



A dónde van los muertos: algunas reflexiones en torno a las relaciones entre vivos y difuntos en diversos tipos de sociedades del mundo¹

Roberto Martínez González²

Recibido: 31 de mayo de 2016 / Aceptado: 27 de abril de 2017

Resumen. Considerando que, según Robert Hertz, la muerte implica un cambio en las relaciones sociales, el presente trabajo se propone indagar sobre los tipos de vínculos que diversas poblaciones del mundo suponen establecer con sus difuntos. Por medio del contraste entre ejemplos procedentes de muy distintas épocas y regiones, se identifican tres estrategias principales que, aunque admiten cierto número de variantes, se caracterizan por la persistencia de una lógica común. Éstas son: el alejamiento, donde se modifican tanto las identidades como las relaciones; el reciclaje, en el que las identidades se mantienen pero las relaciones se transforman, y la retención, que acepta la transmutación de las identidades pero no así de las relaciones. Una vez descritas las cualidades de cada una, se muestra que, lejos de identificarse algún condicionamiento económico-social, dichas estrategias pueden coexistir como posibilidades en la mentalidad de cada sociedad.

Palabras clave: Concepción de la muerte; relaciones sociales; antropología comparada; variabilidad cultural.

[en] Where the Deaths Go: Some Reflections about the Relations between Livings and Deaths in Different Types of Societies around the World

Abstract. According to Robert Hertz, death means a change in social relations. The purpose of this paper is to inquire about the kind of mediation that different world populations establish with their deaths. We compared examples from different eras and regions, and three main strategies are identified which, even if they admit certain number of variations, can be characterized by the persistence of a common logic. These are: distance, in which identities and relations are modified; recycling, when identities are maintained but relations are transformed; and retention, which accepts the transmutation of identities, but not of relations. Once described the qualities of each one, we show that, far from being able to identify any economic-social conditioning, these strategies can coexist as possibilities in the mind of every society.

Keywords: Death conception; social relations; compared anthropology; cultural variability.

Sumario. 1. Introducción. 2. Las estrategias de alejamiento. 3. Las estrategias de reciclaje. 4. Los ancestros y la retención de los muertos. 5. A manera de cierre: sobre la relativa independencia de las estrategias mortuorias. 6. Referencias bibliográficas. 7. Referencias hemerográficas. 8. Recursos electrónicos.

Cómo citar: Martínez González, R. (2017), A dónde van los muertos: algunas reflexiones en torno a las relaciones entre vivos y difuntos en diversos tipos de sociedades del mundo, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 22, 221-244.

¹ Agradezco al programa PAsPA de la DGAPA-UNAM por el apoyo recibido durante la estancia sabática de investigación que dio lugar a la presente publicación.

² Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (México).
E-mail: nahualogia@yahoo.com.mx.

1. Introducción

Buena parte de la antropología contemporánea se caracteriza por centrarse en problemas regionales y considerar que muchos de los elementos que antes creíamos universales no son más que proyecciones ilusorias de nuestras propias maneras de entender el mundo.³ Hoy en día son incluso raros quienes consultan a los clásicos para discutir sus tratados acerca de lo que entonces se veía como los grandes problemas de la humanidad. Nosotros, por el contrario, creemos que muchas de esas viejas propuestas merecerían ser revaloradas a la luz de las nuevas perspectivas de investigación. Pues dada la cantidad y calidad de los datos disponibles, ahora parece más factible que nunca aproximarnos a ese entendimiento general que pretendieron los sabios del tiempo en que se gestó nuestra disciplina.

Los eruditos de la segunda mitad siglo XIX consagraron un buen número de páginas a la descripción de los ritos funerarios de las entonces llamadas «razas inferiores»; su interés se explica, en cierta medida, por el hecho de que, a su entender, el pensamiento religioso debía haberse originado en la consciencia humana de la muerte. Y por ello más de uno se preocupó por establecer cuáles podrían haber sido las sensaciones y sentimientos que estimularon la imaginación del hombre primitivo. Algunos, como Tylor y Spencer,⁴ consideraban que el motor de la religiosidad era una profunda necesidad de explicación limitada por las carencias tecnológicas. Otros, como Fustel de Coulanges, daban mayor importancia al carácter indisoluble de los vínculos emocionales después del deceso.⁵ Y otros más, como Marx, sostenían que todas aquellas invenciones tenían por motivación la compensación del sentimiento de pérdida.⁶ Muy pocos, sin embargo, dedicaron algún esfuerzo al específico entendimiento de la defunción.⁷

En ese contexto, el gran mérito de Robert Hertz radica en haberse apartado de las inquietudes evolucionistas de sus antecesores y haber pretendido alcanzar una explicación general de la muerte que diera cuenta tanto de sus aspectos sociológicos como de los metafísicos.⁸ El problema, en «Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort», no se ubica ya en el misterio de la extinción de la vida y la permanencia del cadáver sino en las formas en que los distintos grupos humanos han

³ Cfr. Viveiros de Castro 2004; Wagner 1981, 22, 35, 47, 54s.; Latour 1993, 92.

⁴ Tylor 1981, vol. 2, 29; Spencer 1896, vol. 1, 294.

⁵ Fustel de Coulanges 1864, 30ss.

⁶ Marx 2010, 7s.

⁷ En el ámbito antropológico, la muerte es uno de los temas que más tinta ha hecho correr; la documentación a ella consagrada se cuenta por millares y, prácticamente, todas las monografías conocidas le han dedicado, al menos, una breve sección. Tan sólo en la Médiathèque del Musée du Quai Branly hemos podido localizar 1.842 documentos en cuyo título, en inglés, francés y español, figura la palabra «muerte» (www.quaibrantly.fr). Las investigaciones que han logrado tener un impacto duradero más allá de su región de origen son, sin embargo, mucho menos cuantiosas. Esta relativa falta de teorización se hace evidente en el hecho de que muchos diccionarios o manuales, como los de Glazier y Bowie, guarden absoluto silencio respecto al estudio antropológico de la muerte. Glazier 1997; Bowie 2000.

⁸ Cfr. Hertz 2001. El evolucionismo de Hertz, como el de Durkheim, tiene un carácter metodológico; pues más que interesarse por los orígenes de los comportamientos e ideas, pretende recurrir a las sociedades tradicionales para tratar de comprender los diferentes fenómenos en sus versiones más simples. La influencia 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 –que dedicaron todo un volumen a tratar de demostrar la exactitud de su propuesta– y Bloch y Parry –que consagraron una amplia obra colectiva a la exploración de la hipótesis hertziana de que toda muerte termina por producir vida. Durkheim 2007; Humphreys 1981, 2; Huntington y Metcalf 1979; Bloch y Parry 1982.

buscado garantizar la continuidad de su existencia pese a la eventual desaparición de alguno de sus miembros. 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.⁹ Su conclusión es que «para la consciencia colectiva, la muerte en condiciones normales es una exclusión temporal del individuo fuera de la comunión humana, que tiene por efecto trasladar al muerto de la sociedad visible de los vivos a la sociedad invisible de los ancestros».¹⁰

Hertz, como muchos de sus contemporáneos, terminó por incurrir en una serie de generalizaciones arbitrarias y, por ello, su tesis ya ha sido varias veces contestada.¹¹

Lo que de momento nos interesa rescatar es la idea de que la muerte implica un cambio tanto en el modo en que se define lo que la persona es como en las maneras en que la sociedad actúa frente a ella. Recuperando las categorías de Descola, diríamos que las transformaciones resultantes del deceso humano tienen el potencial de operar tanto en las «identidades» como en las «relaciones».¹² Se ha dicho desde tiempos de van Gennep que 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?¹³

En lugar de esforzarnos por identificar rasgos universalmente estables,¹⁴ en la presente investigación, proponemos comprender la pluralidad de las concepciones de la muerte a través del trabajo tipológico.¹⁵ Comenzaremos, así, por contrastar datos procedentes de muy diversas regiones del mundo para proponer la existencia de, al menos, tres diferentes *estrategias mortuorias* –el alejamiento, el reciclaje y la retención– que, aunque admiten cierto grado de variación, parecen abarcar las diferentes maneras en que se suelen pensar las relaciones entre vivos y difuntos.¹⁶

⁹ Hertz 2001, 15-37.

¹⁰ Hertz 2001, 79.

¹¹ Cfr. Goody 1962; Fujigaki 2009.

¹² De acuerdo con Descola, la experiencia colectiva 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». Las «ontologías» que describe utilizando estos términos corresponden a la imagen de un sistema idealmente estable; pero podemos imaginar que los mismos conceptos podrían servir para clasificar los resultados de las irrupciones causadas por el deceso de un miembro del grupo. Descola 2005, 204ss.

¹³ Van Gennep ya había señalado que en los ritos funerarios no sólo importa la separación del muerto respecto a la sociedad sino también su reintegración al «mundo de los muertos» y señalado, asimismo, al duelo como un rito de margen en el que los difuntos y los deudos constituyen una sociedad aparte. Van Gennep 2014, 150-168.

¹⁴ Como Bernard 1991, 487ss., y Gauthier 2003, 17.

¹⁵ El proyecto emprendido por Thomas es, en este sentido, un tanto diferente; pues lo que busca a través del contraste entre las concepciones de la muerte de occidente y el África subsahariana no se reduce a la simple regularidad, sino que se pretende la identificación de las posibles permutaciones que se construyen a partir de lo que él considera un sustrato arcaico común. Thomas 1980.

¹⁶ 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 40 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 el problema que nos concierne.

Exploraremos las oposiciones lógicas que entre ellas se puedan presentar y cerraremos interrogándonos sobre la posible existencia de condicionantes en su elección. Aun cuando de momento nos sea imposible aportar una respuesta definitiva, pondremos en la conclusión que, si las diferentes estrategias aquí planteadas pueden presentarse en una misma sociedad, es porque de algún modo éstas tienden a coexistir en la mentalidad colectiva como posibilidades conceptuales relativamente independientes.¹⁷

2. Las estrategias de alejamiento

Partiendo de su prototípico ejemplo dayak, Hertz propuso que, antes de alcanzar su destino *post mortem*, los difuntos habían de pasar por una fase intermedia en la que, negándose a separarse de sus posesiones y parientes, terminaban por adquirir un carácter eminentemente perjudicial.¹⁸ Los vivos, entonces, habían de recurrir a una serie de procedimientos rituales que, *grosso modo*, no tendrían más función que establecer una saludable separación. Las etnografías procedentes de Borneo tienden a confirmar esta interpretación;¹⁹ lo interesante aquí es que encontramos otros casos en los que el objetivo de todo el proceso funerario es, justamente, trazar y mantener dicha división.

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 casi inmediato el 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.²⁰ 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.²¹

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.²² Los !kung, por su parte, suponen que el espíritu de los difuntos –/n- se transforma en una entidad inmortal y celeste, llamada //gauwa,²³ que

¹⁷ Estamos plenamente conscientes del esquematismo en el que nos hemos visto obligados a incurrir; pero consideramos que éste puede ser disculpado si se considera que la intención de nuestra investigación no constituye más que un esfuerzo inicial por sistematizar parte de las grandes cantidades de información que hoy existen en torno a uno de los tópicos más productivos de nuestra disciplina.

¹⁸ Hertz 2001, 21ss.

¹⁹ Evans 1970, 11-93; Ivanoff 1958, 50ss., 70s.; Jensen 1974, 108-122.

²⁰ Woodburn 1982, 205s.

²¹ Woodburn 1982, 206s.

²² Cfr. Turnbull 2011, 47-68; Bauchet 1992, 288; Marlowe 2010, 60ss.

²³ 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.

prácticamente no tiene más intervención en la tierra que provocar la enfermedad y la muerte a los humanos.²⁴

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. 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.²⁵ Las dos restantes corresponden a sociedades de clanes 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 difuntos, etc.— se vinculan al temor a que éstos regresen de su morada celeste para dañar a sus parientes.²⁶

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 bakiga de Uganda y los yamba de Camerún, tres sociedades, organizadas en linajes, en las que tradicionalmente no se reconocían autoridades políticas formalmente establecidas. 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.²⁷ Y, si aun después de esto un espíritu continúa causando molestias, es posible que los yamba simplemente decidan extraer su cráneo de la tumba familiar y arrojarlo al río sin ceremonia alguna.²⁸

La variedad de formas de organización social que se observa entre los pueblos macro-chibcha 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 volvería a molestar a los sobrevivientes: «los muertos no juegan [de este modo] ningún rol en la vida de estos indios y no les prestan, por así decir, más que un interés histórico».²⁹ 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.³⁰ Los bribris y cabecares constituían clanes matrilineales pero tenían un patrón de asentamiento tan disperso

²⁴ Marshall 1999, 27ss., 177ss.; Woodburn 1982, 195.

²⁵ Gusinde 2008, 111-157; Paoloni 2004, 511s.

²⁶ Hassrick 1993, 17ss., 341ss., 246; Uriarte 1974, 80. Los kiliwa y los paipai, no obstante, contemplaban la posibilidad de que los muertos pudieran regresar a ayudar a los vivos durante los procedimientos terapéuticos. *Cfr.* Uriarte 1974, 88.

²⁷ Glazier 1984; Bamunoba y Adoukonou 1979, 25, 27ss.; Guffer 2000, 356ss.

²⁸ Guffer 2000, 356

²⁹ Nordenskiöld 1929, 142, 155ss.; Rochereau 1929, 81, 83s.

³⁰ Conzemius 1927, 300s. 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. Conzemius 1927, 300s.

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 primera permanecía entre los vivos causándoles enfermedad y muerte, la segunda se dirigía al lugar de Sibú, la deidad principal, y la tercera permanecía en los restos óseos junto a los otros miembros del clan.³¹ 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 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. Presuntamente, al término del ritual funerario, el difunto despierta y se dirige 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 a esa clase de territorio. Es así que, pese a que en espíritu se aleje, el fallecido seguirá viviendo físicamente en su lugar de depósito.³²

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 casas colectivas, y contaban con líderes formalmente reconocidos cuya autoridad se trasfería de padres a hijos. Tras la muerte, según se dice, los jefes, los guerreros caídos en combate y los personajes de mayor prestigio, en general, habían de transformarse en estrellas. Los muertos comunes, por el contrario, se convertían en una entidad cuyo comportamiento era comparado al de los blancos; pues, incapaces de seguir las normas morales, se tornaban peligrosos para los vivos.³³ Los tikuna tenían una organización 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 lechuga con anteojos para causar la enfermedad y la muerte a sus congéneres.³⁴ 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.³⁵ Viviría, entonces, como un mamífero presa de caza hasta que, habiendo muerto por tercera vez, deviniera un animal invertebrado;

³¹ Stone 1961, 63ss., 73-s., 113ss.

³² Severi 2002, 589ss.; Nordenskiöld 1938, 446-455; Stout 1947, 40.

³³ Karadimas 2014, 341.

³⁴ Goulard 2014, 326.

³⁵ «Los *mekarō* [las almas que sobreviven] nos llaman *mekarō*, ellos no se llaman a sí mismos *mekarō*; tienen miedo de nosotros», decía un ritualista. Carneiro da Cunha 1981, 165.

cuando éste muriera, comenzaría a ser un tronco seco y, cuando la selva se quemara, dejaría de existir definitivamente.³⁶

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. 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 difunto llega a desear a una mujer viva, éste no la pide en matrimonio sino simplemente la toma provocando su muerte.³⁷ 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 estos entonan las canciones correspondientes a un nuevo nacimiento es porque está por ocurrir un deceso.³⁸

Los relatos de fantasmas y aparecidos de la Antigüedad y el Medioevo representan justamente aquello que se pretende evitar en la lógica del alejamiento; pues, siendo que lo deseable es establecer una separación definitiva entre los vivos y los muertos, aquellos que permanecen interactuando con la sociedad casi siempre son vistos como una suerte de perturbación o anomalía. Se trata, por lo común, de los que padecieron muertes violentas, muertes prematuras o no recibieron las exequias que les correspondían;³⁹ en oposición a la muerte deseable, todos estos fenómenos pueden clasificarse dentro de la más general categoría de la «mala muerte».⁴⁰

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.⁴¹ 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 fallecidos ahora se reduce a una lenta degradación que culmina con su eventual desaparición.⁴²

³⁶ 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. Carneiro da Cunha 1981, 162ss.

³⁷ Marshall 1999, 28ss.

³⁸ Glazier 1984, 138ss.

³⁹ Cfr. Schmitt 1994; Johnston 1999; Martín 2011, 96ss.; Álvarez-Pedrosa 2014; Alfayé 2009.

⁴⁰ Cfr. Thomas 1980, 192ss. Cabe, incluso, la posibilidad de que estos malos muertos no se limiten al daño por su propia voluntad sino que sean dirigidos para ello por la intervención de un ritualista. Cfr. Johnston 1999, 31; Martín 2011. Vale también señalar, siguiendo a Álvarez-Pedrosa, que, aunque no siempre tienen un carácter agresivo, en la mayoría de los casos, «estos muertos vivientes son producto de algún problema en el ritual de inhumación». Álvarez-Pedrosa 2014, 149. Para la descripción de algunas técnicas profilácticas usadas en la Antigüedad contra los muertos sin descanso, véase Alfayé 2009.

⁴¹ Vitebsky 1991, 490.

⁴² Cfr. Ariès 1985, vol. 2, 200ss., 269-311; Thomas 1980, 218ss., 338ss., 347ss. A fin de cuentas, aquello que Ariès denominó «exclusión de muerte» es sólo un aspecto más de la estrategia que ahora nos interesa explorar, Ariès 1985, vol. 2, 291. Ya no se espera que los fallecimientos tengan 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 fallecido manifiesten su luto sino que retengan sus emociones y confinen su llanto a los momentos más privados.

El alejamiento, entonces, podría ser definido como una transformación tan radical del individuo muerto que requiere de la cancelación de cualquier forma de vínculo social que se hubiera podido mantener con él. El deceso, en estos casos, parece ser tratado como una suerte de reverso del matrimonio; pues, si el segundo implica la incorporación al grupo de quien antes le fuera ajeno, el primero permite 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.⁴³ Y, ya sea que devenga 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.

3. Las estrategias de reciclaje

Hertz consideraba que la separación temporal del difunto y sus deudos tenía una función purificatoria y que, al término de dicho periodo, algunos de los componentes de la persona fallecida habrían de ser reutilizados en la producción de otras individualidades.⁴⁴ Así, «mientras el viejo cuerpo cae en ruina, un nuevo cuerpo se forma con el que el alma, en tanto los ritos necesarios sean realizados, podrá entrar en una nueva existencia, muchas veces superior a la anterior».⁴⁵

El ejemplo más conocido aquí es, por supuesto, el de la reencarnación en las tradiciones de origen indio; 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 *karma*. La idea general es que todos los seres del mundo comparten una naturaleza física e inmaterial a la vez; el cuerpo ha de ser destruido tras la muerte, el alma individual inconsumible, siguiendo una suerte de principio universal, se verá obligada a renacer una y otra vez hasta que el curso de sus actos le conduzca a fundirse con la divinidad o el cosmos en general –en el ínterin, las buenas acciones le han de llevar a existencias humanas y las malas a la animalidad o a la adopción de formas demoníacas y fantasmagóricas.⁴⁶

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

⁴³ Guffler 2000, 356.

⁴⁴ Hertz 2001, 15-26.

⁴⁵ Hertz 2001, 36s.

⁴⁶ Cfr. Long 1980, 42s.; Galey 2014, 243s.; Parry 1982, 81; Formoso 2014, 276-281; Lati y Hopkins 1980, 55; Kahle 2011; Mendoza 2011; Kahle y Mendoza 2011. Es difícil aún establecer con precisión el origen de la teoría de la transmigración de las almas en el hinduismo. Kahle y Mendoza señalan, sin embargo, que, aunque esta clase de ideas no se atestiguan en los textos más tempranos –los *rgveda* y los *brāhmaṇas*–, sí es posible notar en ellos el desarrollo gradual de todo aquel corpus conceptual que le daría coherencia en los *upaniṣads* –la naturaleza unitaria y cíclica del cosmos, el dualismo cuerpo-alma, la posibilidad de alcanzar la inmortalidad en un Más Allá celeste, la relación entre el comportamiento en vida y el destino *post-mortem*, etc. Kahle 2011; Mendoza 2011; Kahle y Mendoza 2011. Su propuesta, en síntesis, es la de un origen no ario de la reencarnación que «encaja con la visión cíclica del macrocosmos y que liga, así, la vida del hombre individual a un tipo de proceso que sigue los ciclos rituales que imitan los que ofrece la naturaleza», Kahle y Mendoza 2011, 76. Entre las múltiples variaciones que ofrecen las corrientes religiosas de filiación india citamos, como ejemplo, la posibilidad de que el karma sea pensado como una materia en el jainismo –Paniker 2011, 131– y la de que, entre el ser que nace y el que muere, no exista más que una relación de causalidad –no una entidad anímica que sobreviva–, como sucede en algunos budismos tempranos; McDermott 1980, 165ss. Para mayores detalles acerca de las creencias en la reencarnación, véase Bernabé, Kahle y Santamaría (2011).

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 al poblado de origen. Se esperaba que lo anterior, junto con una serie de ofrendas líquidas, ayudara a que los difuntos –individualmente reconocidos– trajeran la lluvia y, posteriormente, aceptaran reintroducir su espíritu *looreyo* en una mujer para volver a nacer.⁴⁷ 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 acoplamiento, el alma *ni* y el doble *dya* serían, entonces, temporalmente absorbidos por una deidad celeste para, luego, hacerles renacer en múltiples ocasiones. Pasarían, así, por siete etapas en el mundo humano, luego se transformarían en un animal con pezuñas, un animal con garras, un «genio» y, finalmente, un árbol. Es de esta última forma vegetal que, al re-conjuntarse las partes divididas, habría de iniciarse un nuevo ciclo en forma humana.⁴⁸

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 muerto. 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 explotaban 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.⁴⁹

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 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.⁵⁰ Los kwakiutl de la misma zona, divididos en clanes bajo el mando de jefes y sub-jefes, consideraban que el deceso de una persona había de producirse en dos etapas sucesivas; primero, cuando el alma *bexwuene* abandonaba el cuerpo para dar fin a

⁴⁷ Barley 1981, 151ss., 156s.

⁴⁸ Zahan 1965.

⁴⁹ Godelier 2014, 357, 360s., 363.

⁵⁰ Harrison 1925, 125ss.

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.⁵¹

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 espíritu *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.⁵² 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.⁵³

Los cazadores-guerreros 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. 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.⁵⁴ Entre los inuit, por su parte, se creía que, tras la muerte, el alma *tarnik* se dirigía a un espacio celeste o infra-terrestre en el que había de llevar una existencia parecida a la mundana. Luego, el difunto comenzaría a manifestarse en los sueños de sus deudos

⁵¹ Mauzé 1994, 180ss. 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 y 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 fallecidos sepultados y se les colocaba en un osario comunal; la intención era que ese segundo procedimiento contribuyera al desplazamiento de la entidad anímica rumbo a un espacio mítico ubicado en el oeste y que, eventualmente, regresara para reintegrarse a su misma familia. Von Gernet 1994, 42ss.

⁵² 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». Spencer y Gillen 1904, 148, 150.

⁵³ Spencer y Gillen 1904, 145ss., 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 en el interior de la misma comunidad. Véanse Kabery 1935, 35-46; Dousset 2014, 397ss. Para un repertorio detallado de las prácticas mortuorias que, al momento, se han registrado entre las distintas poblaciones de Australia, véase Moizo 1983.

⁵⁴ Wallace y Adamson 1995, 202ss.

pidiendo que se diera su nombre a algún recién nacido; y es, precisamente, en su homónimo en quien había de renacer.⁵⁵

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, paralelamente, 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.⁵⁶

Se supone que la muerte entre los cazadores batek de Malasia implica 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 otro que, inmediatamente, ha de regresar a la vida al reintroducirse en el vientre de una mujer del mismo grupo.⁵⁷ El caso de los agricultores dogon de Mali es muy parecido. Pues entre los múltiples componentes del ser humano, se considera que uno 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, los otros han de derivar en la conformación de un nuevo ancestro.⁵⁸

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».⁵⁹ Para los candonshi amazónicos era común que, tras la muerte de algún gran guerrero, alguno de sus parientes intentara apoderarse de sus facultades al absorberlas bajo la forma de una bola de luz durante sus visiones oníricas.⁶⁰ 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 con él acrecentar sus poderes.⁶¹

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 Amazonia brasileña,

⁵⁵ Thalbitzer 1930, 93; Rasmussen 1931, 220; Alonso de la Fuente 2004, 26ss.; Bordin 2009, 3. 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. Rasmussen 1931, 315ss.

⁵⁶ Hamayon 2010, 42ss.

⁵⁷ Edicott 1979, 111.

⁵⁸ Erny 2007, 59ss.

⁵⁹ Acuña 2009, 12; Aparicio y Tilley 2015, 88ss.

⁶⁰ Surrallés 2009, 106.

⁶¹ Nash 1970, 139.

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.⁶² Entre los aché paraguayos se suponía, siguiendo el mismo principio, que un infante poseía «el alma (*owé*) de aquel que su madre comió».⁶³

Aun cuando sea posible reconocer un gran número de variantes, consideramos que lo más pertinente aquí es distinguir entre la reencarnación de la persona en su casi totalidad y el reciclaje de 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 –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 –separación, liminalidad y reintegración–,⁶⁴ se considera que muertos y recién nacidos no son más que las mismas personas pero con estatus diferentes.⁶⁵

4. Los ancestros y la retención de los muertos

El proceso mortuario, según Hertz, tiene como culminación la inevitable separación del mundo terrenal del difunto y su adhesión al colectivo de los ancestros;⁶⁶ «una sociedad mítica de almas que cada sociedad se construye a su propia imagen». 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.⁶⁷

Algunos de los ejemplos más explícitos provienen de aquellas sociedades estatales cuyo esfuerzo por mantener presentes a los muertos se hacen palpables 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

⁶² Viveiros de Castro 1992, xiv.

⁶³ Clastres y Sebag 1963, 180.

⁶⁴ *Cfr.* Hertz 2001, 72; Thomas 1980, 12.

⁶⁵ En su estudio sobre la reencarnación en África, Erny propuso que ésta podía ser comprendida a partir de cinco modalidades diferentes: 1) retorno integral de la personalidad del difunto; 2) renacimiento de 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. Erny 2007, 105ss. 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».

⁶⁶ Hertz 2001, 71ss.

⁶⁷ Goody 1962, 378, 381. *Cfr.* Balz 2007, 210.

de regresar a un cuerpo para su descanso –la momia o una efigie.⁶⁸ Siendo que, a su parecer, los difuntos no sólo podían hablar, 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.⁶⁹ Las inscripciones que hasta hoy se conservan atestiguan las amenazas que los muertos proferían en contra de quienes osaran profanar sus sepulcros.⁷⁰ Y las «cartas a los muertos» del Primer Periodo Intermedio (hacia 2350 a. C.) dan testimonio 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 les perturbaban.⁷¹

Los peruanos de la época de contacto –siglos XVI y XVII– consideraba que, tras haber ubicado a los fallecidos en el Pueblo de los Muertos, Ayap llactan, estos habían de continuar alimentándose con las ofrendas que sus deudos les ofrecían. 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.⁷² 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 ocupando el palacio, seguir poseyendo tierras y los sirvientes habían de permanecer bajo sus órdenes.⁷³ Los quechuas y los aymaras contemporáneos han dejado de producir momias, pero aun se considera a los ancestros como capaces de aportar fertilidad agrícola a cambio de ofrendas periódicas.⁷⁴

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 respetan 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 *famadihana*. Pertenecer al grupo significa, así, trabajar la tierra y cuidar de los parientes; quienes no cumplen con ello, corren el riesgo de ser desterrados o expulsados de su sepultura.⁷⁵

Las nociones cristianas de la muerte son en extremo complejas y variables; probablemente, no puedan encasillarse en ninguna de las tres estrategias aquí esbo-

⁶⁸ Andreu 1999, 193; Feneuille 2008, 42.

⁶⁹ Andreu 1999, 194ss.; Feneuille 2008, 44ss.; Burnet 2003, 278.

⁷⁰ Guilmot 1966, 2ss.; Andreu 1999, 195.

⁷¹ Guilmot 1966, 7-24; Andreu 1999, 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. *Cfr.* Guilmot 1966.

⁷² Martiarena 2014, 60, 67, 97s., 164, 167s., 174.

⁷³ Métraux 2013, 371.

⁷⁴ *Cfr.* Allen 1982, 183-185, 193; Harris 1982, 54ss. 57s., 61ss.62; Onofre 2001, 235, 239, 242s.

⁷⁵ Bloch 1971, 139ss.; Bloch 1981, 138-ss.; Sandron 2011, 31ss.

zadas.⁷⁶ Notamos, sin embargo, una cierta posibilidad de retención en el periodo medieval; pues, aun cuando las almas de los fallecidos hubieran dejado el mundo terrenal, 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.⁷⁷ Tras la invención del Purgatorio y el Día de los Fieles Difuntos, se desarrolló una nueva forma de culto en el que las plegarias que los vivos realizaban para que los muertos alcanzaran una pronta salvación eran compensadas por la intercesión de los muertos ante Dios para la obtención de una vida terrenal más favorable; los fallecidos 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’».⁷⁸

Durkheim y Radin sostenían que el culto a los ancestros sólo puede desarrollarse en «sociedades avanzadas» o dotadas de cierta jerarquía.⁷⁹ 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 preferían solicitar la lluvia y los buenos pastos a aquellos humanos muertos de quienes heredaron los ganados y territorios.⁸⁰

Uno de los estudios más emblemáticos que hasta hoy se han realizado en torno a los ancestros proviene, sin embargo, 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

⁷⁶ Incluso en algunas versiones primitivas, como las de Alejandría y el gnosticismo, llegó a plantearse la transmigración de las almas como un proceso de purificación. López y Herrero 2011.

⁷⁷ Ariès 1985, vol. 1, 39-76; Schmitt 1994, 17s. Ariès señala incluso que «el cementerio era junto con la iglesia, el hogar de la vida social»; Ariès 1985, vol. 1 68. Pese al vínculo persistente entre los difuntos y sus restos, sobre todo los de los santos, vale aclarar que, al menos hasta el Apocalipsis, la muerte sí implicaba una transformación radical en los seres humanos; ya que a partir de entonces, el alma ya no ocuparía el cuerpo de la misma manera y la identidad individual se encontraría desdoblada entre su morada ultraterrena y el cementerio. Martínez Gil 1996, 12s.

⁷⁸ Schmitt 2014, 185, 187s. 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; Goody 1962, 380. 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»; Schmitt 2014, 187. «Sólo los santos se ven beneficiados por un solemne traslado de sus restos corporales, equivalente, en la sociedad cristiana, de los ‘segundos funerales’ que distinguen en las sociedades ‘primitivas’ a quienes tienen acceso al rango de ‘ancestros’»; Schmitt 1994, 45. Para la conmemoración colectiva de todos los muertos cristianos, hacia 1030, los monjes de Cluny instituyeron para el dos de noviembre la nueva celebración litúrgica del Día de los Fieles Difuntos. Schmitt 1994, 199; 2014, 184.

⁷⁹ Durkheim 2007, 116; Radin 1941, 175.

⁸⁰ Hamayon 2010, 63, 76s., 137s., 162.

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.⁸¹

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

Entre los are 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 fallecidos; 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 muerto 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.⁸² 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 los jóvenes iniciados antes del matrimonio– para convertirse en una suerte de soporte material de la identidad grupal.⁸³

Entre los fataleka de la misma región, los difuntos parecen estar específicamente unidos al territorio; pues 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 funera-

⁸¹ Goody 1962, 89, 147, 224s., 236, 364, 371, 390ss., 407ss. 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. Fortes 1974, 62ss. Para otros ejemplos africanos, véanse Middleton 1982; y Bamunoba y Adoukonou 1979.

⁸² Coppet 1981, 176s., 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 papel. Strathern 1981, 176s., 179; 1982, 117s.

⁸³ Jeudy-Ballini 2014, 367ss. El *taven* ‘padre’ de la comunidad era descrito como los huesos a los que, como la carne, se adhería el resto del grupo. Jeudy-Ballini 2014, 370.

rio sumamente complejo –de alrededor de ocho años de duración–, los deudos sacrificaban y consumían ritualmente a otro ser humano. Siendo que, a su parecer, tal acto impedía a la víctima alcanzar el estatus ancestral, se podría decir que «un muerto (*mae*) devendrá ancestro (*akalo*) en detrimento de otro muerto». ⁸⁴ 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 sacrificios que se dirigían a sus efigies o chozas miniatura. Lo llamativo es que, así como se suponía que el don ritual propiciaba la intervención de sus propios ancestros, se consideraba que esta misma clase de acciones podía atraer beneficios por parte de aquellas entidades que residían en las cabezas-trofeos que se habían obtenido de los enemigos. ⁸⁵ 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 creación de ancestros a partir de una suerte de robo ejecutado en contra de otro. ⁸⁶

Hasta ahora no hemos podido encontrar la creencia en ancestros plenamente individualizados entre las poblaciones más igualitarias; lo que si notamos, sin embargo, es la idea general de que, pese a su nueva condición, los difuntos 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*. ⁸⁷ 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 interfase entre su comunidad de origen y la alteridad; cosa que 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 fallecidos se les llamara igual que a los foráneos, *lau* o *čauga*. ⁸⁸ Sucedido esto, 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,

⁸⁴ Guidieri 1976, 221.

⁸⁵ Evans 1970, 6, 11ss., 32ss.

⁸⁶ Según Ivanoff, para los penihing, esta clase de rituales además tiene la función de aportar fertilidad agrícola a la comunidad y permitir a un guerrero tatuado acceder a los dominios de los ancestros; Ivanoff 1958, 59ss., 98. 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. Ivanoff, 1958, 60s.g

⁸⁷ Carecen de jefes oficialmente reconocidos, suelen conformar unidades sociales cuya adhesión varía constantemente, las propiedades circulan constantemente entre ellos, su ética enfatiza la importancia de compartir, etc. *Cfr.* Radcliffe-Brown 1964, 29, 43ss.; Edicott 1979, 10s.

⁸⁸ 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.

roles evidentemente similares a los asignados a los ancestros de otros grupos pero diferenciados por su débil individuación.⁸⁹

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 fallecidos de ciertos aspectos personales; pues 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 muertos 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 el vínculo entre los seres, lo que se ve profundamente afectado es su propia naturaleza.

5. 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 fallecido devenga un ser casi divino, seguirá incidiendo en la vida de su comunidad de origen. Y transmutación de las relaciones, pero no de las identidades, corresponde al reciclaje; lo que 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.⁹⁰

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*;⁹¹ nosotros observamos que esto no sucede en casos parecidos a los descritos por él, como entre de los batek, los !kung o los selk'nam, y que, por el contrario, llega a ocurrir en sociedades tan distintas como los krahó, los haida, los are are o los modernos estados industriales. Durkheim y Radin sostenían que el culto a los ancestros requiere de cierto grado de jerarquización;⁹² 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 chamanista que tipifica a los pueblos cazadores y

⁸⁹ Edicott 1979, 38, 49s., 54ss., 110ss.; Radcliffe-Brown 1964, 106ss., 125s., 137ss., 167ss.

⁹⁰ 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 dramáticos, como la violenta desaparición de los 43 estudiantes mexicanos a manos del crimen organizado. Agencia Reforma 2014, 10.

⁹¹ Woodburn 1982.

⁹² Durkheim 2007; Radin 1941.

recolectores donde quiera y cuando quiera que se les encuentre». ⁹³ No obstante, los dados expuestos revelan la existencia de pueblos forrajeros, como los hadza, que carecen de chamanes ⁹⁴ y de otros, como los selk'nam o los yumanos, que los poseen pero no creen en la reencarnación. ⁹⁵

Las alternativas por nosotros descritas tampoco parecen corresponderse con las cuatro ontologías definidas por Descola; ⁹⁶ pues aunque supuestamente las doctrinas de origen hindú son analogistas, ⁹⁷ las siberianas animistas ⁹⁸ y las australianas totemistas, ⁹⁹ resulta que todos ellos prefieren recurrir al reciclaje de sus muertos. ¹⁰⁰

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 legítimo castigo a un transgresor –véanse los ejemplos bakiga y miraña. La fragmentación de la persona que implican 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; como sucede con la inmediata reencarnación de los recién nacidos –entre los andamanes,

⁹³ Mills 1994, 18. Considerando una muestra de 130 sociedades, ella misma ya había llegado a la conclusión de que la «ciertamente reencarnación no está restringida a sociedades de un sólo tipo de patrón de parentesco». Mills 1994, 29.

⁹⁴ Marlowe 2010, 47s.

⁹⁵ *Cfr.* Gusinde 2008, 55; Uriarte 1974, 97.

⁹⁶ Descola 2005, 229-401.

⁹⁷ Descola 2005, 362.

⁹⁸ Descola 2005, 242.

⁹⁹ Descola 2005, 256-293.

¹⁰⁰ Las formas en que distintas sociedades experimentan conceptualmente el mundo, según el mismo sabio francés (Descola 2005, 211-226), están condicionadas por las diferentes clases de analogías que los seres humanos establecen con su entorno. 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 la fisicalidades y diferencia de interioridades es definida como naturalismo. La diferencia de fisicalidades e interioridades es el analogismo. Y la similitud de fisicalidades e interioridades, el totemismo.

los hurones o los australianos—¹⁰¹ y la casi universal transformación de los malos muertos en enemigos.¹⁰²

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 exploración que en el presente emprendimos es demasiado superficial como para pretender alcanzar una conclusión general; nuestro análisis sugiere, sin embargo, que pese a la infinita variabilidad de los sistemas simbólicos existentes, las maneras de lidiar con la muerte son relativamente limitadas. Y que, lejos de responder a condicionantes socioeconómicos plenamente identificados, éstas parecen atender a principios lógicos independientes y aparentemente universales.

6. Referencias bibliográficas

- A. Acuña Delgado, «Cuerpo y representación en los rituales chamánicos yanomami», *Boletín Antropológico* 27 (2009) 7-30.
- S. Alfayé, «Sit tibi terra gravis: Magical-Religious Practises against Restless Dead in the Ancient World», en F. M. Simón, F. Pina Polo y J. Remesal (eds.), *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona, 2009, 181-215.
- C. J. Allen, «Body and Soul in Quechua Thought», *Journal of Latin American Lore* 8 (1982) 179-196.
- J. A. Alonso de la Fuente, «Falta, castigo y penitencia en la religión esquimal. La Fiesta de las Vejigas», *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 9 (2004) 13-35.
- J. A. Álvarez-Pedrosa Núñez, «Dos muertos vivientes en la Bohemia del siglo XIV. Aspectos comparativos, rituales y sociales», en M. Aguirre Castro, C. Delgado Linacero y A. González-Rivas (eds.), *Fantasma, aparecidos y muertos sin descanso*, Madrid, 2014, 145-158.
- G. Andreu, *L'Égypte au temps des pyramides, troisième millénaire avant J. C.*, Paris, 1999.
- J. M. Aparicio Gervás y C. D. Tilley Bilbao, «Endocanibalismo en los rituales funerarios del pueblo yanomamo», *TRIM* 8 (2015) 73-92.
- P. Ariès Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, 1985.
- H. Balz, «Ancestor, Cult of», en H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jungel (eds.), *Religion Past and Present*, Leiden-London, 2007.
- Y. K. Bamunoba y B. Adoukonou, *La mort dans la vie africaine*, Paris, 1979.
- N. Barley, «The Dowayo Dance of Death», S. C. Humphreys y H. King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, London, 1981, 149-159.
- S. Bauchet, *Dans la forêt d'Afrique centrale. Les Pygmées Aka et Baka*, Paris, 1992.
- A. Bernabé, M. Kahle y M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente*, Madrid, 2011.
- C. Bernard, «Mort», en P. Bonte y M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, 1991, 487-491.

¹⁰¹ Radcliffe-Brown 1964, 90; Spencer y Gillen 1904, 506; von Gernet 1994, 45.

¹⁰² Registrada en la India, Parry 1982, 82-83; Tailandia, Formoso 2014, 286-287; los inuit, Rasmussen 1931, 215; los quechuas, Allen 1982, 187; los chocó, Nordenskiöld 1929, 142; los selk'nam, Gusinde 2008, 119; los bakiga, Bamunoba y Adoukonou 1979, 32; los lugbara, Middleton 1982, 143; los are are, Coppet 1981, 178, 180, y los baruya, Godelier 2014, 357.

- M. Bloch, *Placing the Dead. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, London-New York, 1971.
- «Tombs and States», en S. C. Humphreys y H. King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, London, 1981, 137-147.
- M. Bloch y J. Parry, «Introduction: Death and the Regeneration of Life», en M. Bloch y J. Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, New York, 1982, 1-44.
- G. Bordin, «Dream Narration among Eastern Arctic Canadian Inuit», *Proceedings of the 15th Inuit Studies Conference. Orality*, 2009, 1-15.
- F. Bowie, *The Anthropology of Religion. An Introduction*, Massachusetts, 2000.
- R. Burnet, *L'Égypte ancienne à travers les papyrus. Vie quotidienne*, Paris, 2003.
- M. Carneiro da Cunha, «Eschatology among the Krahó: Reflections upon Society, Free Field of Fabulation», en S. C. Humphreys y H. King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, London, 1981, 161-174.
- P. Clastres Pierre y L. Sebag, «Canibalisme et mort chez les Guayaquis (aché)», *Revista do Museu Paulista* 15 (1963) 174-181.
- E. Conzemius, «Los indios payas de Honduras. Estudio geográfico, histórico, etnográfico y lingüístico», *Journal de la Société des Américanistes* 19 (1927) 245-302.
- D. Coppet de, «The Life-Giving Death», en S. C. Humphreys y H. King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, London, 1981, 175-204.
- P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, 2005.
- L. Dousset, «La mort chez les Ngaatjatjarra (Australie)», en M. Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, Paris, 2014, 387-410.
- E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 2007.
- K. Edicott, *Batek Negrito religion. The World-View and Rituals of a Hunting and Gathering People of Peninsular Malaysia*, Oxford, 1979.
- P. Erny, *L'idée de «réincarnation» en Afrique Noire*, Paris, 2007.
- I. Evans, *Studies in religion, folk-lore. Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, London, 1970.
- S. Feneuille, *Paroles d'éternité*, Paris, 2008.
- B. Formoso, «La mort chez les Thaïs bouddhistes», en M. Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, Paris, 2014, 275-296.
- M. Fortes, *Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines*, (trad. fr.), Paris, 1974.
- J. A. Fujigaki, *La muerte y sus metáforas. Ensayo sobre la ritualidad mortuoria y sacrificial rarámuri en el noroeste de México*, México, 2009.
- N. D. Fustel de Coulanges, *La cite antique. Un étude sur la religion, les lois et les institutions de la Grèce et de Rome*, Strasbourg, 1864.
- J. C. Galey, «La mort en Inde», en M. Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, Paris, 2014, 241-273.
- J. G. Gauthier, «Les au-delà de la mort», en Y. Droz (ed.), *La violence et les morts. Eclairage anthropologique sur la mort et les rites funéraires*, Genève, 2003, 13-26.
- A. van Gennep, *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, e l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, e la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, 2014, http://classiques.uqac.ca/classiques/gennep_arnold_van/rites_de_passage/rites_de_passage.pdf [acceso: 25.05.2017].
- A. von Gernet, «Saving our Souls: Reincarnation Beliefs of the Seventeenth-Century

- Hurons», en A. Mills y R. Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth: Reincarnation among North American Indians and Inuit*, Toronto, 1994, 38-54.
- J. Glazier, «Mbeere Ancestors and Domestication of Death», *Man* 19 (1984) 133-147.
- S. Glazier (ed.), *Anthropology of religion. A handbook*, Westport, 1997.
- M. Godelier, «La mort chez les Baruya (Mélanésie)», en M. Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, Paris, 2014, 355-366.
- J. Goody, *Death Property and the Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the LoDagaa of West Africa*, Stanford, 1962.
- J. P. Goulard, «La mort chez les Tikuna (Amazonie)», en M. Godelier Maurice (ed.), *La mort et ses au-delà*, Paris, 2014, 315-334.
- H. Gufler, «‘Crying the Death’: Rituals of Death among the Yamba (Cameroon)», *Anthropos* 95 (2000) 349-361.
- R. Guidieri, «Fataa, fa’a, fo’o’a: “dire”, “faire”, “parfaire”: conceptualisation et effectuation de pratiques rituelles mélanésiennes (Fataleka, Salomon orientales)», *Anales. Économies, Sociétés, Civilizations* 31 (1976) 218-236.
- M. Guilmoit, «Les lettres aux morts dans l’Égypte ancienne», *Revue de l’histoire des religions* 170 (1966) 1-27.
- M. Gusinde, *El mundo espiritual de los selk’nam*, Santiago, 2008.
- R. Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, (trad. esp.), México, 2010.
- O. Harris, «The Dead and the Devils among the Bolivian Laymi», en M. Bloch y J. Parry, *Death and the Regeneration of Life*, New York, 1982, 45-73.
- C. Harrison, *Ancient Warriors of the North Pacific. The Haidas, their Laws, Customs and Legends, with Some Historical Account of the Queen Charlotte Islands*, London, 1925.
- R. Hassrick, *Les sioux. Vie et coutumes d’une société guerrière*, (trad. fr.), Paris, 1993.
- R. Hertz, «Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort», en M. Mauss (ed.), *Sociologie religieuse et folklore*, Chicoutimi, 2001, 14-79.
- S. C. Humphreys, «Introduction», en S. C. Humphreys y H. King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, London, 1981, 1-13.
- R. Huntington y P. Metcalf, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, 1979.
- P. Ivanoff, *Headhunters of Borneo*, (trad. ing.), Tiptree, 1958.
- E. Jensen, *The Iban and their Religion*, Oxford, 1974.
- M. Jeudy-Ballini, «La mort chez les Silka (Mélanésie)», en M. Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, Paris, 2014, 367-386.
- S. I. Johnston, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London, 1999.
- P. M. Kaberry, «Death and Deferred Mourning Ceremonies in the Forrest River Tribes, North-West Australia», *Oceania* 6 (1935) 33-47.
- M. Kahle, «Antecedentes en los Vedas de la doctrina de la transmigración de las almas», en A. Bernabé, M. Kahle y M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente*, Madrid, 2011, 9-45.
- M. Kahle y J. Mendoza, «Samsāra, la doctrina de la transmigración en las Upaniṣads antiguas», en A. Bernabé, M. Kahle y M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente*, Madrid, 2011, 77-113.
- D. Karadimas, *La raison du corps. Idéologie du corps et représentation de l’environnement chez les Miraña de l’Amazonie colombienne*, Louvaine-Paris, 2005.

- «La mort chez les Miraña (Amazonie)», en M. Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, Paris, 2014, 335-353.
- R. Lati y J. Hopkins, *La mort, l'état intermédiaire et la renaissance dans le buddhisme tibétain*, (trad. fr.), Peymeinade, 1980.
- B. Latour, *We Have Never Been Modern*, (trad. ing.), Cambridge, 1993.
- B. J. Long, «The Concepts of Human Action and Rebirth in the Mahābhārata», en W. Doniger O'Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian traditions*, Berkeley-Los Angeles, 1980, 38-60.
- M. López Salvá y M. Herrero de Jáuregui, «La transmigración en el cristianismo primitivo», A. Bernabé, M. Kahle y M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente*, Madrid, 2011, 385-415.
- F. W. Marlowe, *The Hadza Hunter-Gatherers of Tanzania*, Berkeley-Los Angeles-London, 2010.
- L. Marshall, *The !Kung of Nyae Nyae*, Cambridge, 1976.
— *Nyae Nyae !kung Beliefs and Rites*, Cambridge, 1999.
- L. M. Martiarena, *The Social Life of Death: Mortuary Practices in the North-Central Andes, 11th-18th Centuries*, Norwich, 2014.
- R. Martín Hernández, «Invocaciones a los muertos en los textos griegos mágicos», en R. Martín Hernández y S. Torallas Tovar (eds.), *Conversaciones con la muerte. Diálogos del hombre con el Más Allá desde la Antigüedad hasta la Edad Media*, Madrid, 2011, 95-115.
- F. Martínez Gil, *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo, 1996.
- K. Marx, *Crítica de filosofía del Estado de Hegel*, (trad. esp.), Madrid, 2010.
- M. Mauzé, «The Concept of the Person and Reincarnation among the Kwakiutl Indians», en A. Mills y R. Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth: Reincarnation among North American Indians and Inuit*, Toronto, 1994, 177-191.
- J. P. McDermott, «Karma and Rebirth in Early Buddhism», en W. Doniger O'Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian traditions*, Berkeley-Los Angeles, 1980, 138-192.
- J. Mendoza, «Muerte e inmortalidad en los Brāhmaṇas: la transición hacia la doctrina de la reencarnación», en A. Bernabé, M. Kahle y M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente*, Madrid, 2011, 47-73.
- A. Métraux, «Rites de deuil et formes d'enterrement des Indiens d'Amérique du Sud (1947)», en M. Brohan, J. P. Goulard, P. Menget y N. Pétesch (eds.), *Écrits d'Amazonie. Cosmologie, rituels, guerre et chamanisme*, Paris, 2013, 361-412.
- J. Middleton, «Lugbara Death», en M. Bloch y J. Parry, *Death and the Regeneration of Life*, New York, 1982, 134-154.
- A. Mills, «Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit: Context, Distribution and Variation», en A. Mills y R. Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth: Reincarnation among North American Indians and Inuit*, Toronto, 1994, 13-37.
- B. Moizo, *Mort et traitements du corps chez les Aborigènes d'Australie*, Nanterre, 1983.
- J. Nash, *In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behavior in a Maya Community*, New Haven-London, 1970.
- E. Nordenskiöld, «Les rapports entre l'art, la religion et la magie chez les Indiens Cuna et Choco», *Journal de la Société des Américanistes* 21 (1929) 141-158.
— *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, Göteborg, 1938.
- G. Obeyesekere, «Foreword: Reincarnation Eschatologies and the Comparative Study of Religion», en A. Mills y R. Slobodin (eds.), *Amerindian Rebirth: Reincarnation among North American Indians and Inuit*, Toronto, 1994, xi-xxiv.

- L. D. Onofre Mamani, «Alma imaña: rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre (Perú)», *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 33 (2001) 235-244.
- A. Paniker, «La transmigración en el jainismo», en A. Bernabé, M. Kahle y M. A. Santamaría (eds.), *Reencarnación. La transmigración de las almas entre oriente y occidente*, Madrid, 2011, 115-145.
- R. Paoloni, «Los selk'nam. Vida, mitos, ritos y muerte en un pueblo del 'fin del mundo'», *Anuario IEHS* 19 (2004) 497-516.
- J. Parry, «Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic», en M. Bloch y J. Parry, *Death and the Regeneration of Life*, New York, 1982, 74-110.
- A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, New York, 1964.
- P. Radin, *La religion primitive, sa nature et son origine*, (trad. fr.), Paris, 1941.
- K. Rasmussen, *The Netsilik Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, København, 1931.
- P. Rochereau, «Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los catíos del occidente de Antioquia», *Journal de la Société des Américanistes* 21 (1929) 71-105.
- F. Sandron, «Transmission intergénérationnelle des normes et des valeurs: le famadihana dans les Hautes Terres malgaches», *Recherches Familiales* 8 (2011), 31-42.
- J. C. Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, 1994.
- «La mort dans le Moyen Âge chrétien», en M. Godelier (ed.), *La mort et ses au-delà*, Paris, 2014, 179-201.
- C. Severi, «Here and There. Supernatural Landscape in Kuna Shamanistic Tradition», en J. Assmann y R. Trauzettel (eds.), *Tod, Jenseits und Thanatologie*, München, 2002, 587-612.
- H. Spencer, *The Principles of Sociology*, New York, 1896.
- B. Spencer y F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, New York, 1904.
- D. Stone, *Las tribus talamanqueñas de Costa Rica*, San José, 1961.
- D. B. Stout, *San Blas Cuna Acculturation: An Introduction*, New York, 1947.
- A. Strathern, «Death as Exchange: Two Melanesian Cases», en S. C. Humphreys y H. King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, London, 1981, 205-223.
- «Witchcraft, Greed, Cannibalism and Death: Some Related Themes from New Guinea Highlands», en M. Bloch y J. Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, New York, 1982, 111-133.
- A. Surrallés, *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonia*, Lima, 2009.
- W. Thalbitzer, «Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie», *Journal de la Société des Américanistes* 22 (1930) 73-106.
- L. V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris, 1980.
- C. Turnbull, *La gente de la selva*, (trad. esp.), Bilbao, 2011.
- E. B. Tylor, *Cultura primitiva*, vol. II. *La religión en la cultura primitiva*, (trad. esp.), Madrid, 1981.
- M. T. Uriarte Castañeda, *Las costumbres y ritos funerarios de los indígenas de la Baja California*, México, 1974.
- P. Vitebsky, «Mort», en P. Bonte y Michel Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, 1991, 490-491.
- E. Viveiros de Castro, «Apresentação», en A. Vilaça, *Comendo como gente. Formas do canibalismo wari*, Rio de Janeiro, 1992, xii-xix.

- «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation», *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (2004) 1-20.
- R. Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago-London, 1981.
- E. Wallace y H. E. Adamson, *Les comanches. Princes des plaines du sud*, (trad. fr.), Paris, 1995.
- J. Woodburn, «Social Dimension of Death in Four African Hunting and Gathering Societies», en M. Bloch y J. Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, New York, 1982, 187-210.
- D. Zahan, «Aspects de la réincarnation et de la vie mystique chez les Bambara», en D. Zahan (ed.), *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire*, Paris, 1965, 175-187.

7. Referencias hemerográficas

Agencia Reforma, «‘Si no hay pruebas, ellos siguen vivos’: papás», *El Imparcial*, 8 de noviembre de 2014, 10.

8. Recursos electrónicos

Catalogue de Médiathèque du Musée du Quai Branly, www.quaibrantly.fr/fr/recherche-scientifique/catalogue/bibliotheque-et-fonds-documentaires/catalogues-de-la-mediathèque [acceso 09.05.2016].