



El duelo y el luto. Etnología y psicología de los idearios de la muerte

Autor:

Cordeu, Edgardo J.

Revista

Runa: archivo para las ciencias del hombre

1994, 21(1), 131-155.



Artículo



**EL DUELO Y EL LUTO.
ETNOLOGIA Y PSICOLOGIA
DE LOS IDEARIOS DE LA MUERTE**

*Edgardo J. Cordeu**

*Emma S. Illia***

*Blanca Montevechio****

RESUMEN

Teniendo en cuenta el doble campo de experiencias personales y colectivas asociado universalmente a los difuntos (el de los sentimientos personales de pérdida y, el de las concepciones culturales acerca la actividad e intenciones de éstos hacia los vivientes), se reivindica la validez teórica de la discriminación "EX VIVIENTE-experiencias de pérdida-DUELO"/"MUERTO-concepción del muerto-LUTO" para el análisis de diversos tipos de idearios fúnebres. De esta forma, a partir de los continuum ideales ligados respectivamente al EX-VIVIENTE (represión/elaboración de la pérdida) y al MUERTO (mínima actividad/máxima actividad) se examina la familia de modelos resultante de las permutaciones entre los términos mencionados y se analiza la posible validez transcultural de los resultados obtenidos anteriormente por Philippe Aries. Por último, después de justificar la pertinencia respecto al luto de los mecanismos y simbolismos de incorporación/expulsión sugeridos originariamente por Abraham para el duelo, se destaca el rol de los mismos en el diseño estructural de la familia de modelos establecida previamente.

* Investigador principal, Sección Etnología y Etnografía, I.C.A. / CONICET.

** Coordinadora del PID-BID Leg 031/91.

*** Didacta (Asociación Psicoanalítica Argentina).

“!Oh muerte irrespetuosa, escándalo absoluto”.

(Graffiti inscripto en un muro de Tarija-Bolivia)

INTRODUCCION

Tal como ocurre con los hechos culturales en general, las concepciones y prácticas referentes a la muerte, los muertos o la etiqueta fúnebre evidencian un abigarramiento tal que, a primera vista, parecerían resistir empecinadamente todo intento de reintegración sistemática que suponga trascender la mera tipología. Desde un punto de vista fáctico piénsese, si no, en la variedad de los idearios sobre el destino posterior del difunto, en las innumerables modalidades de tratamiento del cadáver, en la diversidad de creencias acerca de los nexos entre los vivos y los muertos o, en la gama multiforme de rituales funerarios registrados por la Etnografía.

Para peor, esta complejidad fenoménica de la muerte se da la mano con la anarquía, y aún, la oscuridad conceptual con que se enfocan los hechos correspondientes. Por ejemplo, el término “duelo”, de uso habitual en el Psicoanálisis ¹ y otras ciencias humanas, fue utilizado con una extensión tal, que ha llevado a confundir fenómenos distintos y amenaza así la posibilidad misma de una reflexión teórica metódicamente válida. Es verdad que la raíz de este mal debe remitirse a las acepciones cotidianas del vocablo. Duelo (del latín tardío *dolus*: dolor), además de expresar las ideas de fatiga o agobio se refiere indistintamente, en efecto, a los procesos del psiquismo personal desencadenados por la pérdida de un ser querido, a las demostraciones exteriores que los manifiestan, a las reuniones de allegados y amigos que acompañan al cadáver desde la agonía y el deceso hasta las ceremonias posteriores al entierro, a la etiqueta ritualizada que deben cumplir y, al lapso cubierto por los efectos psíquicos y sociales de una muerte. En la medida en que esta multiplicidad de denotaciones no corresponde a una clase de fenómenos unívoca es obvia, pues, la falacia resultante de la amplitud connotativa atribuida al vocablo en cuestión. Qué ocurre (valga la ficción, que a menudo deja de serlo) cuando bajo el marbete de “duelo” se engloba la totalidad de manifestaciones de una conducta fúnebre? Casi al azar, tomemos así dos párrafos del Pedro Páramo de Juan Rulfo -que al margen de su valor literario es una enciclopedia poética de la gama de experiencias fúnebres que se dan en ciertas capas tradicionales de la sociedad mexicana-. Por ejemplo:

“Yo imaginaba ver aquellos a través de los recuerdos de mi madre; de su nostalgia, entre retazos de suspiros. Siempre vivió ella suspirando por Comala, por el retorno; pero jamás volvió. Ahora yo vengo en su lugar. Traigo los ojos con que ella miró estas cosas, porque me dio sus ojos para ver (pp. 10)”.

Y, además:

“Me acordé de lo que me había dicho mi madre: ‘Allá me oirás mejor. Estaré más cerca de ti. Encontrarás más cercana la voz de mis recuerdos que la de mi muerte, si es que alguna vez la muerte ha tenido alguna voz’. Mi madre... la viva (pp. 12)”.

En el primero de los párrafos Rulfo parece referirse, o bien a una suerte de posesión del hijo por la difunta (que supondría una concepción implícita de la actividad y omnipresencia del muerto); o sino, a una identificación entre ambos realizada por el huérfano como una modalidad del duelo personal que analizaremos más tarde. En el segundo, en cambio, el autor pone en juego otra clase de concepción del muerto. Aunque también enfatiza su proximidad y familiaridad con el viviente, se destaca empero en este contexto cierta heterogeneidad entre sus circunstancias ontológicas respectivas. Cómo entender, entonces, la flagrante divergencia entre ambos puntos de vista? Como el resultado de una oscilancia inconciente del marco eidético del propio Rulfo, inadvertida por él a favor de la belleza de su escritura? O, más bien -ahora desde el prisma del intérprete-, como la consecuencia de una falsa lectura, hecha posible precisamente por la ilusión de similitud introducida por una idea excesivamente amplia del “duelo”?

Creemos, en verdad, que el autor habla de dos cosas diferentes; no es responsabilidad suya si se las confunde. Es decir, de la experiencia personal de la muerte de un ser amado, en el primer caso; y, en el otro, de un ideario colectivo que, aunque tenga en cuenta que la distancia que los separa al fin y al cabo no es mucha, no mezcla los vivos con los muertos.

LA DOBLE DIMENSION DEL MUERTO Y EL MODELO ANALITICO

En la oportunidad, desde el punto de vista aportado en cada caso por el Psicoanálisis y la Etnología, proponemos realizar un examen crítico de la compleja problemática de la muerte. Trataremos de diseñar un encuadre conceptual mínimo que contribuya a aclarar algunos de sus términos. A su vez, esto permitiría efectuar algunas comparaciones interculturales metódicamente mejor

fundadas; y además, la comprensión de la lógica interna de diversos idearios fúnebres y sus complejos rituales respectivos, que parecería regular al abanico de rasgos que los integran en términos de variables mutuamente vinculadas.

Ante todo conviene traer a colación una simple evidencia empírica. Esta es, la llamativa divergencia entre, por una parte, la gran generalidad de los sentimientos de pérdida -aunque ocurra también cierta regulación cultural, a veces muy importante, de la intensidad de sus exteriorizaciones- y, por la otra, el frondoso particularismo que caracteriza a las creencias sobre la ultratumba, la condición de los muertos o, la naturaleza e intensidad de sus disposiciones hacia los vivos. Así, la amplitud de la conciencia de pérdida no sólo sobrepasa la esfera de lo fúnebre sino que, posiblemente, es compartida por otras especies además del hombre. Así también, dicha experiencia no depende necesariamente de las creencias culturales sobre el destino, la dignidad o las actitudes de los muertos hacia los humanos. Tanto lloran a sus difuntos, en efecto, los cristianos persuadidos de la felicidad y la gloria que les aguardan en el Paraíso ultraterreno como los mataco de Chaco Argentino, creyentes fervientes en la naturaleza demoníaca adquirida por los muertos.

Es decir, que la divergencia entre ambas clases de hechos (una ceñidamente constante y otra marcadamente variable), indica desde ya la necesidad de desglosarlos y definirlos rigurosamente a partir de su común punto de arranque -el fallecido-; y además, de incorporar esos conceptos en todo modelo aplicable al estudio de las creencias y prácticas de esta especie.

Es evidente que, para los testigos, un fallecimiento es un acontecimiento que discurre al mismo tiempo por dos planos distintos: uno personal o íntimo y otro social. Aunque a menudo ambos planos tengan por actor a la misma persona, debe separarse cuidadosamente, pues, el plano de sus vivencias privadas de aquél que integran los símbolos y conductas públicas focalizadas en las concepciones colectivas de la muerte, el moribundo y el muerto que primen en la sociedad en cuestión². Dicho de otra manera, desde el punto de vista del doble campo psicológico y simbólico en el que está inscripto, todo MUERTO constituye una suerte de moneda de dos caras. En efecto, por una parte prosigue siendo un viviente; una especie de viviente atenuado objeto de la experiencia de la pérdida, pero al que poco a poco el proceso de elaboración va disolviendo. Por la otra es sencillamente eso: un muerto; alguien que ha trasmutado su régimen ontológico, asumido otro género de existencia y pasado a desempeñar otra clase de roles respecto a los vivos y que posee, por lo tanto, un significado cultural diferente al de éstos.

Estas circunstancias suponen, entonces, que el análisis de los actores fúnebres debe evitar la confusión entre sus sentimientos y comportamientos que obedecen a los requerimientos del primero de esos campos, de aquéllos que se regulan más bien por la lógica peculiar del segundo. Esto nos señala, pues, que aunque se privilegie eventualmente una u otra de esas perspectivas, hay que evitar la trampa tan frecuente de una reducción -aún por inadvertencia- de la Psicología a la Sociología o viceversa.

Por consiguiente, se entenderán de aquí en adelante bajo el rubro de “duelo” el conjunto de prácticas materiales, mentales y simbólicas referentes al ex-viviente, y que están sobre todo a cargo de los allegados supervivientes; y, de “luto”, las que tienen por objeto al muerto. Respecto a la bondad de esta designación, cabe aclarar que es la única que se nos ocurre en castellano. Aunque el significado del vocablo “luto” se superpone en parte con el del término “duelo”, su acepción más usual, en concordancia con la argumentación desarrollada aquí se refiere, más que nada, a las manifestaciones externas y los rituales de la muerte.

Es decir, que desde el punto de vista de la persona que lo experimenta, el duelo es un proceso psicológico expresado a la vez en tres áreas fenoménicas: mente, cuerpo y mundo externo. Por ejemplo, (1) ideas referidas al muerto, recuerdos, pensamientos; (2) abatimiento físico, anorexia, inmovilidad; y, (3) visitas al cementerio, homenajes florales, muestras efusivas de afecto rendidas al retrato o a los objetos de fallecido, etc. Parece claro que los sentimientos se expresan preferentemente tanto en el área 1 como en el área 2. Este es precisamente el caso cuando se escuchan con cuidado los testimonios etnográficos. Estos, se verá, discriminan con bastante claridad entre los sentimientos personales de los deudos por la pérdida sufrida (duelo), sus comportamientos ritualizados a causa de la contaminación que puede afectarlos en ocasiones (luto), los cursos individuales de elaboración de la aflicción (duelo) y, los procedimientos rituales colectivos, que permiten la reintegración de los deudos en la comunidad de los vivientes (luto). Aunque sin duda estas cuatro perspectivas se realimentan y regulan entre sí, es convenientes no dejarlas nunca de lado a fin de no caer en la falacia arriba mencionada.

Sería legítimo, asimismo, inferir la hipótesis de que el conjunto de las conductas funerarias vigentes en una comunidad cultural -cuya fisonomía, y más aún, su contenido semántico específico, están siempre en función del rol posicional de sus actores-, podrían conformar un sistema articulado. En relación a sus funciones o finalidades respectivas, dichas conductas constituirían los

significantes simbólicos de uno u otro de los campos psicológicos y semánticos enunciados recién; el del ex-viviente y las prácticas del duelo y, el del muerto y los rituales del luto, respectivamente.

En algunas corrientes psicoanalíticas a partir de Freud, los procesos de duelo ocupan un lugar destacado, tanto en la teoría como en el ejercicio profesional. Se considera que, mediante los mecanismos de introyección e identificación, los mismos son fundantes del aparato psíquico. Desde el Psicoanálisis, nuestro interés estuvo dirigido a estudiar modalidades de duelo en diferentes culturas en relación a los procesos intra-psíquicos puestos en marcha a partir del cese de la vida de una persona allegada. El duelo y el luto -entendiendo por tal, principalmente, los rituales sociales relacionados con la muerte- constituyen fenómenos privilegiados en cuanto que permiten la puesta en contacto con conductas específicas de cada cultura centradas en el tránsito desde la vida -lo conocido, o sea, lo habitual- a la muerte -lo desconocido o, mejor dicho, la ruptura mayor que le ha sido dado concebir al hombre-.

La muerte determina entonces un punto de inflexión en que se hacen presentes diferentes concepciones; tanto de la vida como de la muerte, del pasaje entre una y otra, como así también de ese espacio de lo desconocido. El estímulo significado por la muerte obraría, de ese modo, como pantalla de proyección de los temores y deseos de cada cultura. Cabría preguntarse, inclusive, si es que los idearios de la muerte están relacionados con los mitos de los Orígenes; si es posible trazar un hilo conductor, que a partir de la memoria grupal y organizando el imaginario social, se proyectara hacia un futuro situado en el más-allá de la muerte física y que incluyera al muerto y al mundo de los muertos.

Los mitos de muchos pueblos parecerían confirmar, en efecto, que bastante a menudo los "paraísos de los muertos" reproducen las circunstancias de la existencia primordial anterior al cumplimiento del proceso cosmogónico (Cordeu 1983) Es de suponer, pues, que los procesos de duelo difieran marcadamente en la cultura occidental respecto de aquellas otras con diferente grado de discriminación y con una estructuración del Superyo sujeta a otras características.

Así, los particulares sentimientos de culpa que parecerían ser un patrimonio de la cultura judeo-cristiana, tiñen al duelo haciéndolo más dificultoso. Asimismo, el libre albedrío, que determina la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, facilita el camino de los autoreproches y sentimientos de culpa que caracterizan los duelos patológicos descritos por el Psicoanálisis. Interpretados como reproches dirigidos al objeto perdido e internalizado, expresarían también los reclamos del Superyo parental ante el Yo débil y falible³. Esto se observa principalmente en

aquellos casos carentes de un continente social que canalice el dolor y la aflicción individual ante la pérdida. Este es precisamente el caso, desarrollado más adelante en la llamada “muerte prohibida”.

De esto se desprende la importancia de los mecanismos sociales del luto en relación con la resolución de las crisis individuales del duelo. En la teoría psicoanalítica la culpa surgida en los procesos de duelo deriva de la ambivalencia y de los ataques fantaseados al objeto amado pero también odiado. A su vez, la muerte nos enfrenta con la suspensión total del diálogo con la persona fallecida y con los sentimientos de culpa derivados de la responsabilidad de que nuestro odio haya sido el causante de su destrucción. De allí deriva la culpa persecutoria: el objeto atacado y muerto se transforma en perseguidor. La muerte eventual del destinatario de ese complejo sistema de sentimientos puede desencadenar un cuadro melancólico o duelo patológico. En efecto, la pérdida irreparable hace aún más difícil el procesamiento del vínculo y su reemplazo por otro. En circunstancias favorables, el predominio del amor hacia el objeto produce la integración de los sentimientos en conflicto. De ese modo, se repara tanto el objeto perdido e introyectado en el self como aquellas partes del Yo vinculadas e identificadas con él. De lo contrario, si el odio es de tal magnitud que no puede ser controlado por el amor, persiste la culpa y los autoreproches son dirigidos al objeto perdido, internalizado y convertido en un perseguidor interno. Se trata de una identificación ambivalente. Los autoreproches se dirigen a ese objeto así internalizado. Desde el ideal del Yo y la instancia auto-observada se le dirigen reproches al objeto amado que nos ha defraudado.

En síntesis, acerca de los mecanismos del duelo puede decirse lo siguiente:

1. Durante el proceso de incorporación del objeto perdido en el Yo o el Superyo se produce un trabajo de discriminación de las cualidades del mismo, asimilándose unas y eliminándose otras.
2. El duelo origina una intensificación de las introyecciones e identificaciones con el objeto perdido. Hay retracción de las cargas de objeto que pasan a investir temporariamente al Yo, para dirigirse más tarde hacia otros objetos. Se decaectiza temporariamente el mundo externo y se produce un repliegue narcisístico del sujeto en situación de duelo.
3. Corolario de los mecanismos de introyección e identificación es la asimilación del objeto perdido al mundo interno.
4. Cuando el trabajo del duelo es logrado cabalmente, redundan en un enriquecimiento del Yo.
5. Cuando el vínculo previo es ambivalente, la culpa persistente dificulta la resolución del duelo y se genera un cuadro melancólico con marcado déficit en la autoestima, falta de interés en el mundo externo, autoreproches, sintomatología somática y sentimientos de culpa. El objeto perdido no se asimila en el Yo y persiste como un cuerpo extraño, como un objeto interno

con el que se mantiene un vínculo ambivalente. 6. Si no hubo una buena discriminación de las características del objeto perdido, y existió un predominio del vínculo narcisístico y la identificación primaria fusional con el objeto, no se produce una auténtica asimilación del mismo que se integre en el Yo. 7. La pérdida de un objeto no discriminado del si-mismo amenaza la integridad psíquica. Para evitarlo, el trabajo de duelo de la manera descripta no se llevaría a cabo, siendo reemplazado el objeto perdido por otro; éste éste pasaría a cumplir la misma función en cuanto al mantenimiento de la completud narcisística. Como señalamos antes, también aquí la existencia de un continente social adecuado resguarda al individuo de los desgarramientos que podría aparejar un duelo librado a si mismo, en tanto que la ausencia del interlocutor lo remite a un puro diálogo intrapsíquico.

Queremos señalar, que en el proceso de duelo descrito por Freud se enfatizan los mecanismos de introyección e identificación con el objeto perdido. Abraham (1921) señala en cambio que, tanto las amenazas de pérdida para los neuróticos obsesivos como la pérdida para los melancólicos, significan para sus respectivos inconcientes la expulsión del objeto en un sentido físico, el de las heces. La muerte o pérdida de una persona, o la de un objeto material, pueden ocasionar diarrea o constipación en función de la ambivalencia. Se niega o se afirma la pérdida por medio del lenguaje orgánico; mediante su léxico el inconciente vivencia la pérdida de un objeto como un proceso de expulsión excrementicia y, su introyección, como un proceso de incorporación. Así, los melancólicos hacen del objeto amado el blanco de ataques analsádicos y, correlativamente, experimentan impulsos de expelerlo en un sentido anal hasta destruirlo o matarlo. Por ende, el producto de ese asesinato (el cadáver) es identificado con el producto de la expulsión (los excrementos).

Analizaremos más adelante cómo cada uno de estos aspectos del proceso de duelo puede hacerse más visible en las modalidades de elaboración que muestran diferentes culturas.

Ahora bien, teniendo en cuenta los ámbitos respectivos del ex-viviente y el duelo y del muerto y el luto (en el que estaría inscripto el dominio específico de una Antropología de la Muerte), se está ahora en condiciones de explorar especulativamente los extremos lógicos en que podrían encuadrarse las posibilidades de ocurrencia fáctica de cada uno y, por consiguiente, de construir una matriz formal de las discontinuidades ideales que conforman ese espacio fenoménico⁴.

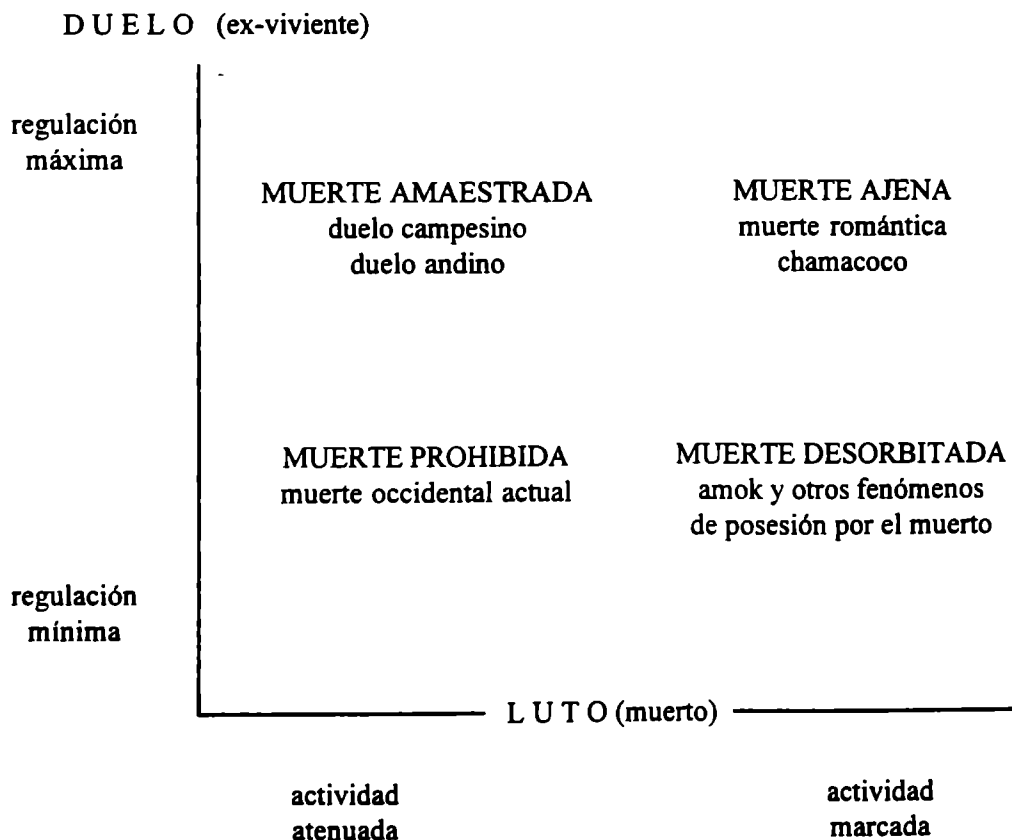
Si se atiende en primer lugar al eje del duelo, articulado por la tragedia de la pérdida, la rememoración de aquél que marcó nuestra vida y la necesidad de restablecer el equilibrio psíquico afectado por esa circunstancia, su ocurrencia parece universal; además, como se sugirió, puede que no sea tampoco un resorte exclusivo de la condición humana. Aún en el caso de aquellas muertes heroicas aprobadas por muchas sociedades y que reportan inmortalidad, gloria y honor, sus protagonistas no dejan por eso de ser sentidos y llorados⁵. Sin embargo, el duelo siempre también es objeto de regulaciones y, sobre todo, de semantizaciones culturales cuyo propósito consiste, posiblemente, en resguardar al deudo de los peligros de una experiencia que podría desembocar en su propia destrucción⁶.

Es decir, que sería factible sugerir una tipificación de las formas de duelo a la manera de un continuum de virtualidades contrapuestas. El extremo inferior estaría señalado por la debilidad, la carencia, o aún, la negatividad del marco cultural de regulaciones. Eso daría lugar, por ende, a una modalidad desbocada o irrelativa, capaz de llevar al doliente hasta la desintegración psíquica; eventualmente, tampoco se sancionarían demasiado aquellos casos extremos singularizados por la ausencia de exteriorizaciones personales. Esta es, posiblemente, la posición que debe asignarse al conocido “amok” de los malayos y a un regular número de fenómenos de corte similar. Hacia el extremo superior, en cambio, confluirían aquellas especies de duelo encuadradas en forma creciente en determinados códigos y normas culturales. Esta circunstancia, como es obvio, tanto puede trabar como favorecer la expansión de los sentimientos y emociones personales. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede con algunas manifestaciones en apariencia análogas pero que por la ausencia de un marco regulador deben agruparse en el extremo inferior, esta instancia se caracteriza por la posesión de un sistema de significados compartidos, en virtud del cual las manifestaciones del dolor individual pasan a ser parte de una trama de comunicaciones con los demás.

En lo que se refiere al luto, al ámbito ritualizado derivado de la peculiar concepción del muerto imperante en cada cosmovisión funeraria, el conjunto de sus rasgos constitutivos es sin duda muy extenso. No obstante, existe un detalle relevante que permite una seriación frutífera de esas cosmovisiones. Este es, el grado relativo de actividad atribuido a los muertos y su influencia consiguiente sobre los vivientes, cualquiera sea la naturaleza benigna o maligna de sus disposiciones. Vale decir, que aunque los muertos puedan ser concebidos ya sea como “angelicales y favorables a los humanos”, “indiferentes o neutrales”, o aún, como “diabólicos y perversos”, la magnitud de su incidencia en el destino de los vivientes depende en última instancia del empeño con que actúan.

De esto deriva, correlativamente, la fuerza e importancia de las fórmulas religiosas y rituales con que los vivos les responden. Así, existen sistemas religiosos (como el de los pigmeos) que otorgan un lugar muy escaso a los difuntos; otros (como el nuestro), que ocupan un lugar intermedio, poseen cierto ceremonialismo ritual dirigido hacia ellos, cuya importancia ha variado bastante a lo largo de la historia; otros, en fin (como el culto melanesio a los antepasados o las prácticas de los ishír que se examinarán luego) atribuyen a los finados una influencia extrema sobre el destino y la conducta de los vivos.

Por ende, se hablará también en el caso del luto de una disposición continua de las concepciones referentes a la actividad atribuída a los muertos, perpendicular al eje del duelo. Sobre este eje horizontal, el extremo izquierdo señalará el lugar ocupado por los muertos caracterizados por su marcada inanidad; el extremo derecho, a la inversa, el de la máxima actividad de la que son capaces. He aquí, pues, la matriz en cuestión:



Las mejores “etnografías de la muerte” realizadas hasta ahora enfatizaron algunos aspectos de esta matriz en desmedro de otros. Sin desconocer el esfuerzo abrumador cumplido en muchas sociedades arcaicas, que ya en 1927 fue resumido por Lévy-Bruhl en su célebre libro sobre el alma y las nociones de muerte de los primitivos, los resultados más notables se refieren a Occidente y derivaron de perspectivas sobre todo históricas. Deben citarse en primer lugar los trabajos de Philippe Ariès (1982 y 1983) de quien, a excepción del caso representado por la MUERTE DESORBITADA, hemos generalizado aquí su terminología aplicada a la secuencia de modalidades cosmovisionales, institucionales y rituales que caracterizaron a la muerte en nuestra propia cultura desde la era cristiana hasta hoy.

Por lo demás, no es necesario insistir en las divergencias entre el enfoque de esta contribución y el utilizado brillantemente por Ariès. Sus modelos de la muerte resultaron de una reconstrucción inductiva de este fenómeno en el ámbito exclusivo de la sociedad occidental a lo largo de su curso y de una interpretación de sus factores y significados. Aquí, en cambio, se ha optado por un instrumento formal antes que histórico. Los ejes semánticos de la matriz expuesta delimitan, en efecto, una suerte de dominio topológico en cuyo seno se sitúan recíprocamente algunos tipos ideales de complejo funerario, definidos precisamente por ciertos entrecruzamientos significativos ocurridos entre sus formas de duelo y de luto respectivas. La lógica interna de cada uno de los tipos ideales deducidos de este procedimiento permitiría aclarar, pues, las convergencias y divergencias mostradas por las prácticas reales y, asimismo, la razón de ser de la recurrencia de muchas de ellas en épocas y civilizaciones diferentes.

LOS TIPOS IDEALES DE LA MUERTE

A. *LA MUERTE PROHIBIDA*

Recuérdese que esta modalidad importa una marcada atenuación del marco de valores y definiciones culturales en cuyo seno la muerte cobra sentido, conjugada con la escasa importancia atribuida -al menos de boca para afuera- a la influencia de los muertos sobre los vivientes. Llamado también por Ariès Muerte Invertida, este modelo se originó en Estados Unidos en los últimos 50 o 60 años, desde donde se extendió luego a las áreas industriales de Europa occidental, a muchas zonas campesinas de ese continente y, poco a poco, a una parte considerable del mundo.

En lo esencial, la Muerte Prohibida consiste en un escamoteo en el que intervienen a la vez el muriente y sus testigos, y que despoja a sus ritos de su carga dramática tradicional. En realidad, entre 1930 y 1950 se asiste a la generalización del prerequisite material del modelo; es decir, a la universalización de la costumbre de morir a solas en un hospital cuando la cura ha sido imposible. Ya no es del todo conveniente morir en la propia casa. La misma muerte pasa a ser un fenómeno técnico, un resultado de la interrupción de la asistencia decidida por el médico o el equipo clínico. Como el moribundo por lo general ya lleva mucho tiempo aletargado, su fallecimiento ha sido fragmentado en un serie de pequeñas etapas, y al fin de cuentas es difícil decidir cuál de ellas señala la terminación de la vida. Todas estas muertecillas silenciosas acaban eclipsando la muerte como una gran acción dramática. Los médicos son los dueños del momento y las circunstancias en que debe suceder. Sobre todo se debe evitar la emoción; el derecho a conmoverse sólo puede ejercerse en en privado o a escondidas.

También, con la finalidad de reducir a un mínimo las operaciones indispensables para hacer desaparecer el cadáver, se modificó profundamente el ritual de las exequias. Debíó adecuarse a la conveniencia de que los amigos y deudos adviertan lo menos posible el paso de la muerte. Ahora, un pesar demasiado notorio no inspira compasión sino repugnancia; es un signo de morbosidad, cuando no de alteración mental. El derecho al llanto y la emoción sólo puede ejercerse a solas y al abrigo de la vista y el oído ajenos. Se trata de un duelo solitario y vergonzante que, confrontado con los duelos típicos de la muerte ajena o de la muerte amaestrada, guarda con la muerte una relación semejante a la que la masturbación mantiene con el sexo. Más tarde, después del entierro ya nadie piensa en visitar la tumba; sintomáticamente, la incineración, que ha llegado a ser la técnica dominante de eliminación del cadáver, excluye por si misma el peregrinaje.

Esta huída ante la muerte no significa empero una indiferencia hacia los muertos, sino lo contrario. En la sociedad de antaño los clamores del duelo ocultaban apenas una resignación rápida; cuántos viudos se casaban pocos meses después de haber quedado solos. En cambio, prohibido hoy el luto, se comprueba que la tasa de mortalidad de los viudos en el año subsiguiente a la pérdida del cónyuge es más alta que antes. Según Gorer, se ha llegado a creer que el rechazo de la pena, la prohibición de manifestarla públicamente y, la obligación de sufrir a solas o a escondidas, han agravado el traumatismo originado por la muerte del ser querido. "Basta vernos privados de un solo ser para que todo se vacíe; pero ya no podremos decirlo en voz alta, lo que antes era regla ahora es prohibición".

El primero en establecer esta ley no escrita de nuestra civilización fue el sociólogo inglés Geoffrey Gorer. Supo demostrar el camino seguido por la muerte para convertirse en tabú y para sustituir al sexo como la prohibición principal del siglo XX. Antes se les decía a los niños que los había traído la cigüeña, pero se les permitía asistir a la gran escena del adiós junto a la cabecera del moribundo. Hoy, desde muy tierna edad ya conocen la fisiología del amor pero, cuando se extrañan de no ver más al abuelo, ahora les responden que está descansando en un hermoso jardín florido.

Una de las razones de este cambio es la necesidad de felicidad, el deber moral y la obligación social de contribuir a la felicidad colectiva evitando cualquier causa de desplacer. La muerte se ha convertido en lo innominable, todo sucede como si no fuésemos mortales. Técnicamente se admite la mortalidad: hacemos seguros de vida para preservar a los descendientes de la miseria, pero para nuestros adentros nos sentimos inmortales.

La actitud norteamericana ante la muerte aparece hoy como un extraño compromiso entre dos corrientes opuestas. En los EE. UU, durante los siglos XVIII y XIX los entierros en el campo se ajustaban a la tradición: mientras el carpintero preparaba el ataúd, y la familia y los amigos aseguraban el cortejo y el transporte del muerto, el sacristán y el sepulturero se encargaban del servicio, y a veces se cavaba la tumba en la misma finca del fallecido. Aunque los cementerios antiguos eran propiedad de la Iglesia -igual que en Inglaterra y antes en el resto de Europa-, los nuevos cementerios pertenecerán a asociaciones particulares; situación similar a la soñada en vano por ciertos autores franceses del siglo XVIII, ya que allí los cementerios públicos se municipalizaron y jamás se aceptó la injerencia de la iniciativa privada. Además, a lo largo del siglo XIX los carpinteros y sepultureros se fueron convirtiéndolos en "empresarios; es decir, que la manipulación de los cadáveres alcanzó a ser una profesión. Hasta aquí la historia es similar a la de Europa, al menos a la de aquella parte que se mantuvo fiel a los cánones de la simplicidad imperante en el siglo XVIII e ignoró los del énfasis romántico. Parece ser que la Guerra de Secesión cambió ese estado de cosas. Las actuales morticianas, que obedecieron a la necesidad de embalsamar a las víctimas de la contienda antes de enviarlos a sus familiares se remiten, en efecto, a esa época. Así, el embalsamamiento llegó a constituir un oficio especializado antes de que finalizara el siglo.

La preferencia por esta práctica podría significar cierto desgano para admitir la muerte; ya sea con una resignación final o con un tono dramático a la manera romántica. A la vez, dicha actitud es reforzada por el hecho de que la muerte es

un objeto de comercio y lucro. Para “venderla”, es obvio, hay que darle a lo que asusta un aspecto amable. Los directores de funerales se presentan como doctores cuya misión consiste en ayudar a los deudos en su momento de duelo para que retornen a la normalidad. De este modo el duelo no es ya un lapso necesario que exige respeto social, sino que se ha convertido en un estado morbosos al que hay que atender, abreviar y, sobre todo, borrar.

Por consiguiente, lentamente se fue imponiendo la interdicción de la muerte en el seno de una cultura urbanizada dominada por la búsqueda de la felicidad y el lucro. En Inglaterra se llegó a la supresión de todo lo que la recuerde. Los norteamericanos no fueron aún tan lejos; se encuentran, más bien, a mitad de camino. Todavía impera el deseo de transformar la muerte, de maquillarla y sublimarla, pero sin que desaparezca del todo. Subsisten las visitas a los cementerios y nadie se avergüenza ni oculta los entierros. Mediante una mezcla de comercio e idealismo, son objeto de una publicidad aparatosa como cualquier otro objeto de consumo masivo.

B. LA MUERTE DESORBITADA

Esta modalidad, que según se dijo importa una creencia en la superactividad de los muertos -o en sentido amplio, los seres sobrenaturales-, y a la vez, una marcada restricción de las barreras y defensas que podrían oponerse a sus agresiones, es la que a menudo va junto a los fenómenos de posesión, las religiones extáticas y las llamadas “locuras culturales”.

A diferencia de lo que sucede en las ramas no fundamentalistas de las religiones cristianas (en las que se desconfía del misticismo y el trance, el trato con la divinidad está mediado por los sacerdotes, y el comercio con los muertos se regula a través de un duelo y un luto pautados), estas sociedades no sólo no se oponen a una comunicación personal y directa con los difuntos y los dioses sino que, en muchos casos, hicieron de dicha capacidad la clave de bóveda de sus estrategias cosmovisionales.

Es decir que en el seno de la profusa gama de culturas que comparten estos rasgos, deberían distinguirse las que -por las razones que sean- aparecen inánimes o indefensas ante la muerte desorbitada, de aquellas otras que, en pro de sus propios objetivos, lograron operabilizar algunas de las notas de este tipo de muerte.

El *latah* malayo y la locura ártica (a los que se añade un rosario inacabable de fenómenos más o menos similares: el olón de los tunguses, el *irkunii yukahgiro*,

el amok malayo o, la creencia ojibwa en el wendigo), son dos ejemplos eminentes de psiconeurósis con rasgos histéricos debidas a la debilidad de las defensas simbólicas frente a las situaciones críticas proporcionadas por la cultura. Pagés Larraya (1982, I:cap 1) resumió los resultados de Yap sobre la reacción latah y los de Novavovsky acerca de la llamada histeria siberiana o ártica, uno de cuyos desencadenantes en ambos casos es precisamente una situación de duelo.

La sintomatología del latah se caracteriza por: "1) la inclinación al miedo; 2) la adaptación al miedo a través de un comportamiento motor que entraña la inhibición central, y una actividad motora regresiva e incontrolada; 3) coreacciones y obediencia automática relacionadas con la identificación y la fascinación que se observa en la hipnosis; 4) coprolalia o latah de la boca; 5) sensibilidad especial a las cosquillas; 6) habituación, o sea, tendencia a instaurarse como comportamiento ganancioso; y, 7) tendencia a manifestarse en mujeres o sujetos afeminados" (Pagés Larraya 1982:56). Por su parte, según Novavovsky la histeria ártica posee los siguientes síntomas: "1) estados de semiinconciencia, de estupor o de omnubilación; 2) crisis convulsivas; 3) sugestión visual sin necesidad de una intención expresa para determinarla; 4) 'manía' de imitación: el sujeto repite las impresiones visuales y auditivas, gestos y palabras y aún idiomas desconocidos y gritos de animales; 5) susceptibilidad muy marcada a la sugestión hipnótica; 6) dones temporarios de 'segunda visión' y clarividencia; 7) marcada predisposición a pelear; 8) intensos sentimientos de miedo y timidez; 9) improvisaciones de monólogos plañideros o llantos sumamente monótonos y prolongados; 10) estos llantos se prolongan aún cuando el sujeto duerma; 11) marcada 'melancolía'; 12) crisis epileptoides y espasmos corporales; 13) espasmos de la vagina; 14) inclinación al suicidio; 15) coprolalia y expresiones eróticas diversas, que se manifiestan en forma de accesos; y, 16) muerte voluntaria" (Pagés Larraya 1982:35).

En suma, la "muerte desorbitada" se singulariza sobre todo por la marcada simetría de sus -si se acepta llamarlas así- "técnicas de duelo" respecto a las practicadas en los casos de la "muerte amaestrada" y la "muerte ajena". En efecto, así como estas dos últimas son el dominio privilegiado del llanto ritual, la manifestación externa del dolor y la existencia de regulaciones muy precisas sobre el lapso, la etiqueta y la finalización del duelo, la muerte desorbitada parecería carecer de toda norma. Mejor dicho, los sentidos culturales atribuidos a las crisis y manifestaciones patológicas de los dolientes, enfatizan a veces su inmersión en un ámbito mítico dominado por la despersonalización, la locura y la disolución de las facultades. De esta forma, la mitología malaya entiende al amok como un comportamiento sacralizado instituido por los dioses y al latah "como manifesta-

ción arquetípica del miedo, la derrota y la sumersión desidentificante en los seres primordiales” (Pagés Larraya 1982:50). Vale decir, pues, que a la manera de los espartanos de las Termópilas, los duelos trágicos de la muerte desorbitada serían también el resultado horripilante de una obediencia a ciertas normas demasiado estricta.

C. LA MUERTE AJENA

En tercer lugar, haremos una breve referencia al complejo funerario bautizado de esta forma por Ariès (1983:339-394), y que en los términos del modelo expuesto aquí, supone la asociación de una técnica del duelo sumamente elaborada con un ideario que recalca la actividad de los muertos y sus influjos sobre los vivientes. Las conclusiones de Ariès derivaron de sus estudios sobre las actitudes románticas ante la muerte. Pese a la profundidad del abismo histórico que la separa de la Europa del siglo XVIII, un cuadro en cierto modo análogo es ofrecido por ciertas sociedades indígenas del Gran Chaco, aún en la actualidad. Tomaremos a guisa de ejemplo, pues, algunos resultados obtenidos por uno de nosotros entre los chamacoco o ishír del Chaco paraguayo (Cordeu 1979, 1983, 1984 y 1992, especialmente).

Luego de producido un fallecimiento, la totalidad del grupo abandona de inmediato sus chozas -a veces luego de quemarlas- e instala en otro lugar una nueva aldea. El duelo lo realizan sólo los viudos de ambos sexos, y el entierro del cadáver corre a cargo de miembros de clanes diferentes al suyo. En correspondencia con el pavor que provocan los muertos -motivo de la huida de la aldea- la tumba carece de toda señal de reconocimiento.. Existe, asimismo, un tabú muy generalizado de pronunciar el nombre del fallecido, y hay que referirse a él en forma figurada como “el pariente abandonado”. La interdicción se hace extensiva a los vocablos habituales de parentesco, que son sustituidos entonces por necrónimos. El destino de los pequeños bienes personales del muerto equivale al grado de afecto que lo rodeó. Así, su entierro junto al cadáver refleja un rápido olvido. En cambio, su distribución entre los allegados equivale a que fueron buenos y generosos y entonces merecen ser recordados, una vez que haya pasado el lapso traumático generado por la malignidad inicial del muerto pero que a la larga termina disipándose.

Durante un plazo variable, de tanto en tanto el doliente debe realizar un llanto ritualizado mientras recuerda al muerto y mueve rítmicamente el pynérak (la prenda personal de éste que decidió conservar). Más adelante, algunos terminan enterrando ese objeto pero otros lo conservan para los más jóvenes.

Ritualmente, el viudo reproduce a escala reducida la condición del muerto; él mismo, en cierto modo, está homologado simbólicamente a un muerto entre los vivos. El duelo puede durar hasta dos años; hasta que el nuevo cabello (en el que los ishír hacen residir el depósito del entendimiento y la memoria) señale el retorno a la condición plena del viviente. Durante ese lapso los viudos de ambos sexos realizan una rememoración doliente del difunto; de ese modo va ocurriendo un paulatino apartamiento del viviente con quien se ha compartido la vida. Deben entonar periódicamente algunos cantos fúnebres y abstenerse de limpiar la mugre y los rastros de lágrimas de su rostro, que simbolizan su apartamiento y el hálito de corrupción que los envuelve. El canto fúnebre es una melopea monótona, cuyo texto conjuga frases entrecortadas acerca del fallecido y sus hechos con gemidos y hayes, e intervalos de llantos y silencios.

La contracara del duelo personal y privado es el luto público actuado por el viudo. Debe mantener la vista fuera de la aldea -es decir, del ámbito humano-; sobre todo cuando llora, ya que sus gritos se homologan a una suerte de veneno salido de su boca y que puede contaminar a los demás. Estos, por su parte, también deben abstenerse de tocar siquiera los restos de su comida. El doliente debe dirigir siempre su vista hacia el monte, cuidando asimismo de no mirar nunca en forma fija a nadie. También tiene que permanecer recluido en su choza -sobre todo durante los primeros tiempos de la viudéz- pero en cambio los otros deben velar por él y asegurar su sustento. No puede hablar nunca en voz alta y el resto tampoco debe hablarle o dirigirse a él. Viste apenas una tela sujeta a la cintura -que alude a la escasez de bienes del tiempo primordial, caracterizado asimismo por una omnipresente tonalidad de muerte-, y está exento de participar en cualquier actividad social, sea sagrada o profana.

En cuanto manifestación pública, el espacio del duelo se inserta y continúa la trama "horizontal" de las alianzas establecida entre sujetos de la misma generación. Así, la alianza interclánica consagrada por el matrimonio y disuelta por el fallecimiento del cónyuge, es restablecida por el rol protectorio desempeñado por los enterradores, que más tarde intervienen incluso en la eventual concertación del nuevo matrimonio del viudo. En cambio, los descendientes deben "olvidar" ritualizadamente al muerto. Esto introduce una gran penumbra sobre sus procesos de duelo personal. Si bien se carece de testimonios etnográficos detallados debido a dicha norma, existen en cambio testimonios narrativos suficientemente claros, que los confirmarían como procesos sumamente dolorosos y prolongados, que a veces llegarían hasta lo obsesivo (Wilbert and Simoneau, Eds 1987:200-220).

Por otra parte, además de las actuaciones y señales simbólicas estrictamente pautadas que conforman sus respectivos complejos de duelo y de luto, este modelo funerario tiende a asegurar la conclusión de esos estados mediante verdaderos ritos de pasaje. Además del papel individual desempeñado por los enterradores, entre los chamacoco debe señalarse la existencia de algunas ceremonias sacras de carácter colectivo dirigidas especialmente a los viudos a fin de que, cubierto razonablemente el lapso del duelo personal, dejen de lado la aflicción que aún pueda embargarlos, y se reintegren junto a los demás.

D. LA MUERTE AMAESTRADA

Recuérdese que en este tipo ideal se asocian una regulación bastante estricta del duelo con ciertos sistemas de creencias que afirman, o bien la escasa distancia o la coetaneidad entre los vivientes y los muertos, o sino, su poca incidencia en el destino de aquéllos. La muerte amaestrada resume los comportamientos fúnebres de muchas sociedades campesinas tradicionales -entre ellas las andinas (Montevichio 1991:cap IV)-, pero ha sido exhaustivamente estudiada por Ariès (1983:13-83), del que extractamos la siguiente caracterización.

Durante casi un milenio la actitud ante la muerte parece casi inmóvil; diríase mejor, acrónica. La gente espera la muerte en la cama. Se trata de una ceremonia pública organizada por el propio agonizante; aunque solemnes, sus ritos se aceptan con simplicidad, sin dramatismo o exceso de gestos emotivos. Aquí la muerte es algo familiar, cercano y atenuado y, por eso, recibe el nombre de muerte amaestrada. Es una muerte anunciada, familiar, sin miedo ni desconuelo, a mitad de camino entre la resignación pasiva y la confianza mística. Pone de manifiesto el Destino, aceptado por el moribundo en una ceremonia pública en la que están presentes sus parientes y amigos.

El primer acto de esta ceremonia consiste en una lamentación por la vida pasada y una evocación discreta de las personas y cosas amadas. Luego viene el perdón a los compañeros y a los que rodean el lecho. Se olvida el mundo, se piensa en Dios y se encomienda el alma. Por último, el sacerdote inciensa el cuerpo y lo salpicaba con agua bendita, dándole así la absolución.

Esta muerte familiar, dice Ariès, recibe el nombre de amaestrada. No se refiere tanto a que antes la muerte se hallara en un estado salvaje; pretende expresar, al contrario, que hoy la muerte se ha vuelto salvaje.

Abordaremos otro tema de la antigua familiaridad con la muerte: el de la coexistencia entre los vivos y los muertos. Así, los antiguos recelaban de la

vecindad de éstos y los mantenían al margen. Aunque honraban los sepulcros, uno de los fines perseguidos por los cultos funerarios consistía en impedir que los difuntos regresaran a perturbar a los vivientes; el mundo de éstos exigía una neta separación del de los otros. La famosa ley romana de las XII Tablas prohibía el entierro de los cadáveres en el interior de la ciudad, lo que explica que los cementerios se hallaran ubicados en las afueras. Más tarde, con el culto a los mártires de origen africano, los muertos entraron en las ciudades y fueron enterrados en necrópolis compartidas por cristianos y paganos. Hubo entonces el deseo de enterrarse junto a algún santo, de mezclarse con las cenizas de los mártires. Sobre el sitio de confesión de un santo se construía una basílica cuidada por monjes, y el deseo de los cristianos era acabar enterrados alrededor de ella. Los muertos, ligados al fin con los habitantes de los barrios populares, de los arrabales crecidos en torno a las abadías, terminaron insertándose en el corazón de las ciudades.

Todo esto muestra de qué modo la civilización occidental fue adoptando una cierta vulgata de la muerte. Esta familiaridad tradicional con ella implicaba una concepción colectiva del destino. El hombre, en esos tiempos, vivió honda y tempranamente socializado en el seno de la comunidad. En realidad, no existiendo ningún hiato demasiado marcado entre ésta y la familia extensa, no habían interferencias propiamente familiares que retrasaran dicho proceso. La sociedad tampoco separaba al hombre de la naturaleza, sobre la que no podía intervenir a no ser mediante el milagro. De esta forma, la familiaridad con la muerte era una manera de aceptar el orden de la naturaleza; o sea, una aceptación escondida de la vida cotidiana. El hombre aceptaba la muerte, no se le ocurría evitarla ni exaltarla. Su actitud, más bien, era la de una resignación familiar ante el destino colectivo de la especie, que podría resumirse en la frase: "Todos moriremos".

EL BALANCE SIMBOLICO DE LA INCORPORACION Y LA EXPULSION

Para finalizar, deberemos hacer notar algunas afinidades y divergencias estructurales entre las respectivas modalidades del duelo y el luto de los cuatro idearios de la muerte estudiados en la oportunidad. Para eso es conveniente retomar las fecundas ideas de Abraham (1921) sobre la ambivalencia característica de los procesos de duelo. Para ese autor, en efecto, el duelo es homologable psicológica y simbólicamente, o bien a un esquema de incorporación -encontrado en las metáforas de la ingestión-, o sino a un modelo de expulsión -asociado con las metáforas de la deyección-. Es decir, que su aporte integró y amplió nota-

blemente el espectro del duelo descrito por Freud. Este, en función de la incorporación del objeto perdido, había subrayado la importancia que revisten los mecanismos de elaboración del duelo en los procesos de crecimiento e integración del Yo y el Superyó (razón en la que posiblemente reside la extremada generalidad de su práctica). Abraham, en cambio, al mecanismo de incorporación-elaboración descrito por Freud, añadió los de destrucción-expulsión y negación-retención que, característicos de la 1ra y la 2da etapa anal, respectivamente, pueden iniciar un proceso depresivo y desembocar en la melancolía o en la neurosis obsesiva.

Sin embargo, creemos que no sólo el duelo sino también el luto puede hacer suyo el mismo lenguaje simbólico. Al mismo tiempo, una casuística muy amplia -que no viene al caso revisar aquí- parecería confirmar que las ideas de "incorporación" y "asimilación" y de "expulsión" y "destrucción", que están presentes respectivamente en una extensa gama de intuiciones sensibles estrechamente emparentadas entre sí, poseen una cualidad de simbolización bastante mayor que la que les fuera atribuida originalmente por Abraham a partir de una estricta observación clínica del simbolismo personal de la pérdida. Es decir, dichas ideas constituyen asimismo el núcleo semántico de verdaderos símbolos culturales, que dan sentido a muchas creencias y costumbres funerarias. Sería ingenuo, sin duda, que a fin de evitar una nueva caída en la remanida y siempre frustrada tentación de reducir los procesos colectivos de pensamiento al modelo del psiquismo individual planteado por el Psicoanálisis, no se les diera a esta clase de hechos el lugar que merecen. Por eso, sin entrar a evaluar ni analizar las diferencias que seguramente distinguen los símbolos clínicos de los símbolos culturales centrados en las ideas de incorporación y segregación, las reflexiones que siguen se refieren prevalentemente a estos últimos.

No obstante, aún desde este enfoque ceñidamente etnológico, aunque inspirado obviamente en las sugerencias iniciales del Psicoanálisis, es factible delimitar dos áreas de posibles convergencias y divergencias entre los focos respectivos de la suscitación simbólica. Una -al nivel manifiesto de la sociedad en su conjunto-, entre los mensajes que en cada caso son asignados al luto y al duelo. Otra -a la escala latente de los acuerdos y desacuerdos entre las necesidades del psiquismo individual y las imposiciones del sistema social-, se refiere al posible desfase planteado respecto a dichas necesidades por ciertos cursos simbólicos y conductuales impuestos por algunas culturas. Es decir, que un balance de los mensajes simbólicos centrados en la fisiología de la digestión, tal como fueron elaborados por los idearios de la muerte en cuestión dejaría entrever, pues, algunas de las posibles claves de los desordenes mentales de naturaleza cultural que en ocasiones los afectan de manera típica.

Ahora bien, el ideario fúnebre imperante actualmente en las sociedades muy industrializadas de Occidente, al que Ariès denominó la muerte prohibida, importa un neto encuadramiento del duelo y el luto en las metáforas de la deyección y la expulsión, que sin duda prevalecen por sobre las de la incorporación nutricia. Esto es rigurosamente cierto en lo que se refiere a la experiencia singular y concreta de la muerte, a la pérdida de los seres próximos. En realidad, bien se sabe, el proceso es mucho más complejo. En efecto, desde el plano real, la muerte (junto con la corrupción, la deformidad, la montruosidad, el horror o el asco) fue desalojada al plano imaginario sustentado por el cine, el periodismo, la televisión y cierta literatura de ficción, y allí florece lujuriosamente. Sin embargo, las caricaturas de “duelos” y “lutos” experimentados por muchas personas sujetas a la influencia de esos medios, al parecer no lograron sustituir hasta ahora la eficacia de los duelos y lutos reales reprimidos por la cultura. No es necesario, creemos, insistir por el momento en las pruebas dadas al respecto por la Antropología Cultural, la Psiquiatría y el Psicoanálisis de nuestra época.

La muerte desorbitada parece implicar un predominio de los mecanismos de expulsión en sus procesos de duelo, llevados hasta el punto de arrastrar consigo al propio Yo que los inició. En cambio, podría percibirse cierta tendencia asimilativa o incorporativa en los procesos de luto correspondientes, testimoniada por la proliferación de rituales funerarios, y en general, por el papel atribuido a los muertos sobre el destino de los vivientes. Ciertas creencias tradicionales chinas sobre el apoderamiento de los vivos por los muertos -que a la sustracción del espíritu unen la del pene y la fuerza vital- produciendo una enfermedad típica llamada koro (Pagés Larraya 1982:49-50) comprobarían, pues, la vigencia de las metáforas de esta especie en el ideario estudiado.

La muerte ajena, ejemplificada en la oportunidad con el caso de los indios chamacoco o ishír, representa una inversión simétrica de la muerte desorbitada. En tanto que es dable verificar, en efecto, una clara prevalencia de las fórmulas de incorporación en sus procedimientos y símbolos de duelo, predominan en cambio las fórmulas expulsivas en los de luto⁷. No parecen dejar dudas al respecto tanto la magnitud de lapso impuesto al duelo personal y la obligación del doliente de rememorar introyectivamente al deudo fallecido como, a la inversa, la intención manifiesta de desplazar al muerto o de alejarse de él, concretada expresamente mediante la técnica de enterramiento y la rápida fuga de la aldea.

La muerte amaestrada (la de las sociedades andinas y la muerte medieval por excelencia), al revés de la muerte prohibida se singulariza por la preminencia de la incorporación y sus símbolos en sus procedimientos de duelo y también en los de luto. Es posible que la poca distancia entre vivientes y ex-vivientes no dé

curso a elaboraciones personales excesivamente dramáticas, pero en todo caso éstas existen y gozan de una clara legitimación cultural. El luto, asimismo, encuadrado en un ideario que subraya la continuidad y la escasa distancia entre los vivos y los difuntos se asocia, por ende, con el lenguaje simbólico de la alimentación y no con el de la deyección. De manera sintomática, existe incluso la costumbre -vigente en muchas sociedades campesinas del Viejo y el Nuevo Mundo- de dar de comer a los muertos en ciertas fechas notables. Esos hechos revelan, pues, la amplitud cosmovisional y la densidad simbólica de este tipo de muerte. Sus rasgos peculiares se asocian sin duda con las concepciones religiosas de los agricultores más antiguos (de las que derivaron tanto los llamados “dema-dioses”⁸ como las divinidades agrarias de la Antigüedad), cuya emergencia señalaría uno de los tantos giros radicales del pensamiento humano.

En resumen, si se sintetizan con un signo (-) los símbolos de la expulsión excrementicia y con un signo (+) los de incorporación ingestiva -a la que habría que añadir también los de la retención-, la intervención de los mismos en el diseño estructural de los cuatro idearios de la muerte que hemos estudiado y en sus fórmulas de duelo y luto respectivas, es la siguiente:

	DUELO	LUTO
Muerte prohibida	-	-
Muerte desorbitada	-	+
Muerte ajena	+	-
Muerte amaestrada	+	+

Se impone, no obstante, una última reserva. No creemos, a guisa de conclusión, en la apodicticidad a pie juntillas de las ecuaciones estructuralistas, por atrayentes que parezcan a primera vista. Por la naturaleza misma del procedimiento del que derivan, jamás están exentas de una apreciable cuota de reduccionismo y arbitrariedad, de la que los psicoanalistas y etnólogos abocados a una práctica real son los primeros en darse cuenta. Sin embargo, en la medida que proporcionan un primer escalón de inteligibilidad, pueden constituir un instrumento heurístico útil a condición, claro está, de no confundir los modelos con las cosas ni la plausibilidad con la certeza.

¹ En el Psicoanálisis, la definición clásica ofrecida por Freud en su célebre estudio sobre la melancolía entiende al duelo como “una reacción ante la pérdida del ser amado o una alteración equivalente”.

² Bien se sabe, a esta altura de las cosas, en qué medida la “persona” es también el resultado de una “construcción” social, pero que debe entenderse más bien en los términos de una adaptación intencional que en los de la socialización pasiva postulados por el conductismo y el viejo sociologismo. La discriminación entre ambos niveles planteada aquí sólo pretende reivindicar, pues, la especificidad de los hechos sociales en relación a sus respectivos niveles de constitución y funcionamiento.

³ Así por ejemplo, los indios chamacoco o ishír del Gran Chaco aceptan la falibilidad de la condición humana -entre cuyos rasgos constitutivos figuran sin duda el error y la trasgresión- y discurren mitológicamente sobre el tema con particular énfasis. No obstante, poseen también un código ético sumamente severo que castiga -aún con la muerte- una gran gama de delitos. Existe, por ende, tanto un fuerte temor individual a ser descubierto en falta, como un acusado desarrollo de la producción simbólica (mitos, fábulas, cuentos, etc) referente a la trasgresión y la impunidad.

⁴ Se trata, pues, de la reiteración de uno de los procedimientos habituales de la Etnología reciente. A este respecto, la matriz de Mary Douglas (1978) -inspirada en los trabajos sociolingüísticos de Bernstein- acerca de los nexos estructurales entre cuadros sociales y modelos cosmovisionales, viene a ser uno de los ejemplos más acabados.

⁵ Ernesto de Martino (1958), viene al caso citarlo, produjo un libro sobresaliente sobre la muerte y el llanto ritual en el Mundo Antiguo. Mediante una reconstrucción histórica de esta práctica desde la Antigüedad mediterránea y un fino análisis de sus manifestaciones actuales en el sur de Italia, planteó una serie de hipótesis muy sugerentes. Estas fueron suscitadas por las características codificadas y ritualizadas del lloro fúnebre, su rol reintegrador del psiquismo personal y los lazos sociales conmocionados por la experiencia extrema de la muerte y, en sentido amplio, por el rol de los valores condensados en los distintos tipos de llanto en la dialéctica entre la “historización” y la “des-historización” en la que -impulsada por la muerte- están inmersas tanto las sociedades como las personas.

⁶ Acerca de esto, son pertinentes las observaciones de Lizot (1979:10 y sig) sobre los indios yanomami del Alto Orinoco. Esa cultura, que prohija la guerra y el heroísmo hasta el sacrificio como temas focales de su ideario masculino, no carece empero de manifestaciones de pesar y de un ritual de duelo riguroso. Cuando alguno de los guerreros tiene la desgracia de caer en combate, dicho ritual debe ser cumplido por sus parientes.

⁷ Respecto al significado del corte del cabello de los viudos, conviene evitar la confusión tan frecuente de los “símbolos” con las “señales”; es decir, con signos cuyo significante (el rasuramiento capilar) asociaría casi automáticamente el presunto significado metafórico (la expulsión homologada al excremento). Sin negar de plano que identificaciones de esta índole puedan ocurrir eventualmente a escala individual, debe recordarse que en los términos de la definición cultural dada por los propios chamacoco,

el rasuramiento es un ritual de luto y no de duelo; además, su sentido simbólico reside en asimilarse uno mismo con el muerto, y no precisamente en sacárselo de encima.

⁸ Es decir, aquellas ideas de deidad (Adonis, Kore, Perséfone, Atis, etc) cuya cualidad esencial reside en su muerte violenta hacia la finalización del tiempo mítico, de la que derivó su transformación y persistencia en ciertos entes y acontecimientos del mundo actual: plantas, animales, fenómenos y ciclos naturales o astrales, etc. La denominación de "demadioses", tomada de ciertas divinidades melancólicas que ofrecen estas características de manera muy marcada, fue propuesta por Jensen (1966).

BIBLIOGRAFIA CITADA

ABRAHAM, Karl 1948. *Psicoanálisis de la Melancolía*, El Ateneo, Buenos Aires.

ARIES, Philippe 1982. *La Muerte en Occidente*, Ed Argos-Vergara, Barcelona.

ARIES, Philippe 1983 *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid.

BLEJER, José; Castelnuovo, Alan y Pedersen, Duncan 1984. *Teoría Psicoanalítica y Tercer Mundo*. Quito, Ed Fundación Vega Tamariz.

CORDEU, Edgardo Jorge 1979. "Notas acerca de la mitología de la muerte de los indios chamacoco o ishír". *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina* (Buenos Aires), 25 (1):24-33.

CORDEU, Edgardo Jorge 1983. "La condición edénica y la condición humana. Un problema de semántica etnográfica". *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), 12: 95-106.

CORDEU, Edgardo Jorge 1984. "Categorías básicas, principios lógicos y redes simbólicas de la cosmovisión de los indios ishír". *Journal of Latin American Lore* (Los Angeles), UCLA, 10 (2):189-275.

CORDEU, Edgardo Jorge 1992. "El complejo del duelo y el luto entre los chamacoco o ishír del Chaco Boreal". *Papeles de Trabajo* (Rosario). Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Sociocultural (U.N.R), 2: 47-61.

DE MARTINO, Ernesto 1958. *Morte e pianto rituale nel mondo antico*. Einaudi, Torino.

DOUGLAS, Mary 1978. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Alianza, Madrid.

FREUD, Sigmund 1986 "Duelo y Melancolía". *Obras Completas*, vol XIV, Amorrortu, Buenos Aires.

- JENSEN, Adolf Elgard 1966. *Mito y Culto entre Pueblos Primitivos*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LEVY-BRUHL, Lucien 1927. *L'âme primitive*. Alcan, Paris.
- LIZOT, Jean 1979. *El Círculo de los Fuegos*. Monte Avila, Caracas.
- GRAMAJO GALIMANY, N. H. 1990. *En busca del objeto perdido*. Editorial de la Universidad de Guadalajara, México.
- KLEIN, Melanie 1940. *Contribuciones al Psicoanálisis*. Ed Hormé, Buenos Aires.
- MONTEVECHIO, Blanca y MILLONES, Luis 1991. "Muerte y duelo en los Andes. Interpretación psicoanalítica de La Agonía de Rasu-Ñiti, de J.M Arguedas". En: Montevechio, Blanca: *La Identidad Negativa. Metáfora de la Conquista*. Editorial Kagierman, Buenos Aires, pág. 123-152.
- PAGES LARRAYA, Fernando 1982. *Lo Irracional en la Cultura*, vol I. Ediciones FECIC, Buenos Aires.
- RULFO, Juan 1976. *Pedro Páramo y El Llano en Llamas*. Editorial Planeta, Buenos Aires.
- WILBERT, Johannes and SIMONEAU, Karin (Eds) 1987. *Folk Literature of the Chamacoco Indians*. UCLA, Los Angeles.