

La ritualización de la pérdida

Marta Allué
Universitat Rovira i Virgili, Tarragona

La antropología entiende la muerte como un proceso biológico y social. Todas las sociedades construyen, según sus sistemas de valores y creencias, una interpretación cultural del fenómeno reflejándolo en la actividad ritual. Morir es un tránsito, un proceso de separación que afecta al individuo que parte y al grupo que lo pierde. La actividad ritual facilita ese tránsito a través de actos ceremoniales cuya función central es restablecer el orden social perturbado. Las ceremonias están presididas por una sucesión de actos que manifiestamente preparan el cadáver para su marcha definitiva aun cuando la eficacia del procedimiento reside en su contenido latente: controlar y apaciguar la angustia que produce el cadáver y la idea de la muerte. Nuestra sociedad, en su afán por rechazar el morir y la muerte de la esfera colectiva, reduce al máximo las secuencias de las ceremonias fúnebres restando eficacia al rito. La muerte es enmascarada y reducida a un hecho mecanizado a través de unos funerales expeditivos que pretenden alejar el fantasma de la propia muerte. Esta actitud es admitida socialmente, pero se muestra individualmente nociva puesto que la sensación de aislamiento de quien pierde a un ser querido aumenta dificultando el trabajo de duelo. Otras sociedades, y también algunos colectivos de nuestra propia cultura que abogan por el cambio, poseen mecanismos diferentes que favorecen la colectivización del tránsito nutriendo al rito de nuevos elementos simbólicos y aceptando la catarsis final sin confinar a quien padece la pérdida.

Palabras clave: cadáver, rito de paso, ceremonia, eficacia simbólica, pérdida, trabajo de duelo, grupos de ayuda mutua.

Anthropology perceives death as both a biological and social process. Each society constructs, in accordance with its own system of values and beliefs, a cultural interpretation of the phenomenon reflected in its rituals. Death is a transition, a process of separation that affects the indivi-

dual who departs and the group which is abandoned. Ritualistic behaviour facilitates this transition through its ceremonial acts whose main function is to reestablish the social order that has been disturbed. The ceremonies are characterized by a series of acts which manifestly prepare the corpse for its final departure, even though the effectiveness of the process lies in its latent content: to control and ease the anguish to which the corpse and the idea of death give rise. Our society in its efforts to reject the act of dying and death from the collective sphere reduces as much as possible the sequence of acts within the funeral services, detracting thereby from the effectiveness of the rites. Death is disguised and reduced to a mechanical act via rapidly expedited funerals which seek to cast out its shadow. This attitude is socially accepted, but is harmful to the individual as the sense of isolation of those who lose a loved one is increased, thereby hindering the grieving process. Other societies, as well as some groups in our own culture who advocate change, operate different mechanisms which favour the collectivization of the transition, providing the ritual with new symbolic elements and accepting the ultimate katharsis without restricting it solely to the person suffering the bereavement.

Key words: *Corpse, Major life events, Ceremony, Symbolic effectiveness, Bereavement, Grieving process, Mutual support groups.*

Antropología y muerte

Hasta finales de los años setenta, las referencias sobre la muerte en la literatura antropológica fueron, casi exclusivamente, descripciones etnográficas de las creencias, las prácticas rituales y el culto en torno a la muerte en sociedades primitivas o tradicionales europeas¹. Etnógrafos y folkloristas reseñaban los datos en los estudios monográficos ubicándolos en los capítulos reservados a la ideología.

Autores clásicos como Frazer, Tylor (1987), Hertz (1978), Van Gennep (1981), Durkheim (1992) e incluso Lévi-Strauss (1958) desarrollaron algunas interpretaciones teóricas en relación con las dimensiones sociales de la muerte y construyeron parte de los fundamentos metodológicos que ayudarían posteriormente a abordar su significado y función en las diferentes culturas.

Sin embargo, el interés concreto y el esfuerzo exegético por el *thanatos* no surge hasta más tarde, cuando otras parcelas de las ciencias sociales, la historia (véase Ariès, 1975, 1977 y Vovelle, 1983) o la sociología (Ziegler, 1976), comienzan a interesarse en el estudio de las mentalidades. Las actitudes ante la muerte y su representación en la sociedad moderna adquieren un papel relevante. En antropología, la necesidad del trabajo comparativo y la apertura del campo etnográfico a nuestra propia cultura ayudan a abrir un camino hasta entonces ignorado por esta disciplina. El primer texto emblemático de la nueva orientación es la *Anthropolo-*

1. Véase por ejemplo la bibliografía básica recopilada hace una decena de años sobre folklore y antropología de la muerte (Allué, 1983).

gie de la mort de Louis Vincent-Thomas (1980),² entonces profesor de Sociología de la Universidad René Descartes y miembro fundador de la *Société de Thanatologie*. Las nuevas corrientes cuestionan la muerte en la cultura occidental rompiendo con el tópico del *tabú de la muerte* instalado entre nosotros a lo largo de este siglo.

La antropología social y cultural entiende hoy la muerte como un proceso que sufre un individuo (proceso biológico) y una sociedad (proceso social) que lo pierde. Esa sociedad construye, según su sistema de valores y creencias, una interpretación cultural del fenómeno reflejándolo en la actividad ritual. Todas las sociedades organizan ceremonias para conmemorar, celebrar o despedir personas y situaciones. La vida y la muerte así como todo lo que concierne al cuerpo son, por tanto, en la universalidad de las sociedades humanas, objetos de ceremonia.

La actividad ritual suele desarrollarse en los momentos transcendentales de mutación de la existencia individual o colectiva y nace de nuestras propias emociones. Ritualizar consiste en traducir esas emociones en un relato, por eso se asocia al mito, como relato simbólico. Se trata de una forma de repetición práctica del contenido mítico (Baudry, 1995, pp. 8-9). Frente a la muerte, el mito narra el viaje del alma después del óbito. El mito se convierte así en parte integrante del rito como fórmula de expresión verbal del pensamiento.

El rito, en su sentido amplio, es una unidad simbólica de expresión, definida culturalmente por los miembros de una sociedad dada, que designa actos o sucesión de actos no instintivos que no pueden explicarse racionalmente como medios para la consecución de un fin (Leach, 1976, p. 383). Posturas y actitudes, intercambios verbales constituyen una fórmula de comunicación pausada culturalmente por la tradición que se desencadena en un espacio y tiempo limitados.

La eficacia es un elemento característico del rito.³ En el ritual funerario, según el discurso manifiesto, los símbolos que lo definen y estructuran tienen como finalidad guiar al difunto, prepararlo y disponerlo para su destino definitivo. No obstante, en el discurso latente su finalidad es otra porque el ritual sirve para controlar lo aleatorio, lo episódico y para apaciguar la angustia que nos produce el cadáver y la idea de la muerte.

Cuando la antropología se ocupa de la muerte se interesa por el cadáver tratando menos de pensar en la muerte y más de situarse en relación a los muertos. Pensar en la muerte o sobre ella podría ser intelectual, conceptual y abstracto mientras que pensar en los muertos, los cadáveres, nos sitúa en el registro de la ritualidad como conducta (Baudry, 1995, pp. 9-10).

El cadáver es el referencial, el signo al que se le atribuyen unos significados que ayudan a sustentar las creencias en torno a la vida y a su desaparición, porque el cadáver es la reificación de la muerte. El cadáver moviliza las relaciones sociales e incrementa la interacción grupal que se activa marcando las pau-

2. Véase también entre su amplia producción Thomas (1988, 1991).

3. Véanse a ese respecto los artículos clásicos de Lévi-Strauss sobre la magia del brujo y la eficacia simbólica (1958).

tas de acomodación que restablecerán el orden perdido. Genera, en todas las sociedades, diversas formas de tratamiento y de evacuación que tienen su expresión simbólica en la conducta ritual y en el culto a los muertos.

Las formas de evacuación

Todas las sociedades disponen de mecanismos culturales para vehicular el tránsito de los seres queridos. El tránsito imaginario hacia otro estatus y la desintegración biológica que determina la pérdida del aliento, de la vida, suponen el desarrollo de una serie de procedimientos encaminados a la gestión del cuerpo. El conjunto de prácticas que se llevan a cabo en torno a aquél tienen por objetivo implícito el tratamiento del proceso de putrefacción.

Cada sociedad articula el ceremonial de evacuación según sus creencias y tradiciones culturales. En las sociedades primitivas y tradicionales operan normas de naturaleza esencialmente cultural. En nuestra sociedad, la evacuación debe someterse no sólo a normas consuetudinarias sino a complejas regulaciones jurídicas y sanitarias. Estas normativas se desarrollan al socaire de la construcción de los estados modernos. La legislación específica sobre la llamada policía sanitaria mortuoria es el fruto del proceso legislativo realizado durante el siglo XIX.⁴

Las formas de evacuación han sido y son diversas histórica y culturalmente. A su vez, idénticos procedimientos de evacuación responden a significaciones manifiestas diferentes. La *tanatopraxis* se ocuparía de las técnicas de gestión del cadáver utilizando procedimientos cuyo destino puede ser, entre otros, acelerar el proceso de putrefacción (exposición del cadáver al sol o al fuego); retardar los efectos de la descomposición (embalsamamiento), suprimirlo (momi-ficación e incineración) o tan solo preservarlo (inhumación).

La *cremación*⁵ en las culturas no occidentales se asocia a menudo al culto al fuego que, destructor, es inseparable de su poder purificador. Se trata tanto de eliminar la impureza del cuerpo como la impureza de la condición humana. En el mundo greco-romano tuvo significados ligados tanto a la higiene como a la protección del cadáver de la acción de los profanadores y violadores de tumbas, práctica extendida más tarde entre los pueblos belicosos y nómadas que no podían proteger de una manera estable los cementerios, como los sajones o los bretones (Ragon, 1981, p. 297). Sin embargo hoy la práctica de la incineración —que supone la reducción a cenizas y no únicamente la destrucción por combustión— responde más bien a una explicación pragmática de carácter crematístico y funcio-

4. El desarrollo del Derecho Administrativo en el siglo XIX lleva al estudio de las llamadas «policías» que afectan a diversos aspectos públicos, entre ellos, la policía sanitaria que se ocupa de la gestión de los cadáveres. Actualmente sigue vigente el Reglamento de policía sanitaria mortuoria aprobado en 1974 aunque sometido a diversas modificaciones efectuadas por las administraciones estatales, autonómicas y locales. Véase Pérez Gálvez (1997).

5. La cremación y la incineración son prácticamente sinónimos incluso en la legislación de policía sanitaria mortuoria (Pérez Gálvez 1997, p. 404). La cremación sería, por ejemplo, la práctica hindú de poner el cadáver en una pira. La incineración haría referencia a la reducción a cenizas de un cadáver como sucede, paradójicamente, en los hornos crematorios de los países occidentales.

nal,⁶ aunque su discurso latente no sea más que «*une autre forme ou figure de la nécrophobie occidentale*» (Urbain, 1978, p. 53). La incineración es un procedimiento radical que facilita la desaparición y el olvido de lo que pudiera quedar del cuerpo. Se trata de una evacuación definitiva que excluye el peregrinar a la tumba (Ariès, 1975, p. 70) porque impide la ubicación topográfica del recuerdo. Aunque el afán conservador a veces traspasa los límites de la realidad de la desaparición física y hay deudos que convierten en cenotafios domésticos las urnas vacías de las cenizas o llevan flores al lugar donde se esparcieron (Urbain, 1998, p. 46).

Brûler c'était donc, par l'incandescence, atteindre au spirituel. Mais brûler les corps évitant aussi la pourriture. Les cendres comme l'embaumement, permettent d'éluder la charogne (Ragon, 1981, p. 290).

La *inhumación*, un procedimiento ya conocido en el periodo neanderthaliano, la recuperan cristianos y musulmanes mostrando su filiación directa con la costumbre judía del enterramiento. La inhumación se practica en las sociedades «conservadoras» aunque traten de preservar la exposición del proceso de putrefacción que se enmascara bajo tierra. En las sociedades tradicionales el enterramiento orgánico explica mejor que cualquier otro tipo de sepultura la fusión de la dicotomía tierra-madre. Ésta simboliza el mundo de los ancestros y la reintegración a la naturaleza, porque la verdadera inhumación consiste en poner el cuerpo directamente en contacto con la tierra, bajo el humus. Ahora bien, los cristianos se alejaron poco a poco del humus, de la tierra-madre, como dictaba su liturgia, incorporando el ataúd como envoltorio y el sepulcro de obra como coraza para acabar grabando sobre las losas inscripciones paradójicas como ésta:

La matière retourne à la terre
mais l'esprit retourne à Dieu
que l'a donné (Ecclesi. XII.9)⁷

La inhumación permitió al cristiano distanciarse del pagano y con el tiempo separarse de brujas, herejes y criminales quienes como castigo sufrían la cremación en la hoguera. El fuego será la imagen del infierno, pero la privación de la sepultura, penitencia de origen clásico reservada a los castigados por los dioses, supone una penalidad aún mayor que la muerte para los condenados o los perseguidos. El cuerpo sin reposo, abandonado a su suerte, y privado de ceremonias que faciliten la partida definitiva del espíritu produce aún más horror.

La *desaparición*, un concepto legal que hace referencia a la persona de la cual no se ha hallado el cadáver, es algo extraordinariamente penoso hasta el punto de haber sido utilizado como instrumento de tortura de la población durante las dictaduras argentina y chilena. Los deudos de quienes desaparecieron en alta mar, durante episodios bélicos, o los que fueron eliminados y hechos de-

6. Ragon (1981, p. 287) transcribe en su libro la frase que pronunció en su día el presidente de la Fédération Française de Crémation en favor de la incineración: «Grâce à la crémation, le Royaume-Uni a économisé en 1967 la superficie de six cents terrains de football».

7. Epitafio recogido por Jean Didier Urbain en el Cementerio de Ligny-en-Cambrésis (Urbain, 1978, p. 66).

saparecer por gobiernos autoritarios, tuvieron que prolongar mucho más allá de lo previsible el trabajo de duelo. Porque a fin de cuentas, como decía Dansel (1976, p. 13) «la tumba es una prótesis del recuerdo».

El término sarcófago deriva del griego *sarkophagos*, «que come carne» que nos reenvía a la imagen del cadáver digerido. El *canibalismo* es otra de las formas de evacuación que permite resolver dos obsesiones mayores: la pérdida y la putrefacción (Thomas, 1980, pp. 65-67). El canibalismo o la antropofagia⁸ puede implicar, según sus muy diversas modalidades descritas tanto por la etnografía como por la historia, la incorporación, la destrucción o la conservación del cadáver en los que sobreviven así como la apropiación de sus cualidades, ambivalencia subrayada a su vez por el psicoanálisis: aquello que se ingiere es destruido y conservado a la vez.

El exocanibalismo o destrucción del adversario implica el reemplazo de los muertos del grupo y a su vez la ingestión de su fuerza vital. El endocanibalismo en cambio se realiza en el seno mismo del grupo y consiste en la incorporación por los descendientes de aquello que es lo mejor del difunto permitiendo su supervivencia simbólica en el cuerpo de sus allegados y su vez la preservación de los malos espíritus. El espacio de la muerte se instala, en perfecto ciclo ecológico, en los cuerpos de los supervivientes.

La *momificación* egipcia o incaica suponía una larga lucha de hasta sesenta días contra la descomposición del cadáver, y sólo después era conducido a la tumba para que el alma pudiera partir al más allá dando por finalizado el duelo. Si la momificación supuso técnicamente la supresión del proceso de putrefacción, el *embalsamamiento* hoy está destinado exclusivamente a evitar la descomposición inmediata del cadáver retardando su llegada. En Estados Unidos y Canadá el embalsamamiento es mayoritario aun no siendo un requisito legal. Durante la Guerra Civil norteamericana muchos jóvenes morían lejos de sus hogares de forma que los embalsamadores se trasladaban a los campos de batalla para preparar los cadáveres para su evacuación. Según Huntington y Metcalf (1979, p. 190), hacia 1880 los métodos de inyección arterial ya eran muy frecuentes lo que facilitó el crecimiento de la próspera industria funeraria americana. El cadáver embalsamado para ser expuesto ofrece una apariencia temporal de vida sostenida que permite enmascarar el horror traduciéndolo en imágenes que remiten al bienestar, el confort e incluso la belleza.⁹

Universales latentes en las formas de evacuación

Los procedimientos de evacuación descritos así como otros no citados y practicados en otras culturas actuales o históricas¹⁰ tienen en común tres elemen-

8. El término *canibal* procede de los carib quienes utilizaban la «barbricot» (parrilla hecha con ramas) para preparar los festines caníbales, de ahí la palabra «barbacoa» (Harris, 1978, p. 160).

9. La historia reciente se ha nutrido de cadáveres exquisitamente embalsamados como el de Lenin, el de Grace Kelly e incluso en sus orígenes el de Eva Perón destinados a ser expuestos durante los funerales y hasta más allá de ellos como ocurrió con el cuerpo itinerante de la esposa de Juan Domingo Perón.

10. No hemos hecho referencia ni al abandono del cadáver entre los esquimales ni a la inmersión que sigue a la cremación entre los hindúes ni a la criogenización, por citar algunos.

tos : la idea de tránsito y de viaje simbólico; la preparación del cadáver y la asimilación de la muerte al nacimiento.

En la mitología griega, el barquero Caronte se encargaba de acompañar al espíritu del difunto hasta la otra orilla de la laguna Estigia cobrando el peaje en forma de óbolo. En diferentes culturas se provee al cadáver de una moneda que se coloca en la boca o en la mano con la que se pretende simbólicamente cubrir las necesidades del viaje. En la liturgia católica el viático, termino latino atribuido al avituallamiento del guerrero que se dirige al campo de batalla, se traduce como moneda de cambio para el viaje del alma. Los objetos personales que acompañaban a las momias egipcias o bien las pertenencias del jefe vikingo (esclavos, caballos, joyas etc.) se colocaban junto al cadáver introducido en su propio barco-sarcófago. Pretendían asegurar una travesía y una acogida favorables hacia otra forma de existencia.

Desde hace algún tiempo este tema aparece de una forma peculiar en las experiencias que narran personas que han sufrido un fuerte traumatismo que les ha llevado momentáneamente a situaciones de parada cardio-respiratoria. Las narrativas de *Near Death Experiences* se nutren de imágenes en las que aparecen ideas de marcha, abandono de la vida anterior (visión meteórica del pasado), despedida y separación (*extracorporeidad* o el alma tratando de separarse del cuerpo yacente sobre la camilla), hacia un más allá luminoso y gratificante.¹¹

El ritual, como veremos, constituirá en muchos de estos casos una forma muy particular de marcar ese tiempo del tránsito. Habrá un principio, un mientras o un durante y un fin marcados por umbrales que situarán las transiciones (Baudry, 1995).

La preparación y disposición ceremonial del cadáver es otro de los universales reflejados en las prácticas en torno a la muerte. La limpieza y perfumado del cadáver, el vestido o la mortaja y a veces el calzado tienen por objetivo la preparación para la partida, la purificación y el enmascaramiento del proceso post-mortem paliando a su vez el elemento contaminante de la muerte. Arnold Van Gennep (1986, p. 169) considera que estos preparativos a los que él denomina ritos tienen por objeto suministrar al cadáver todo lo necesario para el viaje y son al mismo tiempo procedimientos profilácticos *animistas* (facilitan la partida del espíritu)¹² y *contagionistas* (preservan al superviviente de la impureza de la muerte: luto, baños, etc.).

En la mayor parte de culturas, los actores de la ceremonia, son escrupulosamente escogidos para esa función de entre los miembros de la familia. Algunas veces son especialistas. En nuestra cultura tradicional las comadronas solían ocuparse también de amortajar cadáveres. Las que ayudaban a traer niños al mundo, se encargaban de preparar para su partida de él a los cadáveres. Los embalsamadores, los empleados de las pompas fúnebres o de los cementerios se perciben en nuestra sociedad como individuos estigmatizados y a su vez contaminantes por su continuo contacto con la muerte.¹³

11. Sobre la *near death experience* ver los clásicos textos de Moody (1977).

12. Era tradicional en nuestra cultura abrir las ventanas de la casa tras un fallecimiento a fin de permitir la salida del alma, así como cubrir los espejos con paños para evitar su reflejo.

13. De la práctica etnográfica se extraen numerosos relatos sobre las particularidades conductuales de quienes trabajan junto a los cadáveres. Los informantes abundan en aspectos como el alcoholismo, la falta absoluta de higiene e incluso el posible trastorno psiquiátrico.

La estética funeraria, *la toilette du cadavre*, permite la desdramatización de una situación que nos produce angustia. Contribuye a su vez a potenciar la idea de cambio hacia un nuevo estatus como ocurre en otros ritos destinados a sacralizar otros tránsitos del ciclo vital. De la misma manera que la novia se vestía de blanco para simbolizar la virginidad -pureza- necesaria para acceder a su nuevo estado con el matrimonio, en el rito funerario se acondiciona al difunto para la marcha definitiva.

La asimilación de la muerte con el nacimiento es una idea que se encuentra en la mayoría de las mitologías. Morir es dejar este mundo para renacer en otro o bajo otras formas. Los muertos inhumados en la Tierra Madre a la que se confieren atributos femeninos como la fecundidad, se regenerarán y renacerán en el mundo de los ancestros. La disposición de los cadáveres en posición fetal o el sarcófago como crisálida nos remiten a la idea de la muerte como renacimiento (Thomas, 1980, pp. 63-64).

La configuración del ritual funerario

Arnold Van Gennep (1981) fue el primero en incorporar al lenguaje de la antropología social el término *rito de paso* estableciendo el marco interpretativo del funcionamiento del conjunto de ceremonias que acompañan al individuo a lo largo de su vida: el nacimiento, la entrada en la vida adulta, el matrimonio o la muerte. Los ritos de paso tienen por objetivo sacralizar los cambios de estatus que se producen a lo largo de su tránsito por la vida aunque también comprenden elementos orientados a garantizar el éxito en esos tránsitos: la seguridad y la salud en el nacimiento, la fertilidad en el matrimonio y la incorporación al mundo de los ancestros con la muerte.

En nuestra cultura, podríamos traducir esa interpretación partiendo del concepto de *pérdida*. Siendo así el nacimiento representaría la pérdida del lazo madre-hijo, la pérdida de la infancia se sacralizaría con la iniciación en la pubertad y la muerte representaría la pérdida del aliento, del cuerpo. En cualquier caso si bien la primera representa la preparación para el futuro y la segunda la separación traumática del pasado, ambas sustentan la idea de tránsito, de paso de umbrales que se traducen en actos que simbolizan el traspaso, el cambio y la temporalidad del proceso.

Van Gennep (1981, p. 13) consideró que dada la importancia de esos tránsitos era legítimo distinguirlos con una categoría especial que permitiera descomponerlos en fases: la *separación*, el *margen* y la *agregación*. Estas tres categorías secundarias no estarían desarrolladas por igual en una población ni en un mismo conjunto ceremonial. Así, la idea de separación podría presidir el ritual funerario, la agregación el matrimonio y el margen definir el ceremonial de iniciación en el que el niño -en las sociedades primitivas- es separado temporalmente del grupo para iniciarse como hombre.

Las tres fases pueden a su vez ser aplicables al conjunto de actividades rituales que se desencadenan ante la muerte. La fase de separación sería la certifi-

cación del deceso y el anuncio público del óbito; el periodo transitorio de preparación del cadáver para su evacuación significaría el margen; y éste abriría el paso a la fase de agregación que correspondería al entierro.

Si bien los ceremoniales más complejos se llevan a cabo en la fase de *agregación*, cuando el cadáver se separa oficialmente de su red social, la fase más rica simbólicamente es la de *margen* porque incorpora el concepto de *liminalidad*, desarrollado por Víctor Turner (1973). Los seres en transición, dice Turner, se encuentran «al margen del margen» (*betwixt and between*) flotando sin relación a los puntos fijos reconocidos del espacio-tiempo de la clasificación estructural. Eso supone que se encuentran en una posición intermedia, en una fase de intemporalidad social cuya duración varía para cada cultura. Esa secuencia va ligada a ideas de contaminación y tabú que se reflejan en las conductas de evitación en relación al cadáver, al lugar donde se encuentra y a los objetos que le pertenecieron. Es una etapa de suspensión temporal¹⁴ que finaliza con la ceremonia de la evacuación.

Hasta aquí ha quedado reflejado todo aquello que se establece en torno al cadáver, pero quedan los supervivientes. El *duelo* representaría a su vez un estado de *margen* para los que sobreviven que se separan del grupo temporalmente como contrapartida al periodo de *margen* del difunto (Van Gennep, 1981, p. 210). Su latencia durará tanto como marquen las pautas culturales de luto, o bajo otra lectura, mientras dure el trabajo de duelo. La temporalidad de ambos planteamientos coincide. A su vez la pérdida, el aislamiento y la exhibición del dolor a través de la imagen (color negro del luto en nuestra sociedad) tienen duraciones equivalentes a las pautadas culturalmente según sea la proximidad de parentesco con el difunto.

La función del rito funerario

Hemos visto que el rito tiene una estructura temporal que se desarrolla siguiendo unas etapas que vienen determinadas por acciones concretas. Pero el rito requiere también un espacio escénico —la sala de vela, la iglesia, el cementerio para nuestra sociedad—, y unos actores que le den sentido a través del proceso interactivo. El movimiento de los actores en el espacio escénico y su discurso estará organizado según un lenguaje —unidad simbólica—, pautado culturalmente que sigue unas reglas fijadas por la tradición y que permite la expresión de unos sentimientos. El ritual funerario debe tener por función la socialización de la *pérdida*, hacerla pública y participativa a la comunidad que abandona el difunto. Representará la ruptura mediante actos de homenaje al difunto que sacralicen la despedida.

Como representación dramática, deberá contar con elementos que permitan mostrar el dolor a través de los símbolos del luto favoreciendo la *catarsis*, la expresión emocional del sentimiento de pérdida. En última instancia, el ritual

14. Antiguamente en las casas se detenía la marcha de los relojes mientras el difunto estuviera de cuerpo presente.

debería prevenir y curar: aliviar la sensación de culpabilidad de los que sobreviven, reconfortar y también revitalizar (Thomas 1985, p. 120). Finalmente, mostrará la integración simbólica del difunto al mundo de los que ya se fueron con la inhumación en la tumba familiar. El rito funciona por tanto como un seguro para dirigir y controlar lo aleatorio de nuestra existencia. A su vez apacigua la angustia ante la incertidumbre del cambio que se nos antoja como amenaza.

La función actual del ritual

La actividad ritual en su sentido estricto debe tener por objetivo reproducir escrupulosamente actos codificados e inmutables a través de las palabras, los gestos y las acciones. En nuestra sociedad el procedimiento ha ido perdiendo su eficacia aunque, en términos generales, se sigue manteniendo inamovible su estructura.

En las sociedades tradicionales, el individuo no es nada fuera del grupo social que lo estructura y se encarga de él. La muerte no es percibida como un mal supremo ni como el escándalo por excelencia puesto que se reduce a una pérdida fragmentada y provisional. Para paliar su impacto, que no es más que un accidente de trámite para el grupo, los ritos de gran complejidad expresan la solidaridad entre los vivos y los difuntos porque regulan el luto —las señales de dolor—, y aseguran el estatus del difunto para que una vez integrado en el mundo de los ancestros participe de la continuidad del grupo.

Nuestra cultura, mucho más individualista, exagera la ruptura porque el cadáver se muestra como signo perentorio de la aniquilación de la persona (Thomas, 1985, p. 44) y nos conduce a desembarazarnos de aquél otorgando su gestión absoluta a las instituciones, quedando la ritualización —el protocolo técnico—, en manos ajenas.

Hoy nos sentimos incómodos, encorsetados y fuera de lugar cuando nos despedimos de un ser querido. En el tanatorio expresamos al allegado nuestras condolencias con las frases de rigor y con nuestra presencia silenciosa en la iglesia alzamos la mirada del último adiós al difunto. El rito ha dejado de pertenecernos perdiendo con ello su significación. Por un lado se ha profesionalizado porque las empresas funerarias se han apropiado de la gestión de las secuencias ceremoniales de todo el proceso; por otro, la tradición católica mantiene rígidamente la reproducción secuencial de los actos dejando un margen reducido a la actuación no prescrita. Ambos elementos, uno de carácter organizativo-jurídico y otro ideológico, se han impuesto más allá de las convicciones personales y aun colectivas favoreciendo el anquilosamiento del procedimiento. Sin embargo, aun siendo reconocida por diferentes capas de nuestra sociedad la inoperancia del proceso a duras penas surgen movimientos e incluso actos ceremoniales espontáneos que permitan modificar la costumbre fijada.

Si bien los procedimientos de evacuación han ido modificándose pues el aumento de la incineración, sin ganar la contrapartida a la inhumación, ha sido notable en la última década, el cambio no ha influido en modo alguno en la secuen-

cia del rito que no varía más que en su final respondiendo por un lado a los deseos del difunto en vida y por otro a la modificación del culto *post-mortem* que con la incineración puede prescindir de la ubicación topográfica en el cementerio.

La movilización social en favor del cambio es casi inexistente porque obedece a una cultura que rechaza la muerte de la esfera social. Nuestra sociedad sigue negando la muerte excluyéndola del discurso y minimizando su presencia entre los vivos.

El *morir* es, a su vez, un proceso descontextualizado del orden social que ha quedado excluido del ámbito doméstico para convertirse, en la mayor parte de los casos, en un fenómeno altamente medicalizado y condenado al ámbito hospitalario.

La muerte aun siendo un proceso natural se presenta como una agresión. En cierto sentido, no hay muerte, sólo existe el moribundo y el cadáver, y por extensión, sólo existe lo que mata o es destruido. Nadie «muere», algo o alguien ha matado: el cáncer, el HIV, la velocidad y el alcohol o el corazón. El que ha muerto no abandona el grupo social porque la naturaleza lo haya así previsto, se trata tan sólo de un error que podría subsanarse, entendiéndose como un problema técnico.

Aun cuando la muerte y los muertos surgen constantemente en las imágenes cinematográficas y televisivas con toda su crudeza y horror, son imágenes mediatizadas por la pantalla, lejanas, ajenas y que pueden ser excluidas a través de un simple gesto. El soporte del mensaje y la bidimensionalidad del plano actúan como profilácticos y sus movimientos marcados en un tiempo mínimo facilitan el olvido e impiden el desencadenamiento de la emoción banalizando el proceso. La imagen dificulta la transposición a la realidad si no existe experiencia sobre ella. Así, aun siendo morbosa e indigna la filmación del morir y la muerte ajena como máxima usurpación de la intimidad, el impacto que produce no se traduce casi nunca en respuestas contrastadas de rechazo emocional.¹⁵

La muerte en directo es la que horroriza y es la que se sigue escamoteando. La muerte lenta y consuntiva ni se menciona y aquel que se abandona a su suerte como recurso ante el sufrimiento es tildado de vencido porque pone en tela de juicio el valor supremo y anuncia al que sobrevive la aniquilación del cuerpo. Pocos se acercan a un moribundo que anuncia la muerte en su rostro. El aislamiento y el distanciamiento se extiende hasta sus allegados que sólo recuperarán momentáneamente la solidaridad de los otros durante el escaso tiempo del rito. Los gestos ceremoniales que simbolizan el afecto se evitan, el dolor contenido y la serenidad se convierten en fórmulas inamovibles de buen gusto porque evitan a los demás la contemplación del drama. Nadie tocó al moribundo, menos aún al cadáver y el ataúd se torna escudo protector para finalmente ocultar bajo la lápida vertical la situación horizontal del traspaso.

La violación puntual pública del protocolo ritual a través de gestos de dolor como el abrazo prolongado, el llanto sonoro e incontrolado, la caricia o el abrazo al ataúd y el discurso inesperado del allegado en el curso del acto religioso que interrumpen la secuencia prevista, se perciben a menudo como mues-

15. La filmación en directo de la agonía de la niña Omayra Sánchez, víctima de la erupción del volcán Nevado del Ruiz de Colombia hace ya una década, fue reproducida en numerosas ocasiones sin por ello producir un excesivo rechazo entre el público aun cuando ejemplificó, a nuestro parecer, la faceta más perversa del ejercicio del periodismo amarillo.

tras de conductas irracionales derivadas del estado de alteración emocional, pocas veces como mecanismos favorecedores de la catarsis.

El luto es considerado hoy en el proceso de negación de la muerte como una costumbre obsoleta, arraigada sólo en el medio tradicional. No se entiende como una expresión externa del dolor ni tampoco como un hábito ceremonial para sacralizar la despedida. Vestirse adecuadamente para un funeral, con ropas oscuras, joyas, gafas de sol y las damas con sombrero, puede entenderse como una transgresión de las fórmulas. Puede tal vez interpretarse como un fenómeno demasiado innovador que no persigue más que el exhibicionismo o el mimetismo con costumbres ajenas, como las anglosajonas.

Sosteniendo este diseño estandarizado de funerales expeditivos y burocratizados, la liturgia católica trata de mantener, en un medio cultural ya extremadamente secularizado, una simbología religiosa que aunque rica en contenidos se transmite, de forma rutinaria, a un público que lejos de comulgar con el discurso, se limita a seguirlo como algo que le es ajeno. Con ello se empobrece aún más el ritual. Los sacerdotes, ante una parroquia circunstancial, reproducen una y otra vez las palabras alejando del rito a familiares y amigos que no logran encontrar en aquellas más que vagas referencias al difunto. Todo esto llega al extremo de lo grotesco cuando el sacerdote pronuncia erróneamente su nombre de pila tal como figura en su carnet de identidad, y no como era reconocido por los suyos.

Condolencias de trámite con el cadáver en la calle acompañado con aire de urgencia por los empleados de las pompas fúnebres, traslado discreto a través de la red urbana hasta el cementerio donde un reducido grupo —«entierro en la intimidad»—, contemplará la simbólica conversión del cadáver en lápida, en el oscuro y reducido enclave del nicho. No habrá vuelta a la tierra-madre ni comunión con los antepasados aun cuando en un esfuerzo de perpetuación de los símbolos se inscriba a posteriori en la lápida el rótulo: «Familia...». Nadie podrá arrojar su puñado de tierra ni depositar las flores en su interior para fundir su olor con la muerte porque únicamente los pobres de solemnidad o los muy ricos que acceden a jardines para el recuerdo pueden hoy ser literalmente enterrados, depositados bajo el humus.

La desacralización, la profesionalización y la reglamentación estricta de policía sanitaria mortuoria no han hecho más que favorecer la política del olvido que resta eficacia funcional al rito. La consecuencia inmediata es que los actos dejan de ser una manifestación pública de la despedida y una lenta digestión compartida del dolor por la pérdida para convertirse en un acto de trámite —«hoy vamos de entierro»—, donde el doliente no despidе al ser querido sino que se somete, aunque le pese, a un procedimiento ahora únicamente consuetudinario quedando el dolor reservado a la intimidad.

El resultado, de afectación individual pero de repercusión colectiva, es la dificultad del desarrollo del trabajo de duelo. Vivir el duelo, como abogan las asociaciones de ayuda a los deudos que proliferan por Europa, se convierte en una actividad rechazada de la esfera colectiva.

Toda nuestra existencia, desde el nacimiento hasta la muerte, nos confronta con momentos de transición, de separación, de renuncia que nos enseñarán a vivir el duelo (Pillot, 1995, p. 17). El pre-duelo, como indica Pillot, prepara

para la muerte tanto al moribundo como a quien le va a sobrevivir que poco a poco va distanciándose del enfermo. Sin embargo cuando llega la ruptura definitiva se inicia el verdadero trabajo de duelo que supone el reconocimiento de la pérdida, sufrirla y asumir que la vida habrá cambiado.

La negación, presente al inicio del proceso, es más frecuente todavía en el caso de las muertes súbitas, por esa razón los rituales tienen por función mostrar con claridad la realidad de la muerte (Pillot, 1995, p. 25). Difícilmente un trabajo de duelo finaliza antes de del primer aniversario. Al principio se cuentan las semanas, luego los meses y menos los años. Pero nuestra sociedad inmersa en una lucha por vivir rápido y olvidar acepta mal el lento proceso afanándose en evitar hablar de la muerte con quien ha perdido a un ser querido cuando lo único que el deudo desea es hacer eso, precisamente. Los sentimientos tristes molestan y los deudos sienten que si no logran aparentar la readaptación al ritmo de vida habitual, los demás van a abandonarlos porque pasados dos o tres meses «il est décent dans notre société de pouvoir à nouveau vivre normalment comme tout le monde» (Pillot, 1995, p. 22).

El trabajo de duelo es un proceso normal que sigue su curso, sin embargo nuestra sociedad suele considerarlo como un proceso patológico si quien lo padece expresa con frecuencia su aflicción e inmediatamente se le aconseja que consulte al psiquiatra. Porque la expresión de las trazas de culpabilidad e incluso la contención de los accesos de cólera en relación a quienes no supieron evitar la muerte son inexpresables fuera de un medio terapéutico. Así la prohibición de la palabra, la falta de rituales de elaboración social y el aislamiento reducen los contextos de expresión dentro del tejido social. El resultado de tal situación ha creado la necesidad -como antropólogo diría la respuesta cultural- de los grupos de ayuda como foros donde se atiende y se escucha todo lo que ha sido prohibido, rechazado y excluido del discurso cultural evitando allí, donde existen, la medicalización del proceso.¹⁶

Con procedimientos como el descrito se ofrecen alternativas a la integración individual de las pérdidas. Sin embargo, no son las únicas intervenciones que se están llevando a cabo para vehicular la muerte. En algunos medios y en círculos concretos muy secularizados se abren nuevas perspectivas de abordaje que tienden a reintegrar la muerte a su dimensión social a través del desarrollo de actos ceremoniales. El ejemplo que sigue, desde un punto de vista etnológico, no es en sentido estricto un nuevo ritual. Carece de los elementos que lo definirían como tal pero hay que tenerlo en cuenta como precedente ceremonial para futuros desarrollos.

Entre los grupos de ayuda mutua y asociaciones civiles relacionadas con la problemática del SIDA se llevan a cabo ceremonias como el «die-in» o el despliegue de *patchworks* como fórmulas alternativas a la negación de la muerte y al olvido. El *die-in* es una manifestación pública y multitudinaria que

16. Los grupos de ayuda mutua, muchos de ellos nacidos en los Estados Unidos siguiendo la tradición de Alcohólicos Anónimos, se han ido extendiendo también por Europa. En Francia funcionan algunos que ofrecen sostén a quienes han sufrido una pérdida como por ejemplo *Jusqu'à la mort accompagner la vie* (JALMALV); *Association Vivre son Deuil*, Paris; *Association Naître et Vivre* que se ocupa de padres que han perdido a sus hijos tras una muerte súbita o *Sida Info Service* un número telefónico gratuito que también responde a cuestiones relacionadas con el duelo.

consiste básicamente en estirarse en el suelo, simulando la muerte, para manifestar el rechazo a la ocultación. El *patchwork* supone el despliegue público de grandes paneles de tela donde se inscribe o se borda el nombre e incluso la imagen de quien ha muerto a causa del sida con la intención de identificar al muerto en su singularidad y que perpetúan su memoria en la comunidad de acogida.¹⁷ El despliegue de paneles va acompañado de una serie de gestos ceremoniales: nombrar al difunto, encender velas, sentarse muy juntos en círculo con las manos cogidas e incluso una comida común después de la celebración. Se trataría, según Cuisenier (1998, p. 17), de expresiones ceremoniales donde todavía no se incluye la narrativa como elemento estructural del rito. El *Quilt* para Michèle Fellous (1998, p. 81) tiene una doble dimensión singular y militante: «Chaque panneau, chaque nom énoncé lors du déploiement signifie l'unicité de chaque disparu. Mais l'assemblage des patchworks, leur abandon à l'association qui va les recueillir, les assembler et les utiliser pour porter à l'attention du monde entier l'énormité de la catastrophe, renvoie à la dimension sociale inhérente au décès de chaque individu mort au sida». Para Colardelle (1998, p. 23) «constituent une forme contemporaine de deuil de substitution, une réintégration explicite et consciente des exclus» que nace en el seno de una pandemia como rito paralelo de apropiación simbólica de la memoria del amigo enfermo de cuyo cuerpo sólo se ha ocupado la familia de origen en última instancia (Le Breton, 1998, p. 40). Así caminar juntos, encender velas nombrando al difunto, escribir un mensaje en un globo y evocar el recuerdo permiten conjurar el olvido.

La aparición de grupos de ayuda en el trabajo de duelo, el *patchwork*, las instalaciones activas realizadas en Alemania por el artista plástico Tom Fecht en memoria de las víctimas del SIDA (Abriol, 1998, p. 127),¹⁸ pero también el despliegue de las técnicas de acompañamiento para los moribundos y la proliferación lenta pero eficaz de los cuidados paliativos en el medio hospitalario, constituyen hoy las bases para la renovación de la mirada sobre la muerte.

Junto a esas actitudes novedosas, aún muy puntuales, que giran en torno al pre-duelo y al duelo como elementos perturbadores del morir y la muerte del otro, surgen a su vez intentos de renovación del ceremonial de evacuación como consecuencia del incremento de la opción incineradora frente a la inhumadora.

Si bien la incineración se propaga paulatinamente por toda la Europa tradicionalmente inhumadora, esta forma de evacuación carece todavía hoy de ritual específico alguno. La mayor parte de los cadáveres que van a ser incinerados siguen el curso habitual que se practica con los que van a ser inhumados: tanatorio, acto religioso, condolencias, etc. Sin embargo, la despedida del cadáver frente a las puertas del crematorio se conduce de manera expeditiva y dolo-

17. La idea del *Quilt* o el *Names Project* se formalizó en San Francisco en 1987 con el despliegue de los primeros 40 paneles cosidos con los nombres de las víctimas de sida suspendidos del balcón del ayuntamiento de la ciudad durante la jornada del desfile anual gay-lesbiana. Hoy los *Quilts* se despliegan en los lugares públicos de todo el mundo pero tiene especial significación el despliegue anual que tiene lugar frente a la Casa Blanca cada noviembre.

18. Se trata de un memorial público no abusivo al pasado como los monumentos erigidos en recuerdo de las víctimas de guerra, sino que es un testimonio «de l'histoire en construction au présent et de celle qui se préfigure pour le futur [...] Il s'adresse aux vivants afin de les inviter à faire le deuil des êtres chers [...] mais en même temps continuer la lutte, soutenir la lutte» (Abriol, 1998, p. 128).

rosa por parte de quienes asisten al último adiós: apenas unos minutos de silencio, algún gesto y tal vez alguna palabra improvisada interrumpida por la presencia del empleado que se apresura por rescatar el cadáver para conducirlo al horno. Horas de espera y recuperación de las cenizas en la urna.

Las respuestas van surgiendo. En Francia, la *Société de Thanatologie* trabaja en favor de una nueva ritualización de la muerte en relación con la incineración; algunos grupos hacen propuestas para los duelos perinatales (Hanus, 1998, p. 35); y el clero y aún más los laicos católicos que trabajan en el medio hospitalario o en parroquias rurales hacen frente a las nuevas situaciones. La creciente secularización, la presencia de personas de otros cultos o de agnósticos en los funerales que dificultan el desarrollo de las celebraciones del ritual católico de las exequias, han creado la necesidad de establecer fórmulas adaptables a las nuevas circunstancias que previamente serán pactadas con los deudos. Biot (1998, p. 51) cita la existencia de un grupo de cristianos de Lyon —*L'Autre Rive*— que se ocupa de las celebraciones en los centros funerarios de la metrópoli donde se desarrollan los actos fúnebres en salas omniculto. La música, las lecturas de textos sagrados o literarios y la decoración de la sala presiden la celebración de la despedida acomodándose a los gustos y los deseos del difunto, de sus familiares y amigos.

De esta forma, los recursos en favor de una muerte digna, los efectos de las nuevas pandemias, el aumento de la incineración y la necesidad de integrar en el trabajo de duelo la memoria viva del difunto se traducen como respuestas culturales aún en expansión contra la disgregación y la individualización del sufrimiento en favor de la reintegración social de la muerte.

REFERENCIAS

- Abriol, S. (1998). Art et mémoire: des mémoriaux pour les victimes du SIDA. *Ethnologie Française*, 28 (1), 127-134.
- Allué, M. (1983). La muerte en las ciencias sociales, una bibliografía. *Arxiu d'Emografia de Catalunya*, 2, 199-235.
- Ariès, P. (1975). *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*. Paris: Du Seuil.
- Ariès, P. (1977). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Baudry, P. (1995). Ritualisation, dé-ritualisation. Nouvelles recherches de rituels. *Thanatologie*, 103-104, 6-16.
- Biot, Ch. (1998). Les transformations du rituel catholique. *Ethnologie Française*, 28 (1), 50-55.
- Breton, D. le (1998). La contamination du sens. *Ethnologie Française*, 28 (1), 37-41.
- Colardelle, M. (1998). La mémoire des exclus. Réflexions archéologiques et historiques sur la maladie et la mort épidémiques. *Ethnologie Française*, 28 (1), 20-25.
- Cuisenier, J. (1998). Cérémoniel ou rituel? *Ethnologie Française*, 28 (1), 10-17.
- Dansel, M. (1976). *Au Père-Lachaise*. Paris: Fayard.
- Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.
- Fellous, M. (1998). Le *Quilt*: un mémorial vivant pour les morts du SIDA. *Ethnologie Française*, 28 (1), 80-86.
- Gennep, A. Van (1981). *Les rites de passage*. Paris: Picard (trad. cast.: *Los ritos de paso* [1986]). Madrid: Taurus.)
- Hanus, M. (1998). SIDA et travail de deuil. *Ethnologie Française*, 28 (1), 31-35.
- Harris, M. (1978). *Caníbales y Reyes. Los orígenes de las culturas*. Barcelona: Argos Vergara.
- Hertz, R. (1970). *Sociologie religieuse et folklore*. Paris: PUF.
- Huntington, R. & Metcalf, P. (1979). *Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- Moody, R. (1977). *La vie après la vie. Enquête a propos d'un phénomène: la survie de la conscience après la mort du corps*. Paris: Robert Laffont.
- Pérez Gálvez, J. F. (1997). *El sistema funerario en el Derecho Español*. Pamplona: Aranzadi Editorial.
- Pillot, J. (1995). Le travail de deuil. *Thanatologie*, 103-104, 17-39
- Ragon, M. (1981). *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*. Paris: Albin Michel.
- Thomas, L. V. (1980). *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.
- Thomas, L. V. (1980a). *Le cadavre*. Bruxelles. Complexe
- Thomas, L. V. (1985). *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. Paris: Fayard.
- Thomas, L. V. (1991). *La muerte, una lectura cultural*. Barcelona: Paidós.
- Turner, V. W. (1973). *Simbolismo y ritual*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tylor, E. B. (1981). *Cultura primitiva. 2/ La religion en la cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.
- Urbain, J. D. (1978). *La société de conservation. Étude semiologique des cimetières d'Occident*. Paris: Payot.
- Urbain, J. D. (1998). Mort traquée, mort tracée. Culte des morts, crémation, sida. *Ethnologie Française*, 28 (1), 43-49.
- Vovelle, M. (1983). *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard.
- Ziegler, J. (1976). *Los vivos y la muerte*. México: Siglo Veintiuno.