadores chinos.

En algunas culturas del México prehispánico “los dignatarios eran sepultados con solemnidad en cámaras subterráneas abovedadas, el cuerpo era puesto sentado sobre un *icpalli*, vestido, rodeado de armas y piedras preciosas. Junto a estos dignatarios se enterraban algunas de sus esposas y algunos de sus servidores que por propia voluntad querían seguirlo al más allá” (Cortés Ruiz *et al.*, 1983: 56). Aquellos que no tienen acceso a estos niveles de poder en su paso por la tierra se conformarían con los utensilios propios de su ritual y con esperar que sus actos en vida o su forma de morir sean recompensados en el más allá.

De esta forma tenemos diversos tipos de ritos que ayudan a curar la pena por la pérdida de las personas y a superar la angustia de sabernos finitos:

a. Ritos funerarios: se llevan a cabo por la pérdida del individuo que compartía la red de experiencias con el resto de los sujetos. Se realizan a partir de su muerte hasta el momento de llevarlo al lugar destinado para su cuerpo muerto. Este tiempo varía entre las diferentes culturas-sociedades o creencias religiosas. Comprende una dimensión temporo-espacial determinada para lograr la resignación de la pérdida, “asegurando la abolición de la muerte y la transición al mundo de los muertos”. Al terminar este estadio, el doliente entra a la etapa de los “ritos de recordatorio”.

b. Ritos de recordatorio: son aquellos que permiten la trascendencia y convivencia del difunto con los vivos. Comprende el tiempo y el espacio destinados al luto y las conmemoraciones en que se inmiscuya al difunto. El objetivo es recordar a “los que ya se fueron”, y al mismo tiempo ayudar a solventar la necesidad de trascendencia del vivo. En este tipo de rituales entran los aniversarios de muerte, los días de muertos, Todos Santos, etcétera.

Dentro de este comportamiento se contempla el lugar propio del cuerpo muerto. Ya se mencionaron costumbres tales como la inhumación, cremación, inmersión, canibalismo y embalsamamiento. Las más comunes entre éstas son la inhumación y la cremación. Cada cultura, dentro de su cosmovisión, le da sentido simbólico a este tipo de rituales funerarios. Por ejemplo, los mexicas tenían, entre otras, dos formas de tratar a los cadáveres según el tipo de muerte: la incineración y la inhumación. Se enterraba a los que morían por acción del agua, ya que habían sido distinguidos por las deidades del agua y de la lluvia. También los dignatarios eran sepultados. Los que no eran elegidos por los dioses ni altos funcionarios, eran cremados. El canibalismo ritual era utilizado para personajes militares de alta jerarquía o que se habían distinguido en la lucha, y eran de otros pueblos.

De esta manera, el ritual necesita de un espacio físico para realizar la acción simbólica de la demarcación. La materialidad del objeto (cadáver) en conjunto con el espacio (territorio) permite la construcción de los límites espaciales que fungirán como el final de los lugares propios de los vivos y el comienzo de los sitios para los muertos. El espacio depositario de los restos humanos, propio del cadáver, se significará como la frontera simbólica de demarcación en las actividades cotidianas de nuestra existencia. Es el límite entre la vida y la muerte, y por tal motivo una frontera, conformando los espacios naturales y culturales del territorio de un grupo sociocultural. Este territorio comprende los espacios y tiempos tanto sacros como profanos.

Se mencionó también ya a los espacios propios de la entidad anímica de los seres humanos. Éstos son los sitios de orden simbólico, aquellos a los que no tenemos acceso a partir de nuestros sentidos, sino sólo por medio del significado simbólico profesado por las creencias de cada cultura. Por otro lado existen los lugares propios de la existencia material, a los cuales se ingresa por medio de la experiencia sensorial porque son objetos, pero para su entendimiento y delimitación es necesario darles un significado simbólico, construyendo los límites-fronteras y límites-umbrales que enmarcan y dan coherencia a la identidad propia grupal y cohesión al grupo.

Así, los cementerios y sepulturas son parte importante para cada cultura en la medida que son las fronteras y umbrales entre la vida y la muerte. El sentido simbólico de estos espacios propios de la muerte es, en conjunto con el ritual, demarcar las diferencias entre nosotros y ellos. Esto es, en el cementerio de nuestra comunidad no puede haber sepultura para otros, extranjeros o extraños. En el sitio familiar no puede encontrarse a alguien que no sea de nuestra familia. Identidad, en tanto que el territorio es nuestro, y en particular de los que estamos vivos, delimitando las diferencias hacia el exterior y al interior. El muerto es antepasado, ancestro para nosotros, en tanto familia o sociedad. Estas diferencias son confirmadas por las ceremonias realizadas en el cementerio y la sepultura.

De esta manera, una realidad física, material y cosa, como es un espacio físico-biótico (tierra, cueva, aire, árbol), pasa de lo profano (lo natural) a lo sacro (cultural) y, por ende, es intocable, puesto que lo sagrado no se toca, precisamente porque es sagrado. Lo mismo que el cadáver (cosa) se convierte en cuerpo muerto (símbolo) en la medida que significa al muerto, tanto como entidad anímica separada y cuerpo inanimado. El cuerpo muerto, al ser símbolo del muerto, propone los límites que se conforman como umbrales, en tanto que es la cosa-símbolo del límite muerte y sus territorios.

La sepultura se puede definir como “el espacio donde se depositan los restos inanimados de cualquier individuo”. Por lo tanto, la sepultura es el continente del cadáver, ya sea material o simbólico. Una vez depositado el muerto en este espacio y confirmado el límite arbitrario por medio de la ceremonia propia, el muerto ha cruzado el umbral de esta vida para adquirir una nueva existencia. Como realidad, como cosa, el cuerpo muerto es susceptible a la experiencia sensorial, pero al ser sepultado pierde la existencia material. Por lo tanto, al tocar el espacio donde será depositado como restos, el contenido y el continente se convierten en uno solo. La sepultura y los monumentos realizados para indicar el espacio continente del cadáver traspasan los límites, se vuelven umbrales de la experiencia, por lo que se convierte en el cuerpo muerto en tanto que existe la experiencia material de la cosa que simboliza al muerto, y por lo tanto se vuelve lugar de culto, sacralizándolo.

De esta manera, la sepultura, que es cosa material y, por lo tanto, inanimada, cobra vida por el contacto con el muerto; se convierte en su nuevo cuerpo, que es frontera de la experiencia sensorial de los individuos. La piedra se anima, lo inorgánico tiene su propia forma de existencia vital. De ahí la sepultura como umbral entre la vida y la muerte, que contiene los restos inorgánicos e inanimados del muerto, si bien hacia el exterior es susceptible a la interrelación con el resto de

la sociedad. No es de extrañar que algunos sujetos se acerquen a las sepulturas a platicar con los muertos ni que se realicen actos de alto grado de sentido simbólico religioso a los pies de las sepulturas.

Si la sepultura es el individuo, el cuerpo del muerto, entonces el cementerio es la aldea global, el feudo de la muerte y los muertos, donde san Pascualito rey gobierna. Por su estrecha relación con las experiencias de las personas, es lugar de culto (a los muertos), y así se convierte en un espacio sagrado por la relación de los muertos con la divinidad. En la tradición cristiana, el atrio de la iglesia se convierte en cementerio, éste en camposanto y después en panteón (Ariés, 1982).

Sea cualquier lugar donde se encuentre el cementerio, templo, casa, dentro o fuera de la comunidad, el espacio que se destina al cadáver es apartado de la cotidianidad del vivo en tiempo y espacio, ya que éste entra en la categoría de lo sagrado; el contacto con los vivos es permitido por la vía del recuerdo y enseñanzas, teniendo tiempos y espacios propios para llevarlo a cabo. El sistema funerario está ligado a conceptos mágico-religiosos. A esto se debe el tratamiento que se da a los muertos antes y después de haber sido inhumados, como es el caso de los enterramientos secundarios en ollas y en algunas ocasiones en tumbas. Las ofrendas indirectas, asociadas con muchos enterramientos, indican que después de inhumados también se les seguía rindiendo tributo (Romano, 1974).

Todavía quedan muchas preguntas y respuestas en el aire concernientes a este tema que ha llegado a obsesionar al hombre: la muerte, pero también es una forma indirecta de entender la verdadera razón por la cual se estudia: la vida. Un *continuum* de tiempos biológicos, psíquicos, sociales y culturales que se relacionan con una serie de eventos temporales en un espectro de espacios (gestación, nacimiento, crecimiento, maduración, reproducción, vejez y muerte).

En muchas ocasiones se toma a la muerte como parte de los estadios de la vida, y al mismo tiempo se le ve como lo contrario de ésta. Vida y muerte, ¿continuo o formas de un solo fenómeno?, ¿eventos separados por el tiempo y el espacio o entrelazados?

En uno de sus poemas, Sabines (1988: 89) reflexiona: “¿Qué pensaría Lázaro cuando iba a morir por segunda vez? La muerte ¿fue distinta de la primera, como el lunes es distinto del martes? ¿A cuántas muertes tenemos derecho cada uno? Porque la vida es siempre la misma pero la muerte...” La muerte también es una, con múltiples máscaras y escenarios donde representa su obra: tratar de descubrir la verdadera razón de nuestro existir en un tiempo y espacio como ejes vectores de ésta, nuestra existencia humana, expresando vía “comportamientos” la angustia y la pena que causa vivir y morir.

Bibliografía

- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1961.
- AQUINO, Tomás de, *Summa Theologiae*, Turín, 1950.
- ARIÈS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus (Humanidades), 1982.
- ARISTÓTELES, *De animalin animalium*, Londres, Bekker, 1950.
- BIRDSELL, J.B., *Evolución humana. Una introducción a la nueva antropología física*, México, Ceccsa, 1986.
- BLANCK-CEREJEIDO, Fanny, *La vida, el tiempo y la muerte*, México, FCE, 1982.
- BURNET, John (comp.), *Platón*, Oxford, 1906.
- CARSE, James P., *Muerte y existencia*, México, FCE, 1987.
- CASTAÑO, Laura, “Ritos funerarios”, en Pilar Hoyos (ed.), *Muy interesante. Especial de la muerte*, México, Provemex, 1993.
- CORTÉS RUIZ, Efraín et al., *Los días de Muertos: una costumbre mexicana*, México, gv Editores, 1983.
- DANFORTH, Loring M., *The Deaths Rituals of Rural Greece*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1982.
- DESCARTES, René, *Les Passions de l'Âme*, París, Seoul, 1940.
- ELIAS, Norbert, *La soledad de los moribundos*, México, FCE (Cuadernos de la Gaceta, 53), 1989.
- ESCOTO ERÍGENA, Juan, “*De division naturae*”, en Migne (comp.), *Patrología latina*, vol. 122, 1906.
- FERRATER MORA, José, *La ironía, la muerte y la admiración*, México, Cruz del Sur, 1946.
- FIRTH, Raymond W., *Tipos humanos. Una introducción a la antropología social*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*, México, FCE, 1940.
- LIZARRAGA, Xabier, “Comportamiento humano: interacción de complejidades evolutivas”, en *Ludus Vitalis*, vol. I, núm. 1, 1993, pp. 57-81.
- LOPE BLANCH, Juan M., *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*, México, FCE, 1981.
- LUCAS, “Evangelio”, en *La Biblia, Latinoamericana*, Madrid, San Pablo/Editorial Verbo Divino, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así hablaba Zaratustra I: Los enemigos del cuerpo*, Madrid, 1932.
- MENDOZA LUJÁN, J. Erik, *Día de Muertos en la Mazateca. Una mirada desde la antropología del comportamiento*, México, INAH-Conaculta, 2005.
- _____, “El cuerpo muerto. Reflexiones acerca del manejo del cuerpo humano, a partir de un estudio osteobiográfico de una colección ósea tepaneca”, en Carlos Serrano Sánchez et al. (eds.), *Estudios de Antropología Biológica*, México, IIA-UNAM/INAH/AMAB, vol. XII, 2005.
- _____, “Ánimas volverte a ver. Las entidades animicas, la muerte y la escatología: una revisión en algunas religiones”, en Gloria Artís (dir.), *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, INAH, núm. 80, septiembre de 2005.
- _____, “Hay muertos que no hacen ruido... La antropología de la muerte, una línea de trabajo”, en G. Artís (dir.), *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, México, INAH, núm. 64, abril de 2004.
- OLIVÉ, León, “La muerte. Algunos problemas filosóficos”, en Patricia Magaña R. (coord.), *Ciencias*, México, UNAM, núm. 38, abril-junio de 1995.

- ORÍGENES, *De principiis*, vol. II, cap. 9.
- PLATÓN, “Fedro”, en *Diálogos*, México, Porrúa, 1972.
- PLOTINO, *Enneades*, México, FCE, 1940.
- ROMANO, Arturo, “Sistema de enterramientos”, en Javier Romero (coord.), *Antropología física en México. Época prehispánica*, México, INAH/SEP, 1974.
- RUFFIÉ, Jacques, *El sexo y la muerte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988.
- SABINES, Jaime, *Obras completas*, México, FCE, 1988.
- THOMAS, Louis-Vincent, *El cadáver, de la biología a la antropología*, México, FCE, 1980.
- _____, *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983.
- _____, *La muerte*, Barcelona, Paidós Studio, 1991.