



“Introducción. Antropologizar la muerte”
p. 11-30

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

INTRODUCCIÓN

ANTROPOLOGIZAR LA MUERTE

La muerte, sin duda, es uno de los problemas que más parecen ocupar la investigación histórico-antropológica; dicho tópico no sólo es relevante por la cantidad de escritos que a él se han dedicado sino que, a diferencia de lo ocurrido con el totemismo y el chamanismo, que suscitaron amplias discusiones en momentos específicos y, luego, decayeron en interés, éste nunca ha dejado de ser centro de atención.¹ Basta una hojeada superficial a la inmensa bibliografía disponible para notar cuánta atracción ha despertado nuestra temática entre los eruditos, los viajeros y los investigadores de las más diversas épocas.² Prácticamente, toda monografía escrita sobre cualquier pueblo, presente o pasado, dedica algún espacio a las prácticas e ideas relativas al deceso humano.

Algunos investigadores se han interesado por la universalidad de las formas en los ritos funerarios,³ otros han destacado el modo en que dichas prácticas revelan el funcionamiento de las sociedades en las que tienen lugar⁴ y otros más han enfatizado las maneras en que

¹ Para reseñas de dichos debates, véanse Federico Rosa, *L'âge d'or du totémisme*, París, Éditions de la Maison de Sciences de l'Homme/Centre National de la Recherche Scientifique, 2003; Michel Perrin, "Chamanes, chamanisme et chamanologues", *L'Homme*, n. 142, 1997, p. 89-92.

² Al contemplar sólo el ámbito histórico-antropológico, observamos que hay 1 842 documentos con la palabra "muerte" como encabezado, en inglés, francés y español, en la mediateca del Musée du Quai Branly. Catalogue de Médiathèque du Musée du Quai Branly, <http://www.quaibrantly.fr/es/investigacion-cientifica/catalogo/biblioteca-y-fondo-documental/catalogos/catalogue-de-la-mediathèque/> (consultada: 9 de mayo de 2016).

³ Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986; Robert Hertz, *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 1990; John Bowker, *Los significados de la muerte*, trad. de Miguel Martínez-Lage, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

⁴ Arthur Maurice Hocart, *Social Origins*, Londres, Watts, 1954; Jack Goody, *Death, Property and the Ancestors*, Stanford, Stanford University Press, 1962;

las colectividades humanas refuncionalizan la muerte para convertirla en una fuerza regenerativa.⁵ Unos se centran en la recurrencia de los símbolos⁶ y otros, en la singularidad de las concepciones en diferentes clases de sistemas culturales;⁷ hay quienes destacan los cambios en poblaciones concretas⁸ y a los que llama la atención el contraste entre grupos coetáneos.⁹ Las aproximaciones al tema son múltiples y diversas pero, entre todas ellas, sobresale una que ha mostrado ser particularmente persistente: la idea de que el conocimiento de la muerte en el hombre se encuentra en el origen de la religión.

El nacimiento de esta tesis se pierde en el tiempo pero la encontramos en autores cristianos tan tempranos como Agustín de Hipona, 412-426 d. C., respecto del surgimiento de la idolatría; y lo que se plantea, en este caso, es que las “falsas religiones” hubieron de tener su origen en el culto a difuntos especialmente importantes, que terminarían por convertirse en ídolos, cuando se reconstruye la imagen para paliar la ausencia, y luego en dioses,

Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Quito, Aby-Yala, 2000.

⁵ Richard Huntington y Peter Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Londres, Cambridge University Press, 1979; Michael Tausig, *The Magic of the State*, Routledge/Nueva York, D. Appleton and Company, 1997; Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds.), *Death and Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁶ 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. 487-491; Edgar Morin, *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 2003; 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 funéraires*, Ginebra, Georg Éditeur, 2003, p. 13-26.

⁷ Paul Radin, *La religion primitive, sa nature et son origine*, trad. de Alfred Métraux, París, Gallimard, 1941; Nigel Barley, *Bailando sobre la tumba*, Barcelona, Anagrama, 2000.

⁸ Jean Delumeau, *La peur en Occident, XIVE-XVIIIe siècles: une cité assiégée*, París, Fayard, 1978; Philippe Ariès, *The Hour of Our Death*, trad. de Helen Weave, Knopf, Nueva York, 1981; Michel Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, París, Gallimard, 1983.

⁹ Louis-Vincent Thomas, *Antropología de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; Michel Boccara, *Des os pour l'éternité. Philosophie et mythologie de la mort chez les Mayas du Yucatán*, París, Hémisphères, 2017.

cuando se les atribuye la continuidad en la capacidad de acción.¹⁰ Tal propuesta tuvo tanto éxito que la volvemos a encontrar, casi sin alteración, mil años más tarde, en la obra de Sahagún y, en pleno siglo XX, en el trabajo de Garnier.¹¹

La formalización de la antropología como disciplina académica, en la segunda mitad del siglo XIX, dio a la formulación agustiniana un segundo aire pues, considerándose que todas las teologías eran igualmente falsas, ahora se ubicaba a la consciencia de la muerte en el origen de la religión en general. Aun cuando muchos eruditos de la época hayan recuperado la tesis central, vale señalar la existencia de importantes matices; reconocemos al respecto tres posturas principales.

La primera de ellas, a la que podría calificársele de *cognitivista*, plantea, a grandes rasgos, que fue la incapacidad del hombre primitivo para entender la muerte la que lo condujo a la invención de toda una serie de explicaciones metafísicas que no guardaban un verdadero correlato con la realidad.¹² Tylor, por ejemplo, sostenía que, al constatar la continuidad de la consciencia durante el sueño y el trance, los primeros humanos habrían terminado por deducir la existencia de componentes personales inmateriales capaces de mantenerse activos pese a la inmovilidad del cuerpo físico.¹³ Luego, al reconocerse la semejanza entre la defunción y el estado onírico, se habría concluido que tales entidades podían sobrevivir a la muerte. Considerando, por último, que otros seres

¹⁰ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, ed. de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, 1966, p. 189.

¹¹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1999, p. 54; J. Colonel Garnier, *The Worship of the Dead or the Origin and Nature of Pagan Idolatry and its Bearing upon the Early History of Egypt and Babylonia*, Londres, Chapman and Hall, 1904, p. 13.

¹² Lévy-Bruhl y Freud atribuían la condición de primitivo a un desarrollo psíquico tan deficiente que los conducía a pensar de manera psicótica. Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1999, p. 188; Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, Leviatán, 1957. Encontramos algunos ejemplos tempranos de esta clase de concepciones de la alteridad en Roberto Martínez, “Lo que el chamanismo nos dejó: cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica”, *Anales de Antropología*, v. 41, n. 2, 2009, p. 123.

¹³ Edward Burnett Tylor, *Cultura primitiva, II: La religión en la cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1981, p. 29.

eran igualmente capaces de soñar, ser soñados o morir, el primitivo habría concluido por atribuir a todo lo existente principios anímicos equivalentes al suyo; esto es a lo que llamó animismo, lo que, a su parecer, constituye la forma más primitiva de religión. Las propuestas de Spencer y Leuba son bastante similares, salvo que en ellas hacen intervenir otros elementos; la visión de personas fallecidas en los sueños, en el caso del primero, y una sensación de indefensión ante la grandeza del mundo, para los segundos.¹⁴

Al segundo enfoque lo nombramos *psicologista*; y en él se incluyen todos aquellos autores que postulan que la intención original de la invención de la religión hubo de ser la mitigación de las emociones negativas originadas por la muerte de un ser querido. Frazer, al respecto, consideraba que el miedo a los muertos “ha sido probablemente la fuerza más poderosa en la formación de la religión primitiva”.¹⁵ Marx y Freud, por su parte, veían a la religión como un medio para compensar la angustia producida por la incertidumbre de la vida humana; el “opio del pueblo” no sería así más que una ilusión reconfortante que hacía manejable lo que en realidad resultaba aterrador.¹⁶ Ideas semejantes subsisten en investigadores del siglo XX; entre ellos, Malinowski, que consideraba que la función

¹⁴ Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, Nueva York, D. Appleton and Company, 1896, v. 1, p. 294; James H. Leuba, “The Psychological Origin of Religion”, *The Monist*, v. 19, n. 1, 1909, p. 27-35.

¹⁵ James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 12-13.

¹⁶ Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, ed. de Ángel Prior, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 7-8; Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”, trad. de Luis López Ballesteros, s. f. [1927], cap. III, http://www.elortiba.org/old/pdf/freud_porvenir.pdf (consulta: 17 de febrero de 2015); María Cristina Mortiz, “Algunas ideas de Freud acerca de la religión”, *Revista Pilquen. Sección Psicopedagogía*, año 14, n. 8, 2012, p. 4. Ignoramos si el padre del psicoanálisis leyó alguna vez a Marx; lo cierto es que admitió: “no he dicho nada que antes no haya sido ya sostenido más acabadamente y con mayor fuerza por otros hombres mejores que yo, cuyos nombres no habré de citar, por ser de sobra conocidos” (Freud, “El porvenir de una ilusión”, cap. VII). Lo más probable es que ambos hayan abrevado de una serie de ideas que circulaban corrientemente en el medio intelectual germánico de la segunda mitad del siglo XIX —tal vez, aquel grupo de teóricos al que Evans Pritchard llama “la escuela del mito natural”—. Edward Evan Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1984, p. 42.

primaria de la ritualidad era apaciguar el terror a la muerte, y Morin y Becker, que suponían que la búsqueda de la trascendencia estaba motivada por el temor a la pérdida de la identidad.¹⁷

La última alternativa, a la que denominamos *sociológica*, es aquella que plantea que el origen de la religión se ubica en la necesidad de reconstituir o preservar los tejidos sociales tras la desaparición de alguno de los miembros del grupo. Hertz, Hocart y Strathern atribuyeron esta clase de funciones a la ritualidad mortuoria;¹⁸ pero es a Fustel de Coulanges a quien debemos su formulación como hipótesis genética.¹⁹ El historiador francés sostenía que la sociedad antigua estaba centrada en la familia extensa y que lo que la mantenía unida era el reconocimiento de un ancestro común; conforme los antepasados se volvieron lejanos, comenzó a desarrollarse un culto más impersonal que, a la larga, habría de desembocar en su transformación en dioses.²⁰

Ninguno de tales sabios tuvo oportunidad de confrontar sus propuestas con datos empíricos y casi ninguno de sus sucesores parece haberse interesado por continuar bajo la misma línea de investigación. Hoy el problema de los orígenes de la humanidad y la cultura tiene un rol mucho menos protagónico en los debates antropológicos; tan sólo un puñado de prehistoriadores y paleontólogos siguen haciéndose las mismas preguntas. Es, simplemente, como si el tema hubiera pasado de moda; como si, por tratarse de planteamientos muy antiguos, hubiéramos terminado por considerarlos poco agraciados y concluido que no valía la pena seguir pensando en ellos.

¹⁷ Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, México, Planeta-Agostini, 1993, p. 46-54; Morin, *El hombre y la muerte*, p. 31, 36; Ernest Becker, *The Denial of Death*, Nueva York, Free Press Paperback, 1997, p. 4-5, 11-12.

¹⁸ Hertz, *La muerte y la mano derecha*; Hocart, *Social Origins*; Andrew Strathern, "Death as Exchange: Two Melanesian Cases", en Sally C. Humphreys y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981, p. 206.

¹⁹ Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City. A Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome*, Kitchener (Canadá), Batoche Books, 2001 [1864], <http://socserv.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/fustel/Ancient-City.pdf> (consulta: 17 de febrero de 2015)

²⁰ *Ibidem*, p. 30-32.

La cuestión es que nuestro conocimiento de la conducta humana es hoy mucho más fino y detallado que el de nuestros antecesores; tenemos más información sobre los tiempos prehistóricos y entendemos un poco mejor los sinuosos límites que se tejen entre la naturaleza y la cultura. No estamos, por supuesto, en condiciones de aportar respuestas definitivas pero sí de revalorar dicha problemática a la luz de mejores argumentos, pues aquello que nunca supieron los eruditos decimonónicos sobre comportamiento animal, evolución humana y prehistoria hoy puede contribuir al entendimiento del rol de la muerte en la gestación del fenómeno religioso.

¿Tuvo realmente el conocimiento del deceso humano un rol germinal en el desarrollo de rituales o creencias religiosas?, ¿fue su impacto de orden emocional, cognitivo o social? Son estas las preguntas que guían la investigación en el presente trabajo. Antes de abordarlas, habremos de tratar someramente algunos de los conceptos que han de ser clave en nuestra investigación.

La idea de religión

Buena parte de los estudiosos de las sociedades “exóticas” han optado desde hace varias décadas por abandonar el término religión pues, como bien señala Asad, dicho concepto suele ser definido a partir de una serie de cualidades que, en realidad, sólo son propias del cristianismo.²¹ Consideramos, no obstante, que dicha categoría, tan apreciada por los precursores de la antropología, podría ser revitalizada si se le dotara de una mayor especificidad.

Aun cuando las propuestas de los precursores de nuestras disciplinas y hasta muchos antecesores modernos puedan diferir en los detalles, encontramos tres elementos que tienden a ser recurrentes en sus definiciones de “religión”:

²¹ Talal Asad, “The Construction of Religion as an Anthropological Category”, en Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 27-54.

1. un específico estado mental, denominado “creencia”,
2. una serie de prácticas que, siendo portadoras de sentido, no poseen una finalidad estrictamente utilitaria, y
3. la interdependencia sistémica de ese conjunto de acciones e ideas.²²

Podríamos sintetizar, entonces, diciendo lo siguiente: *La religión es un sistema de prácticas y creencias que permite a los miembros de una sociedad actuar de manera simbólica sobre su entorno social y natural*. Entre todos estos términos, el más problemático es, sin duda, el de creencia.

La creencia ha sido definida como una actitud mental que se caracteriza por la posibilidad de afirmar algo y preservar al mismo tiempo una cierta duda al respecto. Esta posición se debe a que los objetos de creencia son, por excelencia, aquellos que no es posible constatar. La creencia se opone, en ese sentido al saber, pues mientras la primera de estas palabras implica cierto distanciamiento respecto de su objeto, el segundo, teniendo valor de verdad, no se encuentra sujeto a cuestionamiento.²³ Habremos de considerar, de este modo, la existencia de dos mundos, o modos cognitivos; uno que es en sí y otro que sólo existe en función de elementos contextuales ajenos a él.²⁴

²² Por ejemplo, Eduard Burnett Tylor, *Cultura primitiva, II: La religión en la cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1981, p. 27; Frazer, *La rama dorada*, p. 76; Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, París, Presses Universitaires de France, 1912, p. 46; Paul Radin, *La religion primitive, sa nature...*, p. 9; Edgar Pike Royston, *Diccionario de religiones*, trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 393; Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 89; Johannes P. Schädé (ed.), *Encyclopedia of World Religions*, Zürich, Concord Publishing/Foreign Media Books, 2006, p. 743.

²³ Jean Pouillon, “Le cru et le su”, en Jean Pouillon (ed.), *Le cru et le su*, París, Seuil, 1993, p. 17, 19-22; Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard, 1994, p. 19; Laurence Charlier, “Croire, douter et en pas croire”, *ThéoRèmes*, v. 5, 2013, <https://journals.openedition.org/theoremes/497> (consulta: 31 de mayo de 2019); Albert Piette, “An Anthropology of Belief and a Theory of Homo Religiosus”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n. 167, 2014, p. 277-294.

²⁴ Dominique Boullier, “Au-delà de la croyance: ‘je sais bien mais quand même’”, *Cosmopolitiques*, n. 6, 2004, p. 37. Taylor, por su parte, opone la noción

El problema es que, tratándose de algo que ocurre en la mente, resulta prácticamente imposible determinar si el otro cree o no; si lo que dice es real; si lo considera real, pero no lo es; si duda de ello; si lo considera falso, o si no se trata más que de simples metáforas. Pouillon advierte que la palabra “creencia” no existe en muchas de las lenguas de las sociedades que solemos estudiar y sostiene que aquello que los observadores denominan así constituye para los sujetos de estudio una realidad.²⁵

A ello responde Hamayon que, la ausencia de un término no demuestra la ausencia de un concepto: “Ciertamente, toda sociedad tradicional debe su cohesión al hecho de que sus miembros comparten un mismo conjunto de representaciones simbólicas, pero sus miembros han experimentado que la sociedad vecina se refiere a otro conjunto, es por eso que ellos no toman la propia por una certeza”.²⁶ Las múltiples actitudes de hesitación que se registran en poblaciones de muy diversas latitudes demuestran que también los otros pueden mantener distintos grados de adhesión frente a sus propias nociones; incluso, los esporádicos encuentros con escépticos, que describen los antropólogos, muestran que tampoco en las sociedades que estudiamos todo tiene el mismo nivel de realidad —hay cosas de las que es posible dudar y cosas de las que no—.²⁷ Jabirot demuestra incluso, que no sólo los contenidos pueden variar entre las personas que comparten una misma creencia (lo cual ya habían notado Morey y Metzger),²⁸ sino que también el

de creencia a la de realidad, que “no requiere lenguaje para ser [...] donde la creencia ni siquiera se plantea”. Anne Christine Taylor, “Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar”, *L’Homme*, v. 33, n. 2-4, 1993, p. 440-441.

²⁵ Pouillon, “Le cru et le su”, p. 30.

²⁶ Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, selec. de textos y coord. de la trad. de Roberto Martínez y Natalia Gabayet, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 25.

²⁷ Por ejemplo, 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. 559; Martín Gusinde, *El mundo espiritual de los selk’nam*, Santiago de Chile, Serindígena Ediciones, 2008, p. 55, 69, 216; William Thalbitzer, “Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l’âme et de la vie”, *Journal de la Société des Américanistes*, t. 22, n. 1, 1930, p. 80, 88.

²⁸ Robert V. Morey y Donald J. Metzger, *The Guahibo People of the Savanna*, Viena, Engelbert Stiglmayr, 1974, p. 110.

grado de adhesión a ella se modifica en un mismo individuo en función de su contexto situacional —no se adhiere a la creencia del mismo modo en el ritual que durante la vida corriente.²⁹

La existencia social de la creencia no depende, por supuesto, de la presencia o ausencia de estados mentales mutables e indemostrables sino de su mediación a través del lenguaje; la creencia existe en una colectividad, no porque sea creída por todos y en todo momento, sino porque es compartida, transmitida e interpretada de manera constante.

Las creencias, sin embargo, no son sólo producto de elucubraciones filosóficas sino que, por el contrario, suelen fungir como guía de las acciones que se emprenden; adquieren un valor axiomático, como decía Rappaport.³⁰ Y, en ese sentido, la adhesión a ellas implica una suerte de compromiso o toma de riesgo; se trata de asumir que algo es como se cree y conducirse acorde a ello —esto es lo que se pone en juego en el ritual—.³¹ Es ahí, entonces, donde creencia y práctica se articulan de manera sistémica, pues es el conjunto de las primeras el que ordena, regula y da sentido a las segundas. Las creencias, como enunciado, actúan como hipótesis que predicen el resultado de las prácticas que las ponen en marcha; y las consecuencias de dichas acciones aportan argumentos a favor o en contra de la creencia. Es en este sentido que Schopenhauer, en voz de Démophèle, advierte que la religión, en su conjunto, funciona como una teoría.³²

Las acciones religiosas, que no son las únicas que se guían por creencias, se caracterizan por tener una eficacia simbólica, más que tecnológica; su efecto no es inmediato, no necesariamente tiene lugar en el aquí y el ahora, y sus resultados se prolongan en el devenir. La acción religiosa, o ritual, constituye así una suerte de “realidad virtual”, pues, en un sentido amplio, lo virtual no se opone a

²⁹ Isabelle Jabirot, “On Individual Variations Regarding Belief”, *Zeitschrift für Ethnologie*, n. 140, 2015, p. 55-74.

³⁰ Roy A. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, trad. de Sabino Perea, Madrid, Cambridge University Press, 2001, p. 53.

³¹ Boullier, “Au-delà de la croyance...”, p. 33.

³² Arthur Schopenhauer, *Sur la religion*, trad. de Étien Osier, París, Le Monde/Flammarion, 2010, p. 83-84.

lo real sino a lo actual y, a diferencia de la ficción, éste sí tiene la posibilidad de incidir directamente en la actualidad.³³

Diríamos, en síntesis, que la religión es una teoría del mundo cuyas creencias, como hipótesis, posibilitan una serie de prácticas, no exclusivamente tecnológicas, cuyos efectos se prolongan en el devenir de los sujetos y la sociedad.

Hasta este punto, la definición presentada bien podría convenir a conceptos análogos, como cosmovisión y ontología; para marcar la diferencia, es preciso añadir una premisa más: *La adhesión a una religión es consciente o, incluso, voluntaria*. Esto significa que, aun cuando pueda no existir un término comparable a “religión” en una determinada sociedad, sus miembros tienen claro que, así como ellos se adhieren a una determinada teoría del mundo, otros siguen postulados diferentes a los propios; la religión, así, no sólo implica un cierto relativismo, pues éste está presente en la más básica experiencia de la alteridad, sino sobre todo un componente identitario.³⁴ De hecho, David Sloan observa que la gran mayoría de los sistemas religiosos hoy conocidos se caracterizan por los valores que prescriben; y señala que, aunque éstos suelen ser sumamente variables, casi siempre, tienden a favorecer aquellas actitudes que propician la unidad del grupo y a desestimar las que desencadenan el aislamiento o disolución de la sociedad.³⁵ Lo que determina, entonces, la existencia de una religión no es únicamente el contenido de sus creencias o la efectiva realización de sus prácticas rituales, sino el sentido de pertenencia de sus miembros; de otro modo, sólo se podría hablar de ontología o cosmovisión, pues lo

³³ “El más importante significado de ‘virtual’ en relación con los mundos virtuales [es]: ‘virtual’ connota la aproximación a lo actual sin llegar a ello”. Tom Boellstorff, *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores de Virtually Human*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2008, p. 19.

³⁴ Hervieu-Léger, por su parte, señala que se considera religioso “a toda forma de creencia que se justifique enteramente por una adhesión reivindicada en un linaje creyente”. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, París, Le Cerf, 1993, p. 118.

³⁵ David Sloan, *Darwin’s Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; y “Testing Major Evolutionary Hypotheses about Religion with a Random Sample”, *Human Nature*, v. 16, n. 4, 2005, p. 382-409.

que definen ambos conceptos no es más que el mundo en que vive un individuo o un colectivo particular.³⁶

La muerte en sentido social

Desde un punto de vista biológico, un ser vivo puede ser definido como “cualquier sistema autónomo con capacidades evolutivas abiertas”.³⁷ La “autonomía” se refiere a la relación indispensable que entabla lo viviente con su medio para obtener de él la energía necesaria para autoconstruirse y mantenerse relativamente estable. Las “capacidades evolutivas abiertas” remiten por su parte a la posibilidad de tales entes de explorar nuevas funciones y relaciones con el ambiente (lo que incluye a otros vivos) y de adaptarse a diversas situaciones.³⁸ La vida, luego, ha de ser vista como un esfuerzo por preservar una forma de existencia que, inevitablemente, tiende a perder su estabilidad. La muerte, como “cesación o término de la vida”, según el *Diccionario* de la Real Academia, habría de implicar, entonces, la pérdida de ambas cualidades, el desequilibrio y un gradual retorno al estado de materia inerte.³⁹

Hasta este punto, la vida y la muerte parecen tener muy poca relevancia; la cuestión es que, como los diferentes seres se encuen-

³⁶ Entendemos por cosmovisión “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico pretende aprender el universo”. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, v. I, p. 20; María Ana Portal Arioso, “El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea”, *Inventario Antropológico*, v. 2, 1996, p. 59-84. Ontología “es un sistema de distribución de propiedades. El hombre da una u otra propiedad a este o aquel ‘existente’, ya sea un objeto, una planta, un animal o una persona”. Philippe Descola, “Las cosmologías indígenas de la Amazonía”, en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, 2004, p. 32.

³⁷ Juli Peretó, “Controversies on the Origin of Life”, *International Microbiology*, v. 8, 2005, p. 23-24.

³⁸ *Idem.*

³⁹ Real Academia Española y Asociación de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa, 2014.

tran en constante interacción, el deceso de unos puede tener algún impacto en los que se encuentran en su entorno.

Esto, por supuesto, resulta especialmente relevante cuando nos ocupamos de aquellos animales que tienden a vivir en colectividad, ya que, como se ha señalado tantas veces, para la existencia de una sociedad no basta con la acumulación de sus miembros, hace falta alguna forma de principio organizacional.⁴⁰ Lo que se quiere decir es que, cualquiera que sea la especie referida, la vida social implica que los miembros de tales conjuntos han de ser simultáneamente definidos a través de dos diferentes modalidades, como unidades biológicas autónomas y como entidades que, por sus particulares relaciones, ocupan un lugar específico dentro de la sociedad. Es a esta dimensión social de los existentes a la que suelen referir los términos de “persona” y “sujeto”.⁴¹ Un ser deviene persona en tanto es reconocida su subjetividad por la comunidad, pues es en las relaciones que establece con su entorno que se construyen tanto su personalidad como su rol social.⁴² Vivir es, así, formar parte de la colectividad; la defunción implica, entonces, tanto la exclusión, al menos temporal, del sujeto como la pérdida de esa identidad que se construyó en sus relaciones.⁴³

⁴⁰ “Es la permanencia de las relaciones entre las partes que lo componen lo que constituye la individualidad del conjunto como diferente de la individualidad de sus partes”. Herbert Spencer, “¿Qué es una sociedad? Una sociedad es un organismo”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 107, 2004, p. 232.

⁴¹ Marcel Mauss, “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne celle de ‘moi’”, en Jean-Marie Tremblay (versión digital), *Les Classiques des Sciences Sociales*, Collège d’Enseignement Général et Professionnel, Chicoutimi, Saguenay-Lac-Saint-Jean, Québec, <http://pages.infiniti.net.sociojmt> (Originalmente publicado en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1938, v. 68.)

⁴² Retomando a Viveiros, diríamos que sólo se es sujeto en tanto se es social. Eduardo Viveiros de Castro, “Le meurtrier et son double chez les araweté: un exemple de fusion rituelle”, *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, v. 14, 1996, p. 94.

⁴³ No es extraño, por lo mismo, que en múltiples sociedades se trate como muertos a quienes asumen conductas antisociales. Y. K. Bamunoba y B. Adoukou, *La mort dans la vie africaine*, París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1979, p. 10; Thomas, *Antropología de la muerte*, p. 53, 56; 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; Hermann Gufler, “Crying the

Habremos de considerar, de este modo, que el deceso humano tiene dos diferentes resultados: uno que ocurre de por sí, la muerte evidenciada por la presencia del cadáver en descomposición, y otro, que sólo existe en función de aquellos elementos contextuales que permiten su existencia en relación.⁴⁴ Así, si el casi universal miedo a la muerte parte del instinto de preservación de la vida, el deseo de trascender deriva del horror a la pérdida de la individualidad; se busca una existencia ejemplar porque se espera que la comunidad preserve la memoria de ese ser especial.⁴⁵ Y es que los muertos, como creencia, sólo pueden tener existencia más allá de los individuos en tanto las ideas y las experiencias respecto de ellos se traduzcan en discursos, que pueden o no ser verbales; la función primaria del acto comunicativo es el establecimiento de relaciones sociales y, por consiguiente, se deduce que los muertos, como creencia, sólo existen en lo social.⁴⁶ Diríamos, pues, que, a diferencia de los vivos, entes diferenciados y orgánicamente autocontenidos, los difuntos únicamente pueden tener presencia como dividuos —es decir, personas que sólo son comprendidas en función de los diversos tipos de relaciones que entablan con los seres de su entorno.⁴⁷

Death': Rituals of Death among the Yamba (Cameroon)", *Anthropos*, v. 95, n. 2, 2000, p. 350.

⁴⁴ Es, tal vez, en referencia a dicha distinción que Morin señalaba que "La muerte se sitúa exactamente en el umbral bio-antropológico". Morin, *El hombre y la muerte*, p. 13.

⁴⁵ Morin, *El hombre y la muerte*, p. 31, 36; Becker, *The Denial of Death*, p. 4-5, 11-12.

⁴⁶ Ya Baudrillard señalaba que la muerte para los pueblos 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.

⁴⁷ Lejos de ser unívoca, la noción de "dividuo" puede tener diferentes acepciones, pues, mientras Marriott lo concibe como una persona constituida por partículas transferibles de sustancia personal, Strathern lo define como una persona hecha de relaciones sociales y Bird-David lo trata como un proceso —"dividucción"— en el que, a través de la relación, se incorpora a seres habitualmente lejanos. McKim Marriott, "Hindu Transactions: Diversity without Dualism", en Bruce Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976, p. 109-142; Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems With Women and Problems With Society in Melanesia Studies*, Berkeley/Los Ángeles/London,

Aclarado lo anterior, se nos presenta una nueva problemática; ¿cómo distinguir en los eventos del pasado más remoto de nuestra especie entre los hechos sociales y los de naturaleza puramente biológica? ¿y en qué medida las exiguas evidencias materiales disponibles permiten, a partir del reconocimiento de estas dos dimensiones, es decir, la existencia de ese mentado germen de religiosidad?

*Un método para aproximarse a la muerte
y la religiosidad primigenias*

En tiempos recientes, el ontologismo antropológico, bajo la influencia de la filosofía de Leibniz, comenzó a considerar la realidad como dependiente del punto de vista del observador.⁴⁸ La perspectiva del investigador no parece ya superior a la del indígena; son, simplemente, verdades distintas que dialogan en la invención de discursos que sólo existen en la interacción:⁴⁹ “Una cultura no es un sistema de creencias, antes bien —ya que debe ser algo— es un conjunto de estructuraciones potenciales de la experiencia, capaz de soportar contenidos tradicionales variados y de absorber nuevos: ella es un dispositivo culturante o constituyente del procesamiento de creencias.”⁵⁰

University of California Press, 1988, p. 13, 92, 102-103, 131; Nurit Bird-David, “‘Animism’ Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology”, *Current Anthropology*, v. 40, n. especial 1, 1999, p. 72-73. Véanse Kenneth E. Read, “Morality and the Concept of the Person among the Gahuku-Gama”, *Oceania*, v. 25, n. 4, 1955, p. 233-282; Aparecida Vilaça, “Making Kin Out of Others in Amazonia”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, 2002, p. 347-365; André Itenau, “En Mélanésie: les ancêtres au service des hommes”, en Raymond Verdier y Soazick Kerneis (eds.), *Les justices de l’invisible*, París, L’Harmattan, 2013, p. 101-102.

⁴⁸ Gottfried Leibniz, *Monadología*, edición trilingüe, trad. y notas de Julián Velarde, introducción de Gustavo Bueno Martínez, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1981.

⁴⁹ Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1981, p. 22, 35, 47, 54-56; Martin Hollbrad, “Ontology is Just Another Word for Culture”, ponencia, 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, Manchester, University of Manchester, 2008, p. 33.

⁵⁰ Eduardo Viveiros de Castro, “Le marbre et le myrte: de l’inconstance de l’âme sauvage”, trad. de José Isla, en Aurore Becquelin y Antoinette Molinié (eds.), *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d’Ethnologie, 1993, p. 209.

La cuestión es que, mientras los sujetos de estudio etnográfico se encuentran definidos a través de categorías establecidas por la cultura u ontología abordada, los objetos de interés arqueológico deben ser creados a partir de criterios impuestos desde el exterior; las “culturas” o “tradiciones” no son, en ese sentido, entidades preexistentes, sino delimitaciones espacio-temporales que sólo viven en las mentalidades de quienes se han encargado de su tratamiento. Los datos en los que se sustentan las teorías no derivan aquí de un diálogo con la alteridad sino de asociaciones entre artefactos que también son construidas por los propios arqueólogos. Y es a través de la analogía con la propia visión del mundo, o con la de sociedades mejor documentadas, que se atribuyen significados a los distintos contextos materiales.⁵¹

Para reconocer la muerte, entonces, habremos de comenzar por atribuir un valor axiomático a la idea de la existencia de una única realidad que, además de ser objetiva, involucra a todas las formas de existencia terrenal.⁵² Por más variadas que puedan ser las concepciones y conductas, existe un mínimo de congruencia entre los eventos por el otro percibidos y aquellos que la observación permite identificar.

El asunto de la religión, evidentemente, resulta mucho más difícil de abordar, pues, en ausencia de personas vivas con las cuales dialogar, sólo disponemos de indicios muy indirectos para deducir su ausencia o existencia.

La creencia como estado mental no produce ninguna clase de vestigio material que pudiera rastrearse en los contextos arqueológicos; como hecho social, sin embargo, se transmite a través del lenguaje y, aunque en su forma más común, la lengua, tampoco

⁵¹ Manuel Gándara, “La analogía etnográfica como heurística: lógica muestral, dominios ontológicos e historicidad”, en Yoko Sugiura y María del Carmen Serra (eds.), *Etnoarqueología. Coloquio Bosch-Gimpera*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990, p. 43-82.

⁵² Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones*, México, Paidós, 1983, p. 152. Pérez de Laborda afirma que “sólo debemos llamar ‘real’ a un estado de cosas si (y sólo si) el enunciado que lo describe es verdadero”. Alfonso Pérez de Laborda, *¿Salvar lo real?: materiales para una filosofía de la ciencia*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1984.

produce efectos duraderos, existen modos de comunicación no verbales cuyas prácticas pudieran traducirse en evidencias más resistentes. Dos de las expresiones que destacan por la potencial preservación de su intencionalidad son el arte visual y los depósitos mortuorios; éstas serán nuestras principales fuentes de análisis pues, aunque ninguno de ellos escapa a las alteraciones y la pérdida de la información, ambos contextos son los que tienen mayor probabilidad de conservar entre sus elementos las relaciones espaciales que se esperaba que mantuvieran. Las manifestaciones plásticas aluden a las visiones del mundo de sus productores, los contextos con restos humanos reflejan el resultado final del tratamiento de los difuntos.

Por útiles que sean estas informaciones, vale decir que pretender reconstruir las prácticas y creencias de una determinada sociedad a partir de estas magras evidencias equivaldría a intentar descifrar un código utilizando fragmentos de mensajes escritos en un lenguaje desconocido; es por ello que, para evitar caer en la más burda especulación, aquí nos contentaremos con intentar demostrar la existencia del lenguaje, la práctica ritual, la creencia socializada, la identidad y, por extensión, la religión, sin especular demasiado sobre su contenido. La idea es analizar las variaciones y recurrencias para reconocer la existencia de ciertas tendencias que revelen la presencia de conceptos sobre las maneras en que se debe tratar el deceso humano. Y, luego, asociándolas a fenómenos previamente conocidos, como cambios evolutivos, económicos o tecnológicos, intentaremos establecer cuáles pudieron ser los factores que intervinieron en el desarrollo de las manifestaciones registradas.

Podríamos imaginar que, para resolver nuestro problema, bastaría con observar las informaciones arqueológicas previas al surgimiento de la humanidad; ver cómo eran las actitudes respecto de la muerte de aquellos seres primigenios y, luego, contrastarlas con las inmediatamente posteriores al nacimiento de nuestra especie; ello debería ser suficiente para establecer si el conocimiento de la muerte conlleva efectivamente a la religiosidad. La cuestión es que ninguno de los datos disponibles permite definir el momento preciso en que apareció sobre la tierra el ser humano, sea en términos anatómicos o comportamentales; y las evidencias preservadas

hasta nuestros días no constituyen más que una mínima porción de las que se originaron.

Comenzaremos, entonces, por recrear las condiciones en las que hubieran podido ocurrir el descubrimiento de la muerte y el origen de la religión.

Para reconstruir el escenario inicial, previo a la hominización y humanización, habremos de proceder filogenéticamente; recurriremos a diversos estudios etológicos para establecer las diferentes maneras en que reaccionan ante la muerte los animales no humanos. Analizaremos, posteriormente, una serie de trabajos sobre psicología del desarrollo y psicología cognitiva para entender el modo en que los infantes de nuestra especie adquieren la idea de muerte. Y, partiendo del supuesto de que las sociedades pasadas fueron tan variables como las modernas, retomaremos los datos procedentes de muy diversos pueblos contemporáneos para establecer, como punto de llegada, las diferentes maneras en que la cultura construye sus conceptos de muerte.

Estas tres clases de información nos servirán como referentes para enfrentarnos a los registros arqueológicos; ahí la cuestión será indagar qué nos dicen los vestigios conocidos sobre la evolución de las conductas mortuorias de los homíninos extintos. Contrastaremos nuestras conclusiones con los datos relativos a las más antiguas manifestaciones culturales del *Homo sapiens*; y procuraremos definir las continuidades, rupturas e innovaciones que hubieran podido ocurrir en la diversidad de especies documentadas. Y, para aproximarnos a los orígenes de la religión, analizaremos, a continuación, los datos relativos al surgimiento de las tradiciones mortuorias en dos casos arqueológicos concretos; el Paleolítico Superior europeo y la América del Paleoindio y el Arcaico Temprano.

Mostraremos, en conclusión, que la evolución biológica no hubo de bastar para que se originaran la religión o las prácticas mortuorias; señalaremos que, así como se observan evidencias funerarias en otras especies, también existen épocas y regiones en las que los *Homo sapiens* no demuestran haberlas desarrollado. Veremos que las conductas religiosas no surgieron una vez y para siempre, sino que aparecen esporádicamente en múltiples momentos de la prehistoria; el verdadero cambio no es la innovación en sí, sino su

ocurrencia sistemática al interior de una colectividad. Esto último parece coincidir temporalmente con el desarrollo de los primeros estilos artísticos claramente diferenciados. El surgimiento de verdaderas tradiciones funerarias no se daría sino hasta que, tras la reducción de la movilidad, se notaran una mayor especificidad cultural y formas de socialidad más complejas. La mayoría de las prácticas entonces observables parecen haberse dirigido a la preservación de los restos de los muertos y a la prolongación de las relaciones más allá del deceso; entonces, lo que parece haber detonado la religiosidad no fue el descubrimiento de la muerte, como fenómeno natural, sino la invención de los muertos, como entidades persistentes y ligadas a la identidad del grupo.

La investigación que emprendemos es arriesgada por múltiples razones: ninguno de los datos analizados fue colectado por nosotros mismos; de modo que, aunque procuramos descartar los registros menos fiables, no se puede eliminar el riesgo de que algunos de ellos sean incorrectos. Asumimos, en segundo lugar, que las muestras consideradas son representativas y esto tampoco es necesariamente el caso; siempre cabe la posibilidad de que, en un futuro relativamente cercano, se encuentren cantidades inusitadas de información que contradigan nuestras propuestas. El riesgo más grande, por supuesto, es el de nuestra propia interpretación pues, por más sistemáticos que seamos, resulta innegable que los datos considerados son muy escasos y las relaciones que entre ellos suponemos encontrar bien pudieran no ser significativas.

La presente obra, para cerrar esta introducción, se desprende de poco más de seis años de investigación y tiene como punto de partida el trabajo realizado en colaboración con otros especialistas; así, aunque lo aquí presentado es inédito, no se puede omitir la existencia de publicaciones antecedentes: entre éstas, vale mencionar “Muerte al filo de la humanidad...”, donde, con Luis Fernando Núñez, se abordó por primera vez el tema de la consciencia de muerte en los animales y los homíninos presapiens;⁵³ “El arte de morir...”,

⁵³ Roberto Martínez y Luis Fernando Núñez, “Muerte al filo de la humanidad: algunas reflexiones en torno a la conciencia y los orígenes del pensamiento religioso”, *Arqueología*, v. 51, 2016, p. 226-244.

en el que, con Larissa Mendoza, se trabajaron las ideas del deceso en el Paleolítico Superior europeo,⁵⁴ y “A dónde van los muertos...”, en el que se discutió inicialmente la existencia de un modelo general de la muerte humana;⁵⁵ todos estos textos conforman el fundamento de nuestro libro, pero ninguno de ellos ha sido reproducido como tal aquí. Vale, por último, advertir que, pese a que en su mayoría *La invención de la muerte* es una obra individual, el último capítulo (“Reinventar la muerte. Prácticas mortuorias en el poblamiento de América”) es un trabajo en coautoría con Luis Fernando Núñez.

⁵⁴ Roberto Martínez y Larissa Mendoza, “Mostrar y ocultar: el asunto de la caza en artes rupestres paleolíticas”, en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (eds.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2017.

⁵⁵ Roberto Martínez, “A dónde van los muertos: algunas reflexiones en torno a las relaciones entre vivos y difuntos en diversos tipos de sociedades del mundo”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 22, 2017, p. 221-244.

