



“La unidad diversa. Un modelo taxonómico para las lógicas mortuorias”  
p. 61-94

*La invención de la muerte*  
*Ensayo sobre el deceso humano*  
*y los orígenes de la religión*  
Roberto Martínez González

México  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas  
Figuras  
(Antropológica 29)

Primera edición impresa: 2022

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2022

ISBN de PDF: [en trámite]

<https://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0  
Internacional  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

©2022: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en:

<https://ru.historicas.unam.mx/page/terminosuso>

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS



REPOSITORIO  
INSTITUCIONAL  
HISTÓRICAS  
UNAM

## LA UNIDAD DIVERSA

### UN MODELO TAXONÓMICO PARA LAS LÓGICAS MORTUORIAS

El concepto de muerte al que hasta ahora hemos referido no es, sin embargo, más que un significante vacío pues, conociendo sus formas pero ignorando por completo su contenido, éste se nos abre como un universo completo para describir y explicar.<sup>1</sup>

Una de las investigaciones que mayor impacto ha tenido en los estudios antropológicos de la muerte es, sin duda, “Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort”, de Robert Hertz, pues, en lugar de ver las creencias y rituales como respuestas irracionales motivadas por la incapacidad de llegar a explicaciones coherentes, mostró que éstas tenían la muy concreta función de dar solución al problema conceptual y sociológico de la desaparición de uno de los miembros del grupo.<sup>2</sup> La cuestión no radica ya en el misterio de la extinción de la vida y la permanencia del

<sup>1</sup> Dennis J. Enright (ed.), *The Oxford Book of Death*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, p. 1. Para Lacan “lo innombrable por excelencia es... la muerte”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 317. “El ser de La Muerte es nada, mientras vivimos. La muerte no es más que una idea, una representación psíquica, una imagen; un cúmulo de palabras, de ritos y mitos; de construcciones culturales, formales de alejar a La Muerte o por lo menos de olvidarla un poco”. Víctor Manuel Ortiz Aguirre, *Máscaras de la muerte*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, p. 21.

<sup>2</sup> Robert Hertz, *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 1990. La influencia de la obra de Hertz es particularmente notoria en la obra de Humphreys, quien, siguiendo la misma perspectiva, definió la muerte como “la remoción de la sociedad de una persona social”; Huntington y Metcalf dedicaron todo un volumen a tratar de demostrar la exactitud de la propuesta del sabio francés, y Bloch y Parry consagraron una amplia obra colectiva a la exploración de la hipótesis hertziana de que toda muerte termina por producir vida. Sally C. Humphreys, “Introduction”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 2; Richard Huntington y Peter Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Londres, Cambridge University Press, 1979; Maurice

cadáver, como proponía Tylor, sino en las formas en que los distintos grupos humanos han buscado garantizar la continuidad de su existencia.<sup>3</sup> El joven prodigio francés sostenía que los ritos mortuorios tienen el propósito de mediar en las transformaciones que afectan al cadáver, el alma y las personas vinculadas a los difuntos, y que, al tiempo que el primero se descomponía, la segunda ingresaba a su morada ultraterrena y las terceras se reincorporaban a la sociedad tras haber sido marcadas y aisladas durante el luto.<sup>4</sup>

Dicha tesis ha sido varias veces contestada.<sup>5</sup> Lo que a nosotros nos interesa recuperar y reproblematicar es la idea de que la muerte implica una transmutación. El muerto cambia su condición pero ¿qué deviene?, ¿bajo qué esquemas han de describirse las relaciones entre vivos y muertos?, ¿responde la variedad de respuestas a algún tipo de determinación económico-social? Y ¿es posible reducir la inconmensurable diversidad de concepciones a cierta forma de universalidad?

De acuerdo con Descola, la experiencia colectiva del ser puede estructurarse según dos modalidades fundamentales; la identificación, “el esquema más general por medio del cual establezco diferencias y semejanzas entre el yo y los existentes”, y la relación, “vínculos externos entre seres y cosas perceptibles en comportamientos típicos susceptibles de recibir una traducción parcial en normas sociales concretas”.<sup>6</sup> Bajo estos términos, podríamos pensar que las altera-

Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

<sup>3</sup> Eduard B. Tylor, *Cultura primitiva, II: La religión en la cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1981, p. 29. La muerte para los no modernos “es una relación social [... El otro] no aspira a conjurar la muerte ni a ‘sobrepasarla’, sino a articularla socialmente”. Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, trad. de Carmen Rada, Caracas, Monte Ávila Editores, 1980 [1976], p. 151.

<sup>4</sup> Hertz, *La muerte y la mano derecha*, p. 17-54.

<sup>5</sup> Por ejemplo, Jack Goody, *Death, Property and the Ancestors*, Stanford, Stanford University Press, 1962; José Alejandro Fujigaki Lares, *La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México*, tesis de maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2009.

<sup>6</sup> Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005, p. 204. Las “ontologías” que describe utilizando estos términos corresponden a la imagen de un sistema idealmente estable, pero podemos imaginar que los mismos concep-

ciones resultantes del deceso humano tendrían el potencial de operar tanto en las “identidades” como en las “relaciones”. Podemos, entonces, hipotetizar la existencia de cuatro permutaciones posibles, a ésta les denominamos como estrategias mortuorias:<sup>7</sup>

1. Que se transformen tanto las identidades como las relaciones, a lo que denominamos *alejamiento*.
2. Que se modifiquen las relaciones pero no las identidades, *reciclaje*.
3. Que cambien las identidades pero no las relaciones, *retención*.
4. Que no haya alteración ni en las relaciones ni en las identidades, lo que llamamos *negación*.

#### ESTRATEGIAS MORTUORIAS

<i>Alejamiento</i>	<i>Reciclaje</i>
Relaciones ≠ Identidades ≠	Relaciones ≠ Identidades =
<i>Retención</i>	<i>Negación</i>
Relaciones = Identidades ≠	Relaciones = Identidades =

Salvo la negación, que sólo se registra excepcionalmente cuando desaparece un miembro del grupo sin que conste su deceso, todas estas posibilidades parecen tener un correlato con las realidades etnográficas hasta ahora registradas.<sup>8</sup> Para ilustrar el funcio-

tos podrían servir para clasificar los resultados de las irrupciones causadas por el deceso de un miembro del grupo.

<sup>7</sup> Preferimos hablar de “estrategias” porque, a nuestro parecer, dicho término ayuda a entender mejor la idea de que existe una elección por parte de la sociedad y de que lo que ésta busca no es sólo resolver complejos problemas teológicos sino, sobre todo, hacer frente a las eventuales desgracias que pudieran poner en riesgo su pervivencia. En este trabajo aludimos a las prácticas y creencias de poco más de cuarenta sociedades de diferentes regiones del mundo; no pretendemos en modo alguno que ello conforme una muestra representativa sino tan sólo un conjunto suficientemente heterogéneo como para ilustrar la problemática que nos concierne.

<sup>8</sup> La permanencia tanto de las identidades como de las relaciones equivaldría a negar la muerte; algo que, aunque no parece ser contemplado por ninguna sociedad como una estrategia habitual, llega a ocurrir en casos especialmente dra-

namiento de cada una de estas estrategias recurrimos a poco más de cincuenta ejemplos procedentes de muy distintas latitudes (comparación sintetizada en el cuadro 1); la idea es comparar los destinos finales que cada una de ellas otorgan a sus difuntos y definir si es posible ubicarlas en alguna de las posibilidades contempladas por nuestra taxonomía. El objetivo, evidentemente, no es aportar un mayor conocimiento de los específicos sistemas aludidos sino establecer los principios mínimos del entendimiento social de la muerte humana.<sup>9</sup>

### *Las estrategias de alejamiento*

Encontramos, en primer lugar, aquellos casos en los que el objetivo final de todo el proceso funerario es trazar y mantener una división tajante y permanente entre los vivos y los difuntos.

Esto sucede, para empezar, en aquellos a los que James Woodburn definió como *immediate return systems*, un pequeño y heterogéneo conjunto de sociedades cazadoras-recolectoras africanas que se caracterizan por la no acumulación de riqueza, el consumo

máticos, como la violenta desaparición de los 43 estudiantes mexicanos a manos del crimen organizado. Agencia Reforma, “‘Si no hay pruebas, ellos siguen vivos’: papás”, *El Imparcial*, 8 de noviembre de 2014, Sección General, p. 10. Algo semejante ocurrió en el caso de los desaparecidos tras el atentado a las Torres Gemelas en Nueva York. G r me Truc, “Ground Zero entre chantier et charnier. Sur les rapports entre pulverisation de corps humains, mémoire et lieux”, en *Raisons Politiques. Études de pensée politique*, n. especial 41: *Morts et fragments de corps*, 2011, p. 33-50.

<sup>9</sup> En lugar de esforzarnos por identificar rasgos universalmente estables —como Bernard y Gauthier—, en la presente investigación, proponemos comprender la pluralidad de las concepciones de la muerte a través del trabajo tipológico. Estamos plenamente conscientes del esquematismo en el que nos hemos visto obligados a incurrir, pero pensamos que éste puede ser disculpado si se considera que la intención de nuestra investigación no constituye más que un esfuerzo inicial por sistematizar las grandes cantidades de información que hoy existen en torno a uno de los t picos más productivos de nuestra disciplina. C. Bernard, “Mort”, en *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, compilación de Pierre Bonte y Michel Izard, París, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1991, p. 487-491; Jean-Gabriel Gauthier, “Les au-delà de la mort”, en Yvan Droz (ed.), *La violence et les morts. Eclairage anthropologique sur la mort et les rites fun raires*, Ginebra, Georg Editeur, 2003, p. 17.

casi inmediatamente del alimento obtenido, la escasa producción de bienes duraderos, la carencia de deudas, contratos u obligaciones a largo plazo y la casi inexistencia de jerarquías o instituciones permanentes.<sup>10</sup> Los pueblos así clasificados —o sea, los !kung, los mbuti, los hadza y los baka— comparten un muy escaso interés por la muerte humana, cuentan con ritos funerarios extremadamente simples y, casi siempre, carecen de discursos elaborados en torno a la vida en el más allá. La explicación del autor es que, cuando se lleva una vida más orientada hacia el presente que hacia la preservación del pasado o la construcción de un futuro ideal, no hace falta recurrir a complejas elucubraciones para explicar la continuidad de la sociedad ni realizar sofisticados rituales para resolver problemas relativos a la herencia y la sucesión.<sup>11</sup>

Hasta donde podemos observar, sólo los hadza, los baka y los mbuti suelen considerar que, tras el deceso, los muertos simplemente se degradan hasta eventualmente desaparecer en el entorno.<sup>12</sup> Los !kung, por su parte, suponen que el espíritu de los caídos —/n— se transforma en una entidad inmortal y celeste, llamada //gauwa, que prácticamente no tiene más intervención en la tierra que provocar la enfermedad y la muerte a los humanos.<sup>13</sup>

Encontramos respuestas parecidas en algunos forrajeros americanos; tal es el caso de los selk'nam de Tierra del Fuego, los sioux de las planicies norteamericanas y los yumanos de Baja California.

<sup>10</sup> James Woodburn, "Social Dimension of Death in Four African Hunting and Gathering Societies", en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 205-206.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 206-207.

<sup>12</sup> Colin Turnbull, *La gente de la selva*, trad. de Bianca Southwood, Santander, Editorial Milrazones, 2011, p. 47-68; Serge Bauchet, *Dans la forêt d'Afrique centrale. Les pygmées Aka et Baka*, París, Éditions Peeters-Selaf, 1992, p. 288; Frank W. Marlowe, *The Hadza Hunter-Gatherers of Tanzania*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 2010, p. 60-66.

<sup>13</sup> Lorna J. Marshall, *Nyae !Kung Beliefs and Rites*, Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology/Harvard University, 1999, p. 27-30, 177-180; Woodburn, "Social Dimension of Death...", p. 195. A falta de un mejor término descriptivo y siguiendo el uso de los autores citados, en este trabajo utilizaremos las palabras "alma", "ánima" "espíritu" y "entidad anímica" para referirnos a una serie de componentes humanos que, siendo poco perceptibles, tienden a sobrevivir al deceso del organismo.

El primero de tales grupos es una extinta sociedad igualitaria que bien podría haber calificado como *immediate return system*, y coincide al considerar que, tras el deceso, las personas habían de dirigirse a un lugar remoto —“más allá del cielo”— del que, generalmente, no habían de volver.<sup>14</sup> Las dos restantes corresponden a sociedades clánicas débilmente estratificadas en las que los múltiples esfuerzos por distanciar a los muertos (quema de casas y propiedades, borrado de huellas, prohibición de nombrar a los occisos, etcétera) se vinculan con el temor a que éstos regresen de su morada celeste para dañar a sus parientes.<sup>15</sup>

Notamos, también, la existencia de un cierto número de sociedades pastorales y horticultoras, que suelen tratar a sus muertos de manera parecida. Tal es el caso de los mbeere de Kenia, los bagiga de Uganda y los yamba de Camerún, tres sociedades, organizadas en linajes, en las que tradicionalmente no se reconocía ninguna autoridad política formalmente establecida. Ninguno de ellos suele rendir un culto regular a sus difuntos, no se considera que éstos puedan aportar algún tipo de beneficio a sus comunidades, no se busca el contacto con ellos y las únicas ofrendas que se les dirigen tienen la intención de aplacar su ira y repelerlos.<sup>16</sup> Y, si aun después de esto un espíritu continua causando molestias, es posible que los yamba simplemente decidan extraer su cráneo de la tumba familiar y arrojarlo al río sin ceremonia alguna.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Martín Gusinde, *El mundo espiritual de los selk'nam*, Santiago de Chile, Serindígena Ediciones, 2008, p. 111-157; Rosana Paoloni, “Los selk'nam. Vida, mitos, ritos y muerte en un pueblo del ‘fin del mundo’”, *Anuario IEHS*, v. 19, 2004, p. 511-512.

<sup>15</sup> Royal B. Hassrick, *Les sioux. Vie et coutumes d'une société guerrière*, trad. de Laurence Fritsch, París, Albin Michel, 1993, p. 17-23, 341-345, 246; María Teresa Uriarte Castañeda, *Las costumbres y ritos funerarios de los indígenas de la Baja California*, tesis de licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1974, p. 80. Los kiliwa y los pai-pai, no obstante, contemplaban la posibilidad de que los muertos pudieran regresar a ayudar a los vivos durante los procedimientos terapéuticos. *Ibidem*, p. 88.

<sup>16</sup> Jack Glazier, “Mbeere Ancestors and Domestication of Death”, *Man*, v. 19, n. 1, 1984, p. 133-147; Y. K. Bamunoba y B. Adoukonou, *La mort dans la vie africaine*, París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1979, p. 25, 27-31; Hermann Gufler, “‘Crying the Death’: Rituals of Death among the Yamba (Cameroon)”, *Anthropos*, v. 95, n. 2, 2000, p. 356-360.

<sup>17</sup> Gufler, “‘Crying the Death’ ...”, p. 356.



La variedad de formas de organización social que se observa entre los pueblos macrochibchas de Centroamérica se ve reflejada en la existencia de diversas estrategias de alejamiento. Tradicionalmente, los emberá-wounaan constituían pequeños grupos matrilocales que combinaban la agricultura itinerante con la caza y la recolección. Según consta en los registros de inicios del siglo XX, se solía considerar que los muertos habían de permanecer vagando por la superficie terrestre hasta encontrar un “compañero” al que pudieran arrastrar hacia el espacio mítico que les estaba asignado; por temor a ello, las familias debían tomar numerosas medidas preventivas, pero, una vez ocurrido el segundo fallecimiento, los difuntos no volverían a molestar a los sobrevivientes —“Los muertos no juegan [así] ningún rol en la vida de estos indios y no les prestan, por así decir, más que un interés histórico puesto que es de ellos de los que los chocó [o sea, los emberá-wounaan] recibieron el maíz”—.<sup>18</sup> Los agricultores pech, organizados en familias extensas bajo el mando de un jefe formalmente instituido, sostenían que, tras un largo ciclo ritual que podía prolongarse por más de un año, los difuntos habían de abandonar el espacio habitado para dirigirse a un paraíso oriental del que no debían retornar.<sup>19</sup> Los bribris y cabecares constituían clanes matrilineales, pero tenían un patrón de asentamiento tan disperso que, a mediados del siglo XX, sus lenguas ni siquiera registraban un término equivalente a “pueblo”. Hasta hace poco tiempo solían exponer los cuerpos de los recién fallecidos en el bosque para, al cabo de un año, depositar los huesos secos en tumbas familiares ubicadas en los cerros. La intención de todo ello era lograr que cada una de las tres entidades anímicas del muerto alcanzara el destino que le correspondía: la

<sup>18</sup> Erland Nordenskiöld, “Les rapports entre l’art, la religion et la magie chez les indiens cuna et chocó”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 21, n. 1, 1929, p. 142, 155-156; Père Rochereau, “Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los catíos del occidente de Antioquia”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 21, n. 1, 1929, p. 81, 83-84.

<sup>19</sup> Eduard Conzemius, “Los indios payas de Honduras, Estudio geográfico, histórico, etnográfico y lingüístico”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 19, 1927, p. 300-301. Se dice que, antiguamente, se destruían los árboles frutales y animales criados por el difunto; si llegaban a producirse varias muertes en un pequeño lapso, se abandonaba definitivamente el poblado entero.



primera permanecía entre los vivos causándoles enfermedad y muerte, la segunda se dirigía al lugar de Sibu, la deidad principal, y la tercera permanecía en los restos óseos junto a los otros miembros del clan.<sup>20</sup> Como los embera, los actuales kuna son tendencialmente matrilocales pero, a diferencia de éstos, presentan un mucho más alto grado de estratificación social —incluso, se supone que en la época prehispánica había tanto nobles como esclavos—. Tras el deceso de uno de sus miembros, colocan el cuerpo al interior de una tumba, semejante a una casa, en un cementerio ubicado junto al bosque. Al término del ritual funerario, el occiso supone despertar y dirigirse al lugar de los muertos; la cuestión es que, como todo lo existente posee una naturaleza física y espiritual, éste habrá de residir en múltiples espacios a la vez, adquiriendo en cada uno de ellos las cualidades propias de esa clase de territorio. Es así como, pese a que en espíritu se aleje, el occiso seguirá viviendo físicamente en su lugar de depósito.<sup>21</sup>

La situación en la selva sudamericana no es menos diversa. Los miraña son una sociedad agricultora que, tradicionalmente, se distribuía en clanes patrilineales exogámicos residentes en *malocas* o *longhouses* —casas colectivas—, y contaban con líderes, formalmente reconocidos, cuya autoridad se transfería de padres a hijos. Tras la muerte, los jefes, los guerreros caídos en combate y los personajes de mayor prestigio, en general, suponían transformarse en estrellas. Los muertos comunes, por el contrario, habían de convertirse en una entidad cuyo comportamiento es comparado con el de los blancos pues, incapaces de seguir las normas morales, los difuntos se tornaban peligrosos para los vivos.<sup>22</sup> Los tikuna tenían una or-

<sup>20</sup> Doris Stone, *Las tribus talamanqueñas de Costa Rica*, San José, Editorial Antonio Lehmann, 1961, p. 63-69, 73-74, 113-115.

<sup>21</sup> Carlo Severi, "Here and There. Supernatural Landscape in Kuna Shamanistic Tradition", en J. Assmann y R. Trauzettel (eds.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, Múnich, K. Alber, 2002, p. 589-593; Erland Nordenskiöld, *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, ed. de Henry Wassén, Gotemburgo, Göteborg Museum-Etnografiska Avdelningen, 1938, p. 446-455; David B. Stout, *San Blas Cuna Acculturation: An Introduction*, Nueva York, Viking Fund Publications in Anthropology, 1947, p. 40.

<sup>22</sup> Dimitri Karadimas, "La mort chez les miraña (Amazonie)", en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, París, Centre National de la Recherche

ganización similar y ocupaban la misma clase de viviendas pero, contrario a lo anterior, no contaban con más autoridad que la de las cabezas de linaje. En este caso, parece recurrirse a la metáfora animal para explicar el alejamiento de sus difuntos pues, aunque también podían figurar con aspecto antropomorfo, se solía considerar que, al salir del cadáver, los espíritus adoptarían la forma de un lagarto o una lechuza con anteojos para causar la enfermedad y la muerte a sus congéneres.<sup>23</sup> Los krahó, por su parte, conformaban una sociedad igualitaria, segmentada en pares de mitades exogámicas, en la que la tierra sólo era colectivamente poseída por los miembros de la aldea. El proceso de fallecimiento daba inicio cuando el alma *karō* se separaba del cuerpo pero se tornaba irreversible hasta el momento en que ésta penetraba en el poblado de los muertos y aceptaba socializar con ellos. Habiendo adquirido una condición semejante a la de un enemigo-antropomorfo, el difunto se dedicaría a dañar a quienes antes fueran sus parientes hasta que sufriera un segundo deceso.<sup>24</sup> Viviría, entonces, como un mamífero presa de caza hasta que, habiendo caído por tercera vez, deviniera animal invertebrado; cuando éste muriera, comenzaría a ser un tronco seco y, cuando la selva se quemara dejaría de existir definitivamente.<sup>25</sup>

Aun cuando ello no se exprese en términos de enemistad o extranjería, los datos sobre otros grupos aquí contemplados claramente muestran que los difuntos ya no pertenecen a la comunidad.

Scientifique, 2014, p. 341. Lo mismo sucede entre los rarámuris del norte de México, quienes consideran que los muertos que no han alcanzado su destino celeste junto al dios Onoruame sólo pueden constituir un peligro para los vivos; es por ello que, para garantizar su partida, antiguamente se requería depositar los cuerpos en lugares remotos, como cuevas o abrigos rocosos, y cumplir un largo ciclo ceremonial que puede prolongarse por años. Fujigaki, *La muerte y sus metáforas*, p. 30-84.

<sup>23</sup> Jean-Pierre Goulard, “La mort chez les tikuna (Amazonie)”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, p. 326.

<sup>24</sup> “Los *mekarō* [las almas que sobreviven] nos llaman mekarō, ellos no se llaman a sí mismos mekarō; tienen miedo de nosotros”, decía un ritualista. Manuela Carneiro da Cunha, “Eschatology among the Krahó: Reflections upon Society, Free Field of Fabulation”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 165.

<sup>25</sup> A no ser que, bajo un aspecto animal, el *karō* sea comido por un miembro del grupo —en cuyo caso reencarnaría en la próxima generación. *Ibidem*, p. 162-170.

Las sociedad !kung no reconoce ninguna forma de poder político establecido; sin embargo, consideran que la comunidad de los difuntos sí está jerarquizada. Y, si un occiso llega a desear a una mujer viva, éste no la pide en matrimonio sino simplemente la toma provocando su muerte.<sup>26</sup> Entre los mbeere se observa que la distinción espacial entre naturaleza y cultura coincide con la que se establece entre los vivos y los muertos; los difuntos no responden a la reciprocidad y, cuando intentan comunicarse con los vivos, siempre lo hacen en modos que resultan inentendibles —salvo para el especialista ritual—. A ello se suma la posibilidad de que los fallecidos vean el mundo de manera invertida, pues se dice que cuando éstos entonan las canciones correspondientes a un nuevo nacimiento es porque está por ocurrir un deceso.<sup>27</sup>

Sorprendentemente, las estrategias mortuorias de los *immediate return systems* resultan sumamente parecidas a las empleadas por nuestras modernas sociedades laicas —algo que ya había sido señalado por Vitebsky—,<sup>28</sup> pues no sólo la ritualidad funeraria se ha reducido al mínimo sino que, además, contamos con toda una infraestructura para impedir que las personas tengan el menor contacto con la muerte. Y, al menos entre los ateos, el destino de los caídos ahora se reduce a una lenta degradación que culmina con su eventual desaparición.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Marshall, *Nyae !Kung Beliefs and Rites*, p. 28-29.

<sup>27</sup> Glazier, “Mbeere Ancestors and Domestication of Death”, p. 138-140.

<sup>28</sup> Pierce Vitebsky, “Mort”, en Bonte Pierre y Michel Izard (dirs.), *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 1991, p. 490.

<sup>29</sup> Philippe Ariès, *L’homme devant la mort*, París, Éditions du Seuil, 1985, v. 2, p. 200-204, 269-311. En la sociedad moderna, según Baudrillard, los muertos “son arrojados fuera de la circulación simbólica del grupo [...] No hay lugar, ni espacio tiempo asignado a los muertos, su estancia es inencontrable”. A fin de cuentas, aquello que Ariès denominó la “exclusión de muerte” es sólo un aspecto más de la estrategia que ahora nos interesa explorar. Los fallecimientos ya no suponen tener lugar en la propia casa —en compañía de amigos y familiares— sino en asilos y hospitales a cargo de personal calificado. Los cadáveres ya no son ataviados y transportados por los deudos sino por los profesionales de las funerarias. Los lugares de depósito ya no son las iglesias —generalmente, en los espacios más relevantes de los poblados— sino en cementerios periféricos que muy pocas veces son visitados. No se espera más que los familiares del occiso manifiesten su luto sino que reten-

El alejamiento, entonces, podría ser definido como una transformación tan radical del individuo occiso que requiere de la cancelación de cualquier forma de vínculo social que se hubiera podido mantener con él. La muerte, en estos casos, parece ser tratada como una suerte de reverso del matrimonio, pues si el primero implica la incorporación al grupo de quien antes le fuera ajeno, la segunda supone la desagregación de aquel que hasta ese momento se consideraba familiar —tal como se explicita en esa suerte de devolución de la dote que practican los yamba—.<sup>30</sup> Y, ya sea que devengan enemigo, extranjero, animal u objeto inerte, siempre parece preferible evadir el contacto con él ya que, si acaso llegara a relacionarse con los vivos, sólo podría hacerlo a través de la depredación.

Pareciera extraño que culturas tan radicalmente diferentes como los cazadores-recolectores africanos y las sociedades hipercapitalistas de Occidente puedan responder en forma similar ante la muerte; notamos, sin embargo, que algunas de sus cualidades pudieran mantener cierto paralelismo.

Los *immediate return systems* son sistemas de “producción inmediata sin almacenamiento ni inversión significativos”;<sup>31</sup> nuestra sociedad dispone de sofisticados sistemas de acumulación de recursos pero, como se alienta el consumismo, cada vez tendemos más a atesorar bienes innecesarios y a desperdiciar aquellos de los que depende nuestra subsistencia.<sup>32</sup> Los *immediate return systems* son igualitarios y, en ellos se tiende a minimizar “la dependencia e implica el acceso individual directo e inmediato a los recursos, el conocimiento y las habilidades”;<sup>33</sup> la sociedad moderna es individualista y, aunque difícilmente puedan encontrarse sistemas de mayor interdependencia, nuestras muy complejas instituciones de intercambio mercantil tienden a anular toda forma de relación social, e impiden la dependencia directa respecto de otras personas

gan sus emociones y confinen su llanto a los momentos más privados. Baudrillard, *El intercambio simbólico...*, p. 145; Ariès, *L'homme devant la mort*, p. 291.

<sup>30</sup> Gufler, “‘Crying the Death’...”, p. 356.

<sup>31</sup> James Woodburn, “Egalitarian Societies Revisited”, en Thomas Widlock y Wolde Gossa Tadesse (eds.), *Property and Equality. Volume I: Ritualisation, Sharing, Egalitarianism*, Nueva York/Londres, Berghahn Books, 2005, p. 20-21.

<sup>32</sup> Alain Touraine, *La fin des sociétés*, París, Seuil, 2013, p. 38, 43.

<sup>33</sup> Woodburn, “Egalitarian Societies Revisited”, p. 20-21.

físicas.<sup>34</sup> En los Immediate Return Systems “la pertenencia a un grupo social es flexible y [éstos] constantemente cambian su composición. Los individuos pueden elegir con quiénes se asocian en la residencia, la búsqueda de alimento, en el comercio y el intercambio, en los contextos rituales”;<sup>35</sup> en la sociedad moderna los derechos individuales están por encima de las agrupaciones y las personas suponen tener derecho a elegir sobre su asociación política y religiosa.<sup>36</sup> En los Immediate Return Systems las actividades tienden a orientarse hacia el presente más que hacia el pasado o el futuro;<sup>37</sup> en nuestro sistema, “se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el porvenir radiante de la revolución y el progreso, la gente quiere vivir en seguida, aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo”.<sup>38</sup>

En breve, lo que nuestros datos sugieren es que, cuando los vínculos entre las personas y los colectivos son débiles o fluidos, una sociedad simplemente no requiere de sus muertos para existir.

### *Las estrategias de reciclaje*

Encontramos en segundo sitio aquellos casos en los que lo deseable es que la muerte de un sujeto termine por producir nueva vida terrenal.

El ejemplo más conocido aquí es, por supuesto, el de la reencarnación en las tradiciones de origen hindú; un heterogéneo cuerpo de conceptos que, *grosso modo*, afirman que la especie en la que una persona renazca está condicionada por su conducta en vida —ley del *karman*—. La idea general es que todos los seres del mundo comparten una naturaleza física e inmaterial a la vez; el cuerpo

<sup>34</sup> Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, trad. de Rafael Tusón Calatayud, Madrid, Alianza, 1987, p. 85.

<sup>35</sup> James Woodburn, “Egalitarian Societies”, *Man*, v. 17, n. 3, 1982, p. 434.

<sup>36</sup> Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, p. 89-91; Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, trad. de Joan Vinyoli y Michèle Pendax, Barcelona, Anagrama, 2000 [1983], p. 9.

<sup>37</sup> Woodburn, “Social Dimension of Death...”, p. 205.

<sup>38</sup> Lipovetsky, *La era del vacío*, p. 9-10.

(*śarīra*) ha de ser destruido tras la muerte; el alma (*ātman*), inconsumible, siguiendo una suerte de principio universal (*samsāra*), se verá obligada a renacer una y otra vez hasta que el curso de sus actos la conduzca a fundirse con la divinidad —en el inter, las buenas acciones la han de conducir a existencias humanas y las malas a la animalidad o a la adopción de formas fantasmagóricas.<sup>39</sup>

La idea de una nueva vida terrenal se encuentra también presente en sociedades aldeanas de muy diversas latitudes.

Entre los dowayo de Camerún, se acostumbraba depositar los cuerpos en una tumba de piedra al exterior del poblado; a las tres semanas, solían realizar un minucioso examen a los restos para tratar de establecer si el deceso había sido causado por brujería. Hecho esto, se llevaba a cabo un rito, análogo a la circuncisión, en el que los cráneos eran extraídos, limpiados y colocados en la casa de los ancestros de su linaje —lo que, en el caso de las mujeres, implicaba su devolución a su poblado de origen—. Lo anterior, junto con una serie de ofrendas líquidas, suponía ayudar a que los difuntos —individualmente reconocidos— trajeran la lluvia y, posteriormente, aceptaran reintroducir su espíritu *looreyo* en una mujer para volver a nacer.<sup>40</sup> Los bambara de Mali, por su parte, consideraban que tras la muerte, los dos componentes anímicos de la persona habían de separarse del cuerpo enterrado; siguiendo la metáfora del

<sup>39</sup> Bruce J. Long, “The Concepts of Human Action and Rebirth in the Mahābhārata”, Wendy Doniger O’Flaherty (ed.), en *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1980, p. 42-43; Jean-Claude Galey, “La mort en Inde”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, p. 243-244; Jonathan Parry, “Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic”, en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 81; Bernard Formoso, “La mort chez les thaïs bouddhistes”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, p. 276-281; Lati Rimpoché y Jeffrey Hopkins, *La mort, l’état intermédiaire et la renaissance dans le buddhisme tibétain*, trad. de G. Driessens, V. Paulence y M. Zaregradsky, Peymeinade, Éditions Dharma, 1980, p. 55. En algunas variantes budistas se puede llegar a considerar que, entre el ser que nace y el que muere, no existe más que una relación de causalidad —no una entidad anímica que sobreviva—. James P. McDermott, “Karma and Rebirth in Early Buddhism”, en Wendy Doniger O’Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1980, p. 165-172.

<sup>40</sup> Nigel Barley, “The Dowayo Dance of Death”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality*, p. 151-154, 156-157.



acoplamiento, el alma (*ni*) y el doble (*dya*) serían, entonces, temporalmente absorbidos por una deidad celeste para, luego, hacerlos renacer en múltiples ocasiones. Pasarían, así, por siete etapas en el mundo humano, luego se transformarían en un animal con pesuñas, un animal con garras, un “genio” y, finalmente, un árbol. Es de esta última forma vegetal que, al reconjuntarse las partes divididas, habría de iniciarse un nuevo ciclo en forma humana.<sup>41</sup>

Algunos clanes baruya de Nueva Guinea solían exponer los cuerpos de sus difuntos en plataformas que se erigían por encima de un taro; después de haber recibido los “jugos” del cadáver, dichos tubérculos eran replantados en los campos del occiso. Tras la putrefacción de la carne, los huesos eran recolectados y depositados en algún tronco hueco del bosque para que, desde ahí, el difunto protegiera las tierras que explotan sus descendientes. La idea central es que, tras haberse completado el rito funerario, los espíritus de los fallecidos irían a morar a una aldea similar a la que ocupaban anteriormente y podrían regresar a la vida terrenal cuando, después de dos generaciones, se volviera a dar su nombre a uno de sus descendientes directos.<sup>42</sup>

Para los haida de la costa oeste de Norteamérica, organizados en linajes matrilineales dirigidos por jefes independientes, la muerte tenía lugar al momento en que el alma de una persona accedía a partir en una barca con algún amigo previamente fallecido. Después de una cierta estancia en el Pueblo de los Muertos, quienes hubieran tenido una conducta meritoria serían invitados a ingresar a una morada celeste de eterna abundancia y felicidad. Luego, la entidad anímica sería llamada a reiniciar el ciclo introduciéndose en el cuerpo de un recién nacido. Dicho recorrido, sin embargo, parece haber producido una suerte de desgaste para los individuos, pues algunos consideraban que, después de siete muertes, el espíritu simplemente había de desvanecerse. Cuando un hombre había sido en extremo deshonesto era conducido con el Jefe de las

<sup>41</sup> Dominique Zahan, “Aspects de la réincarnation et de la vie mystique chez les bambara”, en Dominique Zahan (ed.), *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1965, p. 175-187.

<sup>42</sup> Maurice Godelier, “La mort chez les Baruya (Mélanésie)”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, p. 357, 360-361, 363.



Nubes para que lo torturara. Después de un tiempo, éste también podría regresar a la tierra pero sólo para seguir purgando sus faltas bajo la forma de un animal. En fin, si el sujeto había sido particularmente nocivo, entonces, sería devorado por el Jefe de las Nubes y simplemente dejaría de existir.<sup>43</sup> Los kwakiutl de la misma zona, divididos en clanes bajo el mando de jefes y subjefes, consideraban que el deceso de una persona había de producirse en dos etapas sucesivas; primero, cuando el alma, *bexwune*, abandonaba el cuerpo para dar fin a la existencia individual, y, luego, cuando un año más tarde se marcara la muerte de la persona social en una ceremonia, llamada *numaym*, que no implicaba la manipulación directa de los restos. Se suponía que, durante este proceso, la identidad del difunto se habría desdoblado en dos entidades diferentes: el fantasma, *lá'lenoq*, que bajo forma esquelética iría a morar al inframundo, y el alma, *bexwuene*, que después de haber ocupado temporalmente una forma animal habría terminado por volver a la vida terrenal dos generaciones después. Lo llamativo en este caso es que el regreso de la entidad anímica no necesariamente parece haber implicado la reencarnación de la persona social en su totalidad, pues ésta sólo se había de construir en la medida en que el individuo fuera adquiriendo nuevos nombres relativos a las distintas posiciones que ocupara en la sociedad.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Charles Harrison, *Ancient Warriors of the North Pacific: The Haidas, their Laws, Customs and Legends. With Some Historical Account of the Queen Charlotte Islands*, Londres, H. F. & G. Witherby, 1925, p. 125-128.

<sup>44</sup> Marie Mauzé, "The Concept of the Person and Reincarnation among the Kwakiutl Indians", en Antonia Mills y Richard Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth: Reincarnation among North American Indians and Inuit*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 180-188. Los datos disponibles sugieren que, para los norteños hurones del siglo XVII, la muerte acontecía al momento en que las dos almas *skén* se separaban; una de ellas permanecía en el cadáver, la otra rondaba por el cementerio y los lugares antes ocupados por el difunto. Más o menos cada diez años, se exhumaban los huesos de todos los occisos sepultados y se los colocaba en un osario comunal; la intención era que ese segundo procedimiento habría de contribuir al desplazamiento de la (o las) entidad anímica rumbo a un espacio mítico ubicado en el oeste y que, eventualmente, habría de regresar para reintegrarse a su misma familia. Alexander von Gernet, "Saving our Souls: Reincarnation Beliefs of the Seventeenth-Century Hurons", en Antonia Mills y Richard Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth...*, p. 42-48.

La idea del renacimiento terrenal también ha sido registrada en sociedades muchos más móviles.

Los pueblos del centro norte de Australia, por ejemplo, consideraban que un individuo no era más que una encarnación temporal de aquel ser totémico que, en un remoto pasado conocido como el *dream time*, había provocado tanto la existencia de su específico clan como la de las especies y los lugares que junto a él se clasificaban. La labor de los sobrevivientes a un deceso consistía, por consiguiente, en facilitar su retorno al punto de origen para que, después de haber recuperado su forma primordial como espíritus, *mai-aurli*, emprendiera el camino inverso y renaciera en un nuevo miembro de la sección correspondiente —ya fuera alternándose entre ellas o permaneciendo en la propia—.<sup>45</sup> Para ello, algunos grupos, como los unmatjera, los kaitish, los warramunga y los tjingilli, solían exponer los restos cadavéricos sobre los árboles y abandonar los campamentos en los que se había producido un deceso. Al año siguiente, una vez que el cuerpo se había descarnado, enterraban los huesos y retiraban el húmero para hacerle ofrendas y fracturarlo en la ceremonia final.<sup>46</sup>

Los comanches del siglo XIX suponían que, tras el deceso, la “sombra” de la persona había de salir por la boca y, montado en el caballo que le acababa de ser sacrificado, dirigirse velozmente a un espacio celeste conocido como la Tierra de las Cacerías Felices.

<sup>45</sup> Cualquiera que fuera el caso, solía considerarse que los errores en la reencarnación tenían consecuencias fatales: “Los nacimientos prematuros o los accidentes durante el nacimiento son siempre atribuidos al hecho de que el espíritu se ha introducido en el cuerpo de una mujer equivocada”. Baldwin Spencer y F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Nueva York, McMillan and Company, 1904, p. 148, 150.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 145-150, 506-543. Las poblaciones de otras regiones de dicho subcontinente oceánico también parecen haberse adherido a la idea de que los muertos habían de reencarnar al interior de la misma comunidad. Phyllis M. Kaberry, “Death and Deferred Mourning Ceremonies in the Forrest River Tribes, North-West Australia”, *Oceania*, v. 6, n. 1, 1935, p. 35-46; Laurent Dousset, “La mort chez les ngaatjatjarra (Australie)”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, p. 397-403. Para un repertorio detallado de las prácticas mortuorias que, al momento, se han registrado entre las distintas poblaciones de Australia, véase Bernard Moizo, *Mort et traitements du corps chez les aborigènes d’Australie*, tesis de doctorado en Etnología, Nanterre, Université de Paris X, 1983.

Mas, aun cuando la estancia en dichas praderas estuviera llena de regocijo, había de llegar un momento en el que la entidad anímica se sentiría obligada a regresar a la vida terrenal para apoyar a su pueblo.<sup>47</sup> Entre los inuit, por su parte, se creía que, tras la muerte, el alma (*tarnik*) se dirigía a un espacio celeste o infraterrestre en el que había de llevar una existencia parecida a la mundana.<sup>48</sup> Luego, el occiso comenzaría a manifestarse en los sueños de sus deudos pidiendo que se diera su nombre a algún recién nacido; y es, precisamente, en su homónimo en quien ha de renacer.<sup>49</sup>

Los cazadores siberianos de la época presoviética, por su parte, consideraban que, así como sus sociedades se encontraban compuestas por mitades exogámicas —*moitiés*— la relación que ellos mantenían con el bosque era vista como un amplio circuito de intercambio entre dos colectivos vinculados por una alianza. Y, si la relación entre humanos implicaba la toma y devolución de mujeres, la reciprocidad con los colectivos animales tomaba sus propias carnes por objeto de cambio. La idea central es que aquello contenido en los tejidos blandos no era más que una suerte de energía vital consumible, mientras que lo poseído por los huesos era una entidad impersonal pero perdurable que podía ser reinsertada en las nuevas generaciones siempre que se les diera el tratamiento correspondiente. Así, para que la fauna pudiera regenerarse, era necesario que, después de haber cazado y consumido una presa, los hombres se ocuparan de devolver al bosque algunos de sus restos óseos. Y, pa-

<sup>47</sup> Ernest Wallace y Hoebel E. Adamson, *Les comanches. Princes des plaines du sud*, trad. de Thierry Piélat, París, Éditions du Rocher, 1995 [1986], p. 202-205.

<sup>48</sup> Los inuit netsilik tenían varios lugares de los muertos pero, salvo en el caso de un sitio de castigo para los cazadores flojos y las mujeres sin tatuajes, no parece haber gran diferencia entre ellos. Knud Rasmussen, *The Netsilik Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel/Nordisk Forlag, 1931, p. 315-319.

<sup>49</sup> William Thalbitzer, “Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l’âme et de la vie”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 22, n. 1, 1930, p. 93; Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, p. 220; José Andrés Alonso de la Fuente, “Falta, castigo y penitencia en la religión esquimal. La Fiesta de las Vejigas”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, v. 9, 2004, p. 26-33; Guy Bordin, “Dream Narration among Eastern Arctic Canadian Inuit”, *Proceedings of the 15th Inuit Studies Conference. Orality*, París, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, 2009, p. 3.

ralelamente, tras el deceso de un ser humano, se precisaba entregar su carne al bosque —exponiendo el cadáver en un palafito— y esperar que las entidades silvestres devolvieran su alma para que, libre de personalidad, renaciera en un infante del mismo patrilineaje.<sup>50</sup>

La muerte entre los cazadores batek de Malasia supone la fragmentación de la persona en dos componentes anímicos diferentes; uno que, junto con el cuerpo, ha de transformarse en una entidad gestora de recursos, y otra que, inmediatamente, ha de regresar a la vida al reintroducirse en el vientre de una mujer del mismo grupo.<sup>51</sup> El caso de los agricultores dogon de Mali es muy parecido, pues entre las múltiples partes que constituyen al ser humano se considera que una ha de transmitirse como fuerza vital a un infante que está por nacer en la misma comunidad; en tanto que, gracias al ofrecimiento de sacrificios, las otras han de derivar en la conformación de un nuevo ancestro.<sup>52</sup> Los inuit netsilik, por su parte, contemplaban la posibilidad de que, en lugar de recibir un alma personal completa, el infante receptor del nombre de un difunto reciente sólo adquiriera una suerte de espíritu protector y, como los inuit solían tener varios nombres, era posible contar con varios ancestros auxiliares.<sup>53</sup>

Entre los yanomani del norte de Sudamérica, quienes incorporan las esencias del difunto no son específicamente los neonatos sino la totalidad del grupo; una vez que los huesos han sido secados y cremados, se prepara con ellos una bebida ceremonial que se consume “para que las virtudes del difunto queden entre todos”.<sup>54</sup> Para los candonshi amazónicos era común que, tras la muerte de algún gran guerrero, alguno de sus parientes intentara apoderarse

<sup>50</sup> Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, selec. de textos y coordinación de la trad. de Roberto Martínez y Natalia Gabayet, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 42-51.

<sup>51</sup> Kirk Edicott, *Batek Negrito Religion. The World-View and Rituals of a Hunting and Gathering People of Peninsular Malaysia*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 111.

<sup>52</sup> Pierre Erny, *L'idée de "reincarnation" en Afrique Noire*, París, L'Harmattan, París, 2007, p. 59-63.

<sup>53</sup> Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, p. 207, 220-221.

<sup>54</sup> Ángel Acuña Delgado, “Cuerpo y representación en los rituales chamánicos yanomami”, *Boletín Antropológico*, 2009, v. 27, n. 75, p. 12; Jesús María Aparicio Gervás y Charles David Tilley Bilbao, “Endocanibalismo en los rituales funerarios del pueblo yanomamo”, *TRIM*, v. 8, 2015, p. 88-90.

de sus facultades al absorberlas bajo la forma de una bola de luz durante sus visiones oníricas.<sup>55</sup> Entre los tzeltales del sur de México, también llega a suceder que algún especialista ritual intente apropiarse del doble animal (*lab*) de un difunto reciente para acrecentar su poderes con él.<sup>56</sup>

Encontramos igualmente que algunas sociedades no se conformaban con reciclar a sus propios muertos sino que, a través del sacrificio, incorporaban a su circuito de reproducción a sus enemigos. Tal es el caso de los wari de la Amazonía brasileña, quienes hasta inicios del siglo XX solían dar a sus mujeres la carne de los cautivos para que en ellas renaciera alguna de sus entidades anímicas.<sup>57</sup> Entre los aché paraguayos se suponía, siguiendo el mismo principio, que un infante poseía “el alma (*owé*) de aquel que su madre comió”.<sup>58</sup>

Aun cuando sea posible reconocer un gran número de variantes, nosotros consideramos que lo más pertinente aquí es distinguir entre la reencarnación de la persona en su casi totalidad y el reciclaje de tan sólo alguno de sus aspectos pues, aunque ambas estrategias parten de la idea de que al menos una porción de la vida humana es tan escasa y valiosa que merece ser reutilizada —e, incluso, robada—, éstas parecen constituirse de manera diferencial. En los dos casos se trata al humano como un ser conformado por elementos de naturaleza diversa que han de fragmentarse tras el deceso. La diferencia radica en que, mientras el reciclaje se construye bajo el modelo de la filiación —algo que se transmite de generación en generación—, la reencarnación más bien parece fundarse en la imagen del rito de paso —como se ve en la circuncisión-decapitación del muerto dowayo—, pues más allá de seguir las mismas etapas

<sup>55</sup> Alexandre Surrallés, *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2009, p. 106.

<sup>56</sup> June Nash, *In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behavior in a Maya Community*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1970, p. 139.

<sup>57</sup> Eduardo Viveiros de Castro, “Apresentação”, en Aparecida Vilaça, *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari’ (Pakaa Nova)*, Río de Janeiro, Instituto Brasileiro de Arte e Cultura, 1992, p. XIV.

<sup>58</sup> Pierre Clastres y Lucien Sebag, “Canibalisme et mort chez les guayaquis (aché)”, *Revista do Museu Paulista*, v. 15, 1963, p. 180.

—separación, liminalidad y reintegración—<sup>59</sup> se considera que muertos y recién nacidos no son más que las mismas personas pero con estatus diferentes.<sup>60</sup>

Por más disímiles que parezcan, el reciclaje y el alejamiento tienen una característica en común; ésta es que, desde el punto de vista de las sociedades que los practican, lo más deseable es que el muerto sólo exista como tal de manera transitoria —ya sea que se le aleje, vuelva a la vida o deje de existir—. El reciclaje, sin embargo, se vuelve más significativo cuando se trata de sociedades segmentadas, clanes, mitades, linajes o, incluso, castas, en las que la pertenencia a uno u otro sector tiene un fuerte valor prescriptivo —sea para la alianza, la residencia o el intercambio—; esto es lo que suele predominar tanto en sociedades poco jerarquizadas como en las estatales pues, aunque ocasionalmente se contempla el renacimiento en una especie o colectivo diferente, lo que implica una forma de exclusión, el ideal suele ser la renovación de propio grupo o la adquisición de un estatus superior. Obeyesekere explica que “sería un caso raro que alguien deseara que un pariente naciera entre extranjeros o gente hostil. Si estas creencias se asocian a grupos de descendencia unilineal, es deseable, si no es que absolutamente necesario, que ellos nazcan al interior del mismo clan o linaje”.<sup>61</sup> Es de notar, en tales casos, que uno de los únicos momentos en que se hubo de contemplar alguna forma de reen-

<sup>59</sup> Hertz, *La muerte y la mano derecha...*

<sup>60</sup> En su estudio sobre la reencarnación en África, Erny propuso que la reencarnación podía ser comprendida a partir de cinco modalidades diferentes: 1. retorno integral de la personalidad del difunto, 2. renacimiento de tan sólo una parte de los principios constitutivos de la persona, 3. influencia y afinidad ontológica, 4. protección o padrino, y 5. transmisión de un personaje social e individualización por un nombre. Nosotros consideramos, sin embargo, que la influencia y el padrino no deberían ser considerados como formas de reencarnación, pues ello implicaría una confusión con la herencia o la sucesión; y que la transmisión del nombre puede ser vista como una simple modalidad de la reutilización de una parte de los “principios constitutivos de la persona”. Erny, *L'idée de “reincarnation”...*, p. 105-109.

<sup>61</sup> Gananath Obeyesekere, “Foreword: Reincarnation Eschatologies and the Comparative Study of Religion”, en Antonia Mills y Richard Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth...*, p. XIV.



carnación en el cristianismo fue justo cuando no conformaba más que una secta al interior del Imperio Romano.<sup>62</sup>

### *Los ancestros y la retención de los muertos*

El proceso mortuorio, según Hertz, tiene como culminación la inevitable separación del mundo terrenal del difunto y su adhesión al colectivo de los ancestros; es “una sociedad mítica de almas que cada sociedad se construye a su propia imagen”.<sup>63</sup> Según Goody, el culto a los muertos no sólo implica su supervivencia al deceso, sino también la idea de que éstos participan activamente en los asuntos mundanos; el concepto de ancestro se reserva, sin embargo, a aquellos casos en los que la relación entre vivos y difuntos está fundada en el reconocimiento de un vínculo genealógico.<sup>64</sup>

Algunos de los ejemplos más explícitos provienen de aquellas sociedades estatales cuyo esfuerzo por mantener presentes a los muertos se hace palpable en el desarrollo de sofisticadas técnicas de preservación.

La muerte en el antiguo Egipto había de suceder en el momento en que el alma (*ba*) se separaba del organismo para dirigirse a un espacio de grandes riquezas acuíferas al que, en el Nuevo Imperio, se conocía como Douat. Dicho alejamiento, sin embargo, no implicaba una existencia puramente inmaterial pues, aun si durante el día el ánima podía acompañar al sol en su recorrido celeste, ésta siempre había de regresar a un cuerpo para su descanso —la momia o una efigie—. <sup>65</sup> Siendo que los difuntos no sólo suponían hablar,

<sup>62</sup> Mercedes López Salvá y Miguel Herrero de Jáuregui, “La transmigración en el cristianismo primitivo”, en Bernabé Alberto, Madayo Kahle y Marco Antonio Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid, Abada, 2011, p. 388.

<sup>63</sup> Hertz, *La muerte y la mano derecha...*, p. 88-89.

<sup>64</sup> Goody, *Death, Property and the Ancestors*, p. 378 y 381. Véase también Heinrich Balz, “Ancestor, Cult of”, en Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jungel (eds.), *Religion Past and Present*, Leiden/Londres, Brill, 2007, v. 1, p. 210.

<sup>65</sup> Guillemette Andreu, *L'Égypte au temps des pyramides. Troisième millénaire avant J.-C.*, París, Hachette, 1999, p. 193; Serge Feneuille, *Paroles d'éternité*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2008, p. 42.



desplazarse y comer sino también conservar su estatus, su nombre y sus relaciones sociales, no resulta sorprendente que mantuvieran con los vivos un intenso y constante diálogo.<sup>66</sup> Las inscripciones que hasta hoy se conservan atestiguan las amenazas que los muertos proferían en contra de quienes osaran profanar sus sepulcros.<sup>67</sup> Y las “cartas a los muertos” del Primer Periodo Intermedio (hacia 2350 a. C.) dan cuenta de la manera en que, a través de ofrendas y plegarias, los deudos se dirigían a ellos para rogar su intervención en los asuntos que los perturbaban.<sup>68</sup>

Los peruanos de la época de contacto —siglos XVI y XVII— consideraban que, tras haber ubicado a los fallecidos en el Pueblo de los Muertos, Ayap llactan, éstos habían de continuar alimentándose con las ofrendas que sus deudos les dedicaban. Y es por ello que todos los años en la fiesta de *pacaricuc* se les solía extraer de sus tumbas para conducirlos a la plaza principal; ahí, se les ofrecía bebida y comida, se les cambiaban las ropas y se les hacía recorrer danzando las calles y casas del poblado. Los difuntos, por su parte, habían de recompensar a sus antiguos coterráneos aportando fertilidad a los campos de papa y maíz; más específicamente, era al ancestro fundador de cada localidad a quien se dirigía la mayoría de las peticiones.<sup>69</sup> La permanencia de los muertos en la sociedad se hace particularmente explícita en el caso del *inca*, o gobernante principal pues, aun después del deceso, su momia había de continuar

<sup>66</sup> Andreu, *L'Égypte au temps des pyramides*, p. 194-196; Feneuille, *Paroles d'éternité*, p. 44-47; Régis Burnet, *L'Égypte ancienne à travers les papyrus. Vie quotidienne*, París, Pygmalion, 2003, p. 278.

<sup>67</sup> Max Guilmot, “Les lettres aux morts dans l'Égypte ancienne”, *Revue de l'Histoire des Religions*, n. 170, 1966, p. 2-5; Andreu, *L'Égypte au temps des pyramides*, p. 195.

<sup>68</sup> Guilmot, “Les lettres aux morts...”, p. 7-24; Andreu, *L'Égypte au temps des pyramides*, p. 200. Las llamadas “cartas a los muertos” suelen presentarse como inscripciones realizadas sobre las tabletas de arcilla que se utilizaban para el depósito de ofrendas alimentarias. En ellas encontramos las súplicas que los familiares dirigían al difunto para que castigara las injusticias cometidas en su contra, les diera fertilidad o, simplemente, dejara de perturbarlos.

<sup>69</sup> Laurie M. Martiarena, *The Social Life of Death: Mortuary Practices in the North-Central Andes, 11th-18th Centuries*, tesis de doctorado en Filosofía, Norwich, University of East Anglia, Faculty of Arts and Humanities, 2014, p. 60, 67, 97-98, 164, 167-168, 174.

ocupando el palacio, seguir poseyendo tierras y los sirvientes habían de permanecer bajo sus órdenes.<sup>70</sup> Los quechuas y los aymaras contemporáneos han dejado de producir momias, pero aun se considera a los ancestros capaces de aportar fertilidad agrícola a cambio de ofrendas periódicas.<sup>71</sup>

Algo similar parece suceder también entre los actuales merina de Madagascar —cuyo reino floreció entre los siglos XVIII y XIX—, pues ahí no sólo se trata a los ancestros como los verdaderos propietarios de las tierras que los vivos usufructúan sino también como sus gobernantes. Desde las tumbas familiares —en los alrededores de las viviendas y los arrozales— los difuntos se encargan de sancionar el respeto a la ética tradicional, castigando con enfermedad y pobreza a quienes la infringen y recompensando a quienes la honran con fertilidad y riqueza material. Los muertos transmiten sus designios durante el sueño, los vivos buscan complacerlos a través de las danzas que con ellos realizan y las ofrendas que les presentan cada vez que se les exhuma en la fiesta de *famadihama*. Pertenecer al grupo significa, así, trabajar la tierra y cuidar de los parientes; quienes no cumplen con ello corren el riesgo de ser desenterrados o expulsados de su sepultura.<sup>72</sup>

La concepción cristiano-medieval de la muerte también parece haber seguido este mismo orden de ideas pues, aun cuando las almas de los fallecidos supusieran haber dejado el mundo terrenal,

<sup>70</sup> Alfred Métraux, “Rites de deuil et formes d’enterrement des Indiens d’Amérique du Sud (1947)”, en Mickaël Brohan, Jean-Pierre Goulard, Patrick Menget y Nathalie Pétesch (eds.), *Écrits d’Amazonie. Cosmologie, rituels, guerre et chamanisme*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 2013, p. 371.

<sup>71</sup> Catherine J. Allen, “Body and Soul in Quechua Thought”, *Journal of Latin American Lore*, v. 8, n. 2, 1982, p. 183-185, 193; Olivia Harris, “The Dead and the Devils among the Bolivian Laymi”, en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 54-56, 57-58, 61-62; Luperio David Onofre Mamani, “Alma imaña: rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre (Perú)”, *Chungara*, v. 33, n. 2, 2001, p. 235, 239, 242-243.

<sup>72</sup> Maurice Bloch, “Tombs and States”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 138-140; Frédéric Sandron, “Transmission intergénérationnelle des normes et des valeurs: le famadihana dans les Hautes Terres malgaches”, *Recherches Familiales*, n. 8, 2011, p. 31-42.

se solía considerar que el espacio en que residían sus cuerpos dotaba de sacralidad al conjunto del poblado. Las reliquias —en su mayoría, segmentos corporales humanos— no sólo servían para comunicarse con los santos a los que habían pertenecido, sino que el simple contacto con ellas podía facilitar los milagros esperados.<sup>73</sup> Tras la invención del Purgatorio y el Día de los Fieles Difuntos, se desarrolló una nueva forma de culto en la que las plegarias que los vivos realizaban para que los muertos alcanzaran una pronta salvación eran compensadas por la intercesión de los muertos ante la deidad para la obtención de una vida terrenal más favorable; los caídos se aparecen en los sueños para pedir “‘sufragios’: plegarias, misas y limosnas a distribuir entre los pobres [...]. Una vez satisfechos, realizan una última visita para anunciar que por fin han sido liberados de las ‘penas del Purgatorio’ y no volverán más puesto que ‘estarán en el paraíso’”.<sup>74</sup>

Durkheim y Radin sostenían que el culto a los ancestros sólo puede desarrollarse en “sociedades avanzadas” o dotadas de cierta jerarquía.<sup>75</sup> Hamayon, por su parte, indica que, en el chamanismo siberiano, uno de los principales cambios que parece haber tenido lugar en el tránsito de la vida de caza al pastoreo es justamente el desarrollo de un culto a los ancestros asociado a cierta estratificación de los linajes pues, si para obtener las presas que necesitan los forrajeros debían dirigirse a espíritus animales, los criadores

<sup>73</sup> Ariès, *L'homme devant la mort*, p. 39-76. El autor señala incluso que “el cementerio era, junto con la iglesia, el hogar de la vida social”. *Ibidem*, p. 68.

<sup>74</sup> Jean-Claude Schmitt, “La mort dans le Moyen Âge chrétien”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, p. 185, 187-188. Goody consideraba que, si bien en el catolicismo existe un cierto intercambio entre vivos y muertos, éste no puede calificarse como culto a los ancestros porque no existe conciencia genealógica. Schmitt, por el contrario, explica que el nacimiento del Purgatorio en la Edad Media “dio una importancia decisiva a las redes de parentesco, en el seno del linaje (en el que la conciencia genealógica se afirma en esta época en la aristocracia) y más aún en la ‘familia espiritual’, que la institución generalizada de la memoria construye alrededor de cada monasterio”. Goody, *Death, Property and the Ancestors*, p. 380; Schmitt, “La mort dans le Moyen Âge chrétien”, p. 187.

<sup>75</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, París, Presses Universitaires de France, 1912, p. 116; Paul Radin, *La religion primitive, sa nature et son origine*, trad. de Alfred Métraux, París, Gallimard, 1941, p. 175.

preferían solicitar la lluvia y los buenos pastos a aquellos humanos muertos de quienes heredaron los ganados y territorios.<sup>76</sup>

Uno de los estudios más emblemáticos que hasta hoy se han realizado en torno a los ancestros proviene de una sociedad en la que no existe ninguna forma de poder centralizado, los lodagaa de Ghana y Costa de Marfil. Tras la muerte el alma (*sie*) se convierte en un fantasma peligroso al que los parientes deben confundir para evitar ser secuestrados por él. Esta entidad conservará sus cualidades patógenas hasta que, después del entierro, se le haya tallado una efigie de madera (*kpiin daa*) y se le haya alimentado con la sangre de una gallina de guinea recién sacrificada. Quienes hayan tenido un hijo varón habrán de transformarse en espíritus ancestrales y dirigirse a un espacio mítico caracterizado por la abundancia de recursos. Pese a su alejamiento, el nuevo ancestro conservará su nombre, continuará formando parte de su clan o patrilineaje y seguirá participando en la vida colectiva pues, además de propiciar la fertilidad agrícola y humana, también participará en todo lo relativo al mantenimiento del orden social. La relación entre vivos y muertos implica, en primer lugar, la intervención del difunto sobre el ámbito terrenal y, luego, la retribución por parte de los vivos a manera de agradecimiento o expiación; el intercambio se continua hasta el punto en que, habiéndose olvidado el nombre del ancestro, su efigie sea abandonada o destruida.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy...*, p. 63, 76-77, 137-138, 162.

<sup>77</sup> Goody, *Death, Property and the Ancestors*, p. 89, 147, 224-225, 236, 364, 371, 390-393, 407-411. No muy lejos de ahí, los tallensi suponen haber calcado sus relaciones con los ancestros de las que mantienen en vida las diferentes generaciones. Toda la autoridad jurídica, las responsabilidades y los derechos económicos de una familia recaen sobre el padre; de tal suerte que, aun siendo adulto y casado, un hijo prácticamente no podrá tomar ninguna decisión sin antes consultar a su progenitor. Tras la muerte, el padre pasará a formar parte del grupo de los ancestros individualmente reconocidos por su nombre a los que se rinde culto en el santuario ubicado en la vivienda familiar. Ahora el vástago ocupará el lugar de su progenitor pero habrá de conservar las mismas actitudes frente a él pues, en su nuevo estatus, el padre continuará siendo consultado por el intermedio de un adivino en todas las circunstancias relevantes para el desarrollo de la familia —toda crisis, nacimiento, cosecha o cacería requiere del visto bueno de los difuntos, obtenido a través de una ofrenda o sacrificio—. Meyer Fortes, *Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines*, trad. de Roger Renaud, París, Bibliothèque des Repères Mame, 1974 [1959], p. 62-68. Para otros ejemplos atri-

Son asimismo bien conocidos los ejemplos procedentes de las muy igualitarias sociedades clánicas de Melanesia.

Entre los are, por ejemplo, se supone que, tras la muerte, se produce la fragmentación del sujeto; el aliento (*manomano*) se dispersa en el aire, mientras que el cuerpo (*rape*) y la imagen (*nunu*) se mantienen juntos para ser enterrados. A los dos años se celebra un ritual en honor de la imagen, se exhuma el cráneo y se le expone en la pequeña casa que se le erige; a partir de ese momento, el difunto se habrá convertido en un nuevo ancestro encargado de velar por el bienestar de su comunidad. Los lugares ocupados corresponden a los sitios en que yacen los difuntos; son ellos quienes velan por el cumplimiento de las normas morales y quienes, a cambio de constantes ofrendas, dan prosperidad a su colectivo. El culto cesará cuando después de dos generaciones se deje de pronunciar su nombre; el occiso se dirigirá, entonces, a una pequeña isla llamada Marapa, luego a un punto llamado Perdido para Siempre y, finalmente, se disipará en una tierra ocupada por espíritus extranjeros.<sup>78</sup> Entre los silka, por su parte, parece ser que el estatus de ancestro sólo está reservado a los grandes hombres pues, mientras se abandonaban los restos de las personas comunes en la maleza y su imagen (*nunu*) se dirige a un remoto espacio bajo el mar, los cadáveres de los personajes más distinguidos habían de descomponerse dentro de su propia vivienda. Sucedido lo anterior, sus huesos eran suspendidos en la Casa de los Grandes Hombres —el principal lugar de reunión de los varones y el sitio en el que pernoctaban

canos, véanse John Middleton, “Lugbara Death”, en Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 134-154; Bamunoba y Adoukonou, *La mort dans la vie africaine*.

<sup>78</sup> Daniel de Coppet, “The Life-Giving Death”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality...*, p. 176-177, 179, 194. Las cosas no son muy distintas entre los melpa pues, salvo algunas diferencias menores —como que los cadáveres no son inhumados sino expuestos—, podría decirse que básicamente los muertos desempeñan el mismo rol. Andrew Strathern, “Death as Exchange: Two Melanesian Cases”, en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality...*, p. 176-177, 179; “Witchcraft, Greed, Cannibalism and Death: Some Related Themes from New Guinea Highlands”, en Maurice Bloch y Jonathan Parry (ed.), *Death and the Regeneration of Life*, Nueva York, Cambridge University Press, 1982, p. 117-118.

los jóvenes iniciados antes del matrimonio— para convertirse en una suerte de soporte material de la identidad grupal.<sup>79</sup>

Entre los fataleka de la misma región, los difuntos parecen estar específicamente unidos al territorio; este último es el vínculo con determinados sitios funerarios (*bae*) el que establece los derechos que les atañen. Lo interesante aquí es que, antiguamente, la condición de ancestro sólo podía ser accesible cuando, al término de un ciclo funerario sumamente complejo —de alrededor de ocho años de duración—, los deudos sacrificaban y consumían ritualmente a otro ser humano. Siendo que tal acto suponía impedir a la víctima alcanzar el estatus ancestral, se podría decir que “un muerto (*mae*) devendrá ancestro (*akalo*) en detrimento de otro muerto”.<sup>80</sup> Tras el deceso de uno de sus miembros, los orang dusuns de Borneo solían colocar el cadáver en una vasija y sepultarlo hasta pasado un mes; después de haber rondado los alrededores de su vivienda por dicho lapso, el espíritu había de dirigirse a su morada en el monte Kinabalu, pero siempre sería posible establecer contacto con él a través de las ofrendas y los sacrificios que se dirigían a sus efigies o chozas miniatura. Lo llamativo es que, así como el don ritual suponía propiciar la intervención de sus propios ancestros, se consideraba que esta misma clase de acciones podía atraer beneficios por parte de aquellas entidades que suponían residir en las cabezas-trofeos que se habían obtenido de los enemigos.<sup>81</sup> Siendo que, tras la muerte, el enemigo y el individuo del propio grupo parecen haber tenido roles equivalentes, podría considerarse que, de algún modo, la cacería de cabezas era un procedimiento que permitía la

<sup>79</sup> Monique Jeudy-Ballini, “La mort chez les silka (Mélanésie)”, en Maurice Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, p. 367-370. El *caven* “padre” de la comunidad era descrito como los huesos a los que, como la carne, se adhería el resto del grupo. *Idem*.

<sup>80</sup> Remo Guidieri, “Fataa, fa’a, fo’o’a: ‘dire’, ‘faire’, ‘parfaire’: conceptualisation et effectuation de pratiques rituelles mélanésiennes (Fataleka, Salomon orientales)”, *Anales. Économies, sociétés, civilisations*, v. 31, n. 1, 1976, p. 221.

<sup>81</sup> Ivor H. N. Evans, *Studies in Religion, Folk-Lore. Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Londres, Frank Cass and Company, 1970 [1923], p. 6, 11-15, 32-35.



creación de ancestros a partir de una suerte de robo ejecutado en contra de otro.<sup>82</sup>

Hasta ahora no hemos podido encontrar la creencia en ancestros plenamente individualizados entre las poblaciones más igualitarias; lo que sí notamos, sin embargo, es la idea general de que, pese a su nueva condición, los occisos no sólo pueden mantenerse en comunicación con los vivos sino también aportarles recursos necesarios para su subsistencia.

Esto se observa entre los negritos del sur de Asia, un conjunto de pueblos cazadores y pescadores que bien podrían calificar como *immediate-return systems*.<sup>83</sup> Se suponía, para empezar, que algunos componentes personales podían ser separados del difunto y reintegrados en la comunidad; los batek creían que una de las almas había de renacer en un nuevo infante y los andamanes recuperaban los restos óseos del cadáver para usarlos como amuletos contra las enfermedades. La parte que no era reciclada había de sufrir, entonces, una transformación que la ubicaba en una posición de interface entre su comunidad de origen y la alteridad; esto último se marcaba, entre los batek, por la adopción de un doble cuerpo, humano y tigre a la vez, y, entre los andamanes, por la adquisición de un estatus similar al de un extranjero —de ahí que a los occisos se les llamara igual que a los foráneos, *lau* o *čauga*.<sup>84</sup> Sucedido esto,

<sup>82</sup> Según Ivanoff, para los penihing, esta clase de rituales supone además aportar fertilidad agrícola a la comunidad y permitir a un guerrero tatuado acceder a los dominios de los ancestros. Aun cuando, en Borneo, la caza de cabezas fue oficialmente suprimida desde inicios del siglo XIX, Ivanoff señala con razón que ésta volvió a ser practicada durante la Segunda Guerra Mundial y que, entre sus víctimas, figuraron tanto japoneses como europeos y norteamericanos. Pierre Ivanoff, *Headhunters of Borneo*, trad. de Edward Fitzgerald, Tiptree/Essex, The Anchor Press, 1958, p. 59-67, 98.

<sup>83</sup> Carecen de jefes oficialmente reconocidos, suelen conformar unidades sociales cuya adhesión varía constantemente, las propiedades circulan incesantemente entre ellos, su ética enfatiza la importancia del compartir, etcétera. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, Nueva York, Free Press Paperback, 1964, p. 29, 43-46; Edicott, *Batek Negrito Religion*, p. 10-11.

<sup>84</sup> Esto último se encuentra elocuentemente expresado en la decoración de los huesos con los mismos patrones aplicados a las novias en sus matrimonios y a los novicios en la iniciación; ya que ello parece indicar que, tal como estos personajes, el difunto era alguien que se transfería a un colectivo diferente sin dejar de tener relación con el de su origen.



los difuntos habían de obtener una triple función: distribuir recursos naturales —los frutos, entre los batek, el tiempo atmosférico, entre los andamanes—, adiestrar a sus elegidos en las funciones rituales y castigar a los infractores de su antiguo grupo, roles evidentemente similares a los asignados a los ancestros de otros grupos pero diferenciados por su débil individuación.<sup>85</sup>

Vemos, así, que la importancia del culto a los muertos en una sociedad no parece ser directamente proporcional a su grado de estratificación y que, aun cuando la creencia en los ancestros pueda no estar presente en los pueblos más igualitarios, existen otras formas de retención que les permiten seguir disponiendo del auxilio de los difuntos en todo lo relativo a la continuidad de la sociedad. Más allá del reconocimiento de un vínculo genealógico, lo que aquí parece constante es la permanencia en los occisos de ciertos aspectos personales; ya sea que se conserve la totalidad de la identidad individual o tan sólo un vago vínculo con el grupo y el territorio, siempre se tiende a señalar que los caídos no se desprenden tan fácilmente de las relaciones que antes mantenían. La muerte aparece, entonces, como una suerte de consagración en la que, más que modificarse los vínculos entre los seres, la que se ve profundamente afectada es su propia naturaleza.

Una cualidad que ha sido destacada en las sociedades con culto a los ancestros es la existencia de un fuerte sentido de pertenencia por parte de sus miembros.<sup>86</sup> Es interesante, al respecto, notar el hecho de que, en lugar de crear ancestros, las religiones universalistas, las que pretenden existir más allá de un marco cultural específico, tiendan a retener a aquellos que terminan por liberarse de sus vínculos de parentesco o territoriales para inmortalizarse como santos o deidades. Radcliffe-Brown señala, así, por ejemplo, que en Sudáfrica “el efecto del impacto de la cultura europea, incluyendo las enseñanzas de los misioneros cristianos, es el debilitamiento

<sup>85</sup> Edicott, *Batek Negrito Religion*, p. 38, 49-50, 54-56, 110-118; Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, p. 106-113, 125-126, 137-140, 167-169.

<sup>86</sup> Alfred Reginald Radcliffe-Brown, “Religion and Society”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 75, 1945, p. 37; Terrance Tatje y Francis L. K. Hsu, “Variations in Ancestor Worship Beliefs and their Relation with Kinship”, *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 25, n. 2, 1969, p. 159.

en algunos individuos de los sentimientos que los atan a su linaje, la desintegración de la estructura social y el decaimiento del culto ancestral”.<sup>87</sup> Se observa, igualmente, que, en los alrededores de los Himalayas de la India, tanto las autoridades budistas como las de los musulmanes suelen oponerse al culto a los ancestros que practican las poblaciones locales.<sup>88</sup>

*A manera de cierre. Sobre la relativa independencia  
de las estrategias mortuorias*

La muerte en todos los casos observados implica un proceso de transformación radical cuyas variaciones comprenden dos ejes principales: el de las identidades y el de las relaciones. Las modificaciones en ambos planos conducen al alejamiento; y, entonces, los difuntos devienen enemigos, extranjeros, animales o cosas con las que es preferible no socializar. El cambio en las identidades pero no así de las relaciones implica la retención; de modo que, aunque el occiso devenga un ser casi divino, seguirá incidiendo en la vida de su comunidad de origen. Y la transmutación de las relaciones pero no de las identidades corresponde al reciclaje; esto significa que, aun cuando los vínculos deban ser reconstruidos, aquello que sobrevive seguirá teniendo la eventual posibilidad de regenerar o perpetuar la vida al interior del grupo.

Ninguna de las estrategias mortuorias descritas parece exclusiva de un tipo específico de organización socioeconómica. Woodburn consideraba que la extinción de los difuntos podría tipificar a los *immediate return systems*;<sup>89</sup> nosotros observamos que esto no sucede en casos parecidos a los por él descritos, como entre de los *batek*, los *!kung* o los *selk’nam* (se alejan pero no dejan de existir), y que, por el contrario, llega a ocurrir en sociedades tan distintas

<sup>87</sup> Radcliffe-Brown, “Religion and Society”, p. 38.

<sup>88</sup> Ravina Aggarwal, “At the Margins of Death: Ritual Space and Politics of Location in an Indo-Himalayan Border Village”, *American Ethnologist*, v. 28, n. 3, 2001, p. 561.

<sup>89</sup> Woodburn, “Social Dimension of Death...”; “Egalitarian Societies”; “Egalitarian Societies Revisited”.

como los krahó, los haida, los are o los modernos estados industriales. Durkheim y Radin sostenían que el culto a los ancestros requiere de cierto grado de jerarquización; nuestra muestra, sin embargo, sugiere que personajes de esta índole también pueden presentarse en los colectivos más igualitarios —como los negritos del sur de Asia—. Mills, por último, afirmaba que la “reencarnación es una creencia que se inserta en la básica concepción chamánica que tipifica a los pueblos cazadores y recolectores dondequiera y cuandoquiera que se les encuentre”.<sup>90</sup> No obstante, los datos expuestos revelan la existencia de pueblos forrajeros, como los hadza, que carecen de chamanes<sup>91</sup> y de otros, como los selk’nam o los yumanos, que los poseen pero no creen en la reencarnación.<sup>92</sup>

Las alternativas por nosotros descritas tampoco parecen corresponderse con las cuatro ontologías definidas por Descola pues, aunque las doctrinas de origen hindú suponen ser analogistas los siberianos animistas y los australianos totemistas, resulta que todos ellos prefieren recurrir al reciclaje de sus muertos.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Antonia Mills, “Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit: Context, Distribution and Variation”, en Antonia Mills y Richard Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth...*, p. 18. Considerando una muestra de ciento treinta sociedades, ella misma ya había llegado a la conclusión de que la “ciertamente reencarnación no está restringida a sociedades de un solo tipo de patrón de parentesco”. *Ibidem*, p. 29.

<sup>91</sup> Marlowe, *The Hadza Hunter-Gatherers*, p. 47-48.

<sup>92</sup> Gusinde, *El mundo espiritual de los selk’nam*, p. 55; Uriarte, *Las costumbres y ritos funerarios...*, p. 97.

<sup>93</sup> Descola, *Par-delà nature et culture*, p. 229-401, 362, 242, 256-293. Las formas en que distintas sociedades experimentan conceptualmente el mundo, según el mismo sabio francés, están condicionadas por las diferentes clases de analogías que los seres humanos establecen con su entorno. *Ibidem*, p. 211-226. Partiendo de la supuesta universalidad del reconocimiento de dos diferentes tipos de constituyentes de los seres y los objetos —la interioridad y la fisicalidad—, se propone la existencia de, al menos, cuatro diferentes ontologías basadas en las posibles permutaciones que ocurren cuando se otorgan o se niegan a los elementos circundantes las mismas cualidades que el yo se atribuye a sí mismo. La idea de que los objetos, personas o animales comparten la misma interioridad pero se distinguen por su fisicalidad corresponde al animismo. La semejanza en las fisicalidades y la diferencia de interioridades son definidas como naturalismo. La diferencia de fisicalidades e interioridades es el analogismo. Y la similitud de fisicalidades e interioridades, el totemismo.

La muestra analizada es demasiado pequeña como para alcanzar una generalización, pero todo parece indicar que, al menos hasta cierto punto, las estrategias mortuorias identificadas son independientes.

Notamos además que, pese a las oposiciones que entre ellas puedan presentarse, las estrategias mortuorias que identificamos no parecen ser del todo excluyentes pues, aunque los casos prototípicos parezcan irreconciliables, también contamos con ejemplos en los que la una y la otra no constituyen más que aspectos de un mismo fenómeno. La transformación de los muertos en entidades nocivas, que tratamos como una forma de alejamiento, no resulta tan diferente de algunas formas de la retención pues, además de compartir una misma motivación —una serie de relaciones sociales indisolutas—, llega a suceder que aquello que algunos consideran una agresión injustificada pueda ser vista por otros como el justo castigo a un transgresor —véanse los ejemplos bakiga y miraña—. La fragmentación de la persona que implica el reciclaje y la retención abre, por su parte, la posibilidad de que, mientras alguno de sus componentes vuelva a la vida, otros devengan alteridad —como entre los batek— o sea conservado como ancestro —como entre los dowayo—. Es igualmente factible que se otorgue a personajes especiales un destino *post mortem* radicalmente diferente del acordado al resto de la sociedad; tal es, por ejemplo, el caso de los krahó, que alejan a la mayoría pero contemplan el eventual retorno de unos cuantos, o los silka, que ancestralizan a los grandes hombres pero alejan a la gente común.

A ello se suman ciertas categorías de muertos que, sin importar cuál sea la estrategia mayoritariamente elegida, tienden a recibir la misma clase de tratamientos; así sucede con la inmediata reencarnación de los recién nacidos —entre los andamanes, los hurones o los australianos—<sup>94</sup> y la casi universal transformación de los malos muertos en enemigos registrada, por ejemplo, en la

<sup>94</sup> Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, p. 90; Spencer y Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, p. 506; Von Gernet, “Saving our Souls...”, p. 45.

India,<sup>95</sup> Tailandia,<sup>96</sup> los inuit,<sup>97</sup> los quechuas,<sup>98</sup> los chocós,<sup>99</sup> los selk'nam,<sup>100</sup> los bakiga,<sup>101</sup> los lugbara,<sup>102</sup> los are<sup>103</sup> y los baruya.<sup>104</sup>

Pareciera entonces que, aun cuando se tienda a privilegiar una de las estrategias, las otras podrán contemplarse como posibilidades conceptuales capaces de activarse cuando se presentan circunstancias excepcionales.

La elección de una estrategia por encima de las otras, sin embargo, parece asociarse a aspectos específicos de las formas de organización de las sociedades; de modo que, si el destino mayoritario de los difuntos aparece como una prolongación de la vida comunitaria, la anomalía toma la forma de una interrupción. Diríamos, en síntesis, que, si la mentalidad colectiva ofrece un número limitado de soluciones conceptuales al problema de la muerte, es la vida social la que le proporciona su forma final.

<sup>95</sup> Parry, "Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic", p. 82-83.

<sup>96</sup> Formoso, "La mort chez les thaïs bouddhistes", p. 286-287.

<sup>97</sup> Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, p. 215.

<sup>98</sup> Allen, "Body and Soul in Quechua Thought", p. 187.

<sup>99</sup> Nordenskiöld, "Les rapports entre l'art...", p. 142.

<sup>100</sup> Gusinde, *El mundo espiritual de los selk'nam*, p. 119.

<sup>101</sup> Bamunoba y Adoukonou, *La mort dans la vie africaine*, p. 32.

<sup>102</sup> Middleton, "Lugbara death", p. 143.

<sup>103</sup> Coppet, "The Life-Giving Death", p. 178, 180.

<sup>104</sup> Godelier, "La mort chez les baruya (Mélanésie)", p. 357.

