

Ante el horizonte de la muerte. Elementos de antropotanatología

PEDRO GÓMEZ GARCÍA

La novia de la muerte es la vida
Proverbio melanesio

Recuerde el alma dormida
avive el seso y despierte
contemplando
cómo se pasa la vida
cómo se viene la muerte
tan callando.

JORGE MANRIQUE, *Coplas*.

Todos sabemos, mal que nos pese, que la muerte es algo connatural a la condición humana. Tanto, que no nos extraña que alcance hasta a los seres humanos creados por la ficción literaria:

Como las cosas humanas no sean eternas, yendo siempre en declinación de sus principios hasta llegar a su último fin, especialmente las vidas de los hombres, y como la de Don Quijote no tuviese privilegio del Cielo para detener el curso de la suya, llegó su fin y acabamiento cuando él menos lo pensaba (Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*: capítulo LXXIV).

Ojalá, así como a Don Quijote la cercanía de la muerte le devolvió la cordura, también a nosotros nos anticipe la cordura su consideración extemporánea. Porque éste es un tema casi siempre soslayado, omitido, pospuesto.

Hablar de la muerte nos parece morboso y hasta macabro; suscita una angustia reprimida. Apenas en clave de humor negro nos damos licencia para abordar el tema con cierta relajación. Y es que nuestra cultura ha establecido un tabú en torno a la muerte, a pesar de que es vano exorcizar su omnipresencia.

Estas páginas se proponen analizar, sobre todo, lo que representa la culminación del curso vital humano, cómo la vida del anciano afronta su ineludible final con la muerte. Desde esta perspectiva, no se aborda al tema de lo que pueda significar el morir prematuramente; aunque, sin duda con salvedades, no puede tener una significación muy dispar de la que aquí se intenta elucidar.

Haré acopio de algunos resultados de investigación e interpretaciones, de signo tanatológico o antropotanatológico, al objeto de articularlos, para resaltar la presencia y conciencia del hecho de la muerte, su indisoluble inherencia a la vida y su proximidad a la vejez, la configuración cultural y las divergencias transculturales, todo lo cual desvela la necesidad de una pedagogía de la muerte, el valor cardinal de los mitos en respuesta al enigma de la muerte, y la posibilidad de una nueva meditación sobre su sentido.

Omnipresencia de la muerte

El hecho de la muerte está omnipresente en nuestras vidas. Todos los días, en los noticiarios¹, de forma obsesiva y obscena en las películas y seriales televisivos. Casi siempre lejana, la miramos fríamente, la vivimos como un simulacro, la proyectamos fuera de nosotros como si nos sintiéramos inmunes. A veces, un vecino, a veces un amigo o familiar también mueren, con una realidad mucho más impactante. Pero la muerte que conocemos es siempre la muerte de otros. Es difícil hacerse cargo de la propia. Pensar en nuestra propia muerte produce en nuestra interioridad como un cortocircuito del pensamiento, incapaz de concebir la aniquilación de sí mismo. Casi nunca nos detenemos ahí más que instantes pasajeros. En la realidad diaria vivimos como si fuéramos inmortales, lo que probablemente nos vuelve insensibles para el valor singular e irrepetible de cada día de vida; hasta que una sacudida involuntaria, súbita e imprevista nos desengaña brutalmente.

Cuando pasan los años, aquella alegría infantil y adolescente que nos daba cumplirlos va dando paso a una conciencia aguda de la fugacidad de la vida. Ya no nos agradan los cumpleaños, dejamos de celebrarlos. Luego, con el júbilo literal de la jubilación, vano eufemismo, lo que de verdad llegan son los pródromos del morir, el comienzo de las despedidas: Decir adiós al trabajo, a los hijos que se casan, a conocidos y amigos que se ven partir con creciente frecuencia hacia el único destino asegurado a todos los vivientes.

Conciencia de la muerte

Todo ser vivo rehúye la muerte a su modo. Numerosas especies animales tienen experiencia, y por tanto conocimiento, de la muerte de sus congéneres. Sólo el ser humano alcanza, además, la conciencia de su propia muerte: es el único animal que sabe que va a morir, el único animal que entierra a sus muertos ritualmente, el único animal capaz de creer en una forma de vida más allá de la muerte.

¿Qué influjo ejerce sobre la vida esta conciencia de la muerte?

Cada uno de nosotros nacemos, crecemos, envejecemos y morimos *de espaldas* a nuestra conciencia, sin su consentimiento. A pesar de que esta conciencia pertenece a ese ser que nace, crece, envejece y muere; depende totalmente de él. Uno llega a hacerse consciente de sí tarde, mucho después de estar en la existencia. Y acaso la conciencia de la muerte llegue también demasiado tarde, cuando ya poco puede alumbrar el curso de la vida, salvo retrospectivamente. En gran medida, la conciencia de la muerte depende de la idea de la muerte dominante en cada contexto cultural, sin negar la posibilidad, más bien rara, de una reflexión personal original.

La conciencia de la muerte no es nada sino tomar conciencia de la vida como un todo.

Unión de vida y muerte. El tabú

Nos empeñamos en definir la vida como negación de la muerte, siendo así que la vida implica

¹ Recibimos datos tan aterradores que nos aturden y paralizan: 200.000 muertos, en el mundo, en accidentes de circulación cada año. 200.000 trabajadores muertos cada año en el mundo por accidente laboral. 500.000 personas masacradas en un mes, en Ruanda. 50.000.000 de seres humanos muertos por hambre o malnutrición, al año, en el mundo. De ellos, casi 15 millones son niños (40.000 cada día). Cada 50 segundos se produce una muerte violenta en el mundo, según la Organización Mundial de la Salud. Por no hacer recuento de los 135 millones de matados por las guerras en nuestro bárbaro siglo XX.

indisociablemente la muerte. Vida y muerte son a la vez antinómicas e inseparables. La idea de muerte forma parte de la idea de vida. Las condiciones de la primera están dadas en las condiciones de la segunda. Desde el nacimiento, cada día representa un paso hacia el envejecimiento y la muerte. Tomar conciencia de esto es tomar conciencia de los límites de la vida. De manera que aceptar o rechazar la muerte tiene que ver sobre todo con la actitud ante la vida. Hay unas culturas que integran la muerte como connatural a la vida misma, y otras culturas (la occidental) que la ocultan como algo impúdico o la niegan como fracaso inconfesable.

Una civilización fáustica se resiste a cobrar conciencia de la impotencia radical que la muerte revela.

Los antiguos reconocían mejor la continuidad e implicación mutua de vida y muerte, como refleja el adagio latino: *Sicut vita et mors ita* (como la vida, así será también la muerte). Como si esperaran que la muerte fuera sinopsis y colofón de la vida que se ha llevado.

Pero la idea de la muerte y la relación con los muertos se fue volviendo ominosa en los tiempos modernos. En la cristiandad tradicional, el 2 de noviembre, se celebraba colectivamente la «fiesta de los muertos». Luego, el lenguaje fue cambiando para referirse el «día de los muertos» y, ahora, al «día de los difuntos» (borrando la palabra muerte). Ya no hay fiesta, sino una ceremonia privada, simplificada: interminable caravana de coches camino del cementerio a poner unas flores ante el nicho de parientes cercanos. Resulta un rito subliminariamente inquietante, como culto a los difuntos para conjurar su vuelta, es decir, la posible mala conciencia respecto a ellos.

Nuestra época, que ha eliminado tantos tabúes, como el tabú del sexo, se vuelve supersticiosa ante el tabú de la muerte. Quisiéramos sepultar para siempre la idea de muerte, pero nos persigue como un zombi. Su fantasma pone de manifiesto el nihilismo de nuestra civilización.

En el siglo más mortífero de toda la historia humana, el rechazo y el ocultamiento de la muerte ha contribuido a incrementar las montañas de cadáveres.

Proximidad de vejez y muerte

Lo duro de la vejez es quizá el que emplaza ante el horizonte de la muerte. No tiene ya por delante ninguna etapa más; todas pasaron ya mejor o peor. Aunque todo el curso vital corre al borde de un precipicio, el anciano vislumbra que el camino termina. Las circunstancias de la edad y la jubilación producen una muerte social, que se acusa psicológicamente con una potente carga simbólica y afectiva. En adelante la vida es vivida, en general, como una prórroga de duración incierta, en la que difícilmente se alterará el resultado del partido de la vida, salvo que esté ganado de antemano o que al final se alcance la sabiduría.

El discurso *Sobre la vejez*, puesto en boca del octogenario Catón, constituye un manifiesto en favor de una ancianidad agradable, llena de sensatez y sentido. Y por lo mismo, un alegato para no temer la muerte: Pues «si no hemos de ser inmortales, es deseable que el hombre se extinga en el momento oportuno, porque la naturaleza de todas las cosas, como la vida misma, tiene su término natural» (Cicerón -44: 152-153).

Elaboración cultural de la muerte

Todas las sociedades han elaborado su particular forma de encarar el horizonte de la muerte. Casi todas ellas cuentan con creaciones simbólicas compartidas para dotar de sentido a la vida, para atenuar el temor a la muerte; cuentan con visiones cosmológicas, escatológicas, tanatológicas que religan a los individuos a la comunidad de los vivos y de los muertos.

No obstante, nuestra sociedad industrial y tecnocientífica resulta algo anómala por ignorar (reprimir) el temor a la muerte y por carecer de elaboraciones simbólicas unánimemente creídas

con las que asumirla.

De la encuesta realizada, en Cataluña, pero que incluye ancianos inmigrantes de otras regiones, por Josep M. Fericgla (1992: 322 ss), se desprende que los ancianos no todos ni frecuentemente piensan en la muerte: el 42,2% no piensa nunca en la muerte; el 29,5% piensa en ella de forma ocasional; y el 28,3%, a menudo o asiduamente.

Con respecto a las prácticas culturales en previsión de la muerte son aún más escasas: el 78,4% de los ancianos no hacen nada para prepararse a la muerte; el 17,8% reza o va a misa; el 2,6 hace testamento; el restante 1,2% hace alguna otra cosa. Una pasividad pasmosa y la ausencia de perspectivas definidas parece ser lo dominante. Incluso las prácticas existentes le parecen a Fericgla residuales, pertenecientes a tradiciones en declive y desconectadas del contexto social contemporáneo.

En el medio rural, los viejos tienen una experiencia más directa de la naturaleza y los animales, de la vida y de la muerte como algo natural. Mientras que, en el medio urbano, la falta de familiaridad con los procesos biológicos naturales acrecienta el miedo y la desorientación ante la muerte.

Y es que, en nuestra sociedad, se está perdiendo del todo el sentido comunitario, espiritual y trascendente de la muerte, antes vista como tránsito a otra vida mejor. Ahora, la muerte la percibimos como foco de contaminación que debe ser controlado y eliminado higiénicamente: cometido que se le encomienda a residencias, clínicas, hospitales y funerarias, funcionales y asépticos. En fin, se impersonaliza, se burocratiza el hecho de la muerte, reduciéndolo a una acción fría e ideológicamente inocua.

En nuestras sociedades, el propósito no es socializar la muerte ni trascenderla, sino disfrazarla rejuveneciendo el cadáver. Las personas que acompañan (visitan) al muerto ya no rezan, ni hablan de sus virtudes humanas, sino que los comentarios giran en torno a la estética del cadáver, la correcta expresión conseguida, etc. Se trata de alcanzar tecnológicamente la perpetuación del ego personal prolongando *la idea* de juventud hasta más allá de la vida. En este sentido, es importante destacar que la ideología subyacente concibe la muerte en radical oposición a la vida (Fericgla 1992: 328).

A lo más que se aspira, en sintonía con el mercado, es a poder costear un nicho «a perpetuidad», como perpetuación de una buena imagen.

Esta sociedad y el poder político sólo se interesan por algunos muertos noticiables, sean modélicos o execrables, para reforzar la moralidad pública. Por eso la muerte del viejo no es noticia: «Las muertes de los ancianos son anónimas, ignoradas. Incluso a veces el anciano no es aceptado en los hospitales si los recepcionistas diagnostican que se encuentra en fase terminal» (Fericgla 1992: 329).

Con todo, un gran porcentaje de ancianos muere en los hospitales. El anciano muere aislado y solo, con frecuencia abandonado por sus familiares, en el fondo sobrecogidos de angustia; pues les da horror enfrentarse con la muerte como definitiva disolución del yo vivo; en realidad, no saben ayudar a morir. Ya cuidar del anciano enfermo en la casa supone una penosa carga personal y económica. El contacto con su muerte se siente como incómodo, inquietante, contaminante. Por eso, el centro hospitalario aparece como una salida que alivia la tensión. Pero allí, el personal sanitario tampoco ha recibido una preparación específica para atender a los moribundos.

El trance de la muerte queda a la improvisación, en ausencia de patrones culturales adecuados. A pesar de esto, los ancianos seniles, que ven acercarse el final y que ya se han ido desprendiendo paulatinamente de sus identidades sociales, suelen llegar a aceptar con naturalidad su propia muerte y a hablar de ella sin pesar.

Pero nuestra cultura científica no sabe qué hacer con la muerte. No prepara lo más mínimo para asumir el hecho cierto de la muerte. La generalidad de los ancianos se hallan desarmados, sin recursos para afrontar la angustia existencial de la propia desaparición. Algunos tienden a

reorganizar una cosmovisión religiosa y a vivir más intensamente una relación simbólica con la trascendencia, con Dios, logrando así dotar de sentido a su vida y avivar también la esperanza de recibir favores, de los que se ven tanto más necesitados cuanto más desfallecen sus propias fuerzas. Esto lleva a recuperar creencias y prácticas religiosas aprendidas en la niñez, que pueden ser más o menos acordes con la iglesia oficial, referente cultural básico en este punto; así, asisten a misa, rezan oraciones y fomentan otras devociones privadas.

Por otro lado, Fericgla ha advertido cómo la religiosidad de los ancianos «está ligada a un *sistema de creencias éticas más que teológicas* y constituye una auténtica deontología popular unida a una necesidad de resolver por caminos mágicos los problemas cotidianos y el misterio de la muerte» (1992: 338-339). Esto significa que, al final del trayecto, lo que verdaderamente creen (esto es, lo que perciben que da sentido a sus vidas) son ciertos valores morales, presididos por la honradez, aplicados a la vida cotidiana. No obstante, esta postura ética va acompañada por ciertas acciones sincréticas de tipo religioso y mágico, tomadas de la religión popular propia de cada región de origen y, en ocasiones, aportadas por la pertenencia a comunidades parroquiales.

Por último, no es extraño que el anciano sienta, muy al final, el deseo de morir ya, de que «Dios lo recoja». Es natural, cuando la vida ya cumplida y saciada se vuelve insostenible y el edificio biológico se desmorona.

El anciano muere. Cumplido el plazo legal y enterrado con los procedimientos técnicos y burocráticos establecidos, reservado para la intimidad el duelo de los allegados, y pese al dicho de que la muerte nos iguala a todos, el cementerio queda como testimonio de una desigualdad llevada hasta más allá de la muerte: los suntuosos panteones de mármol, los populares nichos, la fosa común. El último consumo, en el mercado de la tumba, recubre con una última vanidad la aniquilación de todas las vanidades.

Entre nosotros, los muertos no se quieren cerca, como en la costumbre romana del columbario doméstico (donde se guardaban en urnas las cenizas de los difuntos). Y el camposanto ya apenas es cementerio en su sentido etimológico cristiano, lugar de los que duermen (en espera de la resurrección). No se enaltece la grandeza ni la santidad. Es más necrópolis, ciudad de los muertos, donde éstos, colocados a suficiente distancia para que no nos contaminen, son de facto utilizados —pues el prestigio póstumo no puede halagar ya al que se fue— para reflejar como un espejo, conforme a la categoría del mausoleo familiar, quién es rico y poderoso en la ciudad de los vivos.

Otras culturas o épocas tratan la muerte y a los muertos de otra manera. Por lo general, el último tránsito está marcado simbólicamente mediante rituales, arropados por creencias en otra vida, en la pervivencia y actividad de los espíritus de los muertos. La tradición presta ayuda al individuo, para superar la última crisis que termina en la muerte. Ante la amenaza presentida de desintegración del yo y el final del único e irrepetible curso vital, la persona anciana puede verse embargada por el sentimiento de que la vida le ha merecido la pena, o, por el contrario, el sentimiento de frustración íntima y desesperación. Hay culturas que favorecen el sentimiento satisfactorio de integración, manteniendo al anciano con un papel activo y respetado en la comunidad. En cambio, otras, como la nuestra, despojan al jubilado de sus responsabilidades y lo empujan a un aislamiento que hace perder el sentido de la vida, oscureciendo también el sentido de la muerte. Tras ella, se abrevian los trámites para cumplir el expediente con la menor repercusión social. La muerte del viejo esquimal abandonado formula una alegoría perfecta de la suerte que aguarda al viejo occidental.

En las sociedades tribales y en las civilizaciones preindustriales, salvo excepciones reseñadas por los etnógrafos, los ancianos adquieren con la edad un rango superior y una consideración social importante, que lleva a rodear su muerte de ceremonias con amplio eco social y va haciendo vivir a los vivos el sentido de la muerte. Por ejemplo, entre los gusii, al este de África Central, los ritos comienzan por el entierro, que se hace en silencio, tras la defunción. Los llantos de las esposas se prolongan durante horas y horas, hasta que quedan rendidas y otras mujeres toman el relevo. Al siguiente día, se celebra un funeral al que acuden todos los parientes y los

vecinos de la localidad. Las mujeres vuelven al gemir de plañideras. Los varones van adornados con los emblemas masculinos. Cada cual, según el grado de parentesco y el lugar que ocupa en la estructura social desempeña una función particular, estrictamente regulada. Después del funeral, siguen cuatro semanas de duelo, durante los cuales las esposas deben someterse a una serie de prohibiciones, hasta quedar purificadas de su contacto con el muerto (cfr. DeVos 1980: 79-82).

La actitud, siempre ambigua, con respecto a los muertos oscila entre dos extremos, ambos dirigidos a neutralizar su posible intervención perturbadora en el mundo de los vivos. O bien se les incorpora a la comunidad, otorgándoles un lugar bien definido en la vida cotidiana (alguna forma de «necrofagia» social, de carácter simbólico generalmente, pero que en ciertos casos se hace literal). O bien, en el polo opuesto, se les expulsa definitivamente, suprimiendo todo camino de vuelta (especie de «necroemia», que los evacua a otro mundo, sagrado, situado arriba, o abajo, etc., totalmente separado de este mundo profano y ordinario).

Comparación antropotanatológica

Entre las sociedades humanas encontramos dos tipos de escatología. Unas piensan que el universo actual deberá dar paso a un nuevo mundo futuro y definitivo, que los hombres podrán alcanzar (es el caso del cristianismo). Otras conciben que este mundo está en perpetuo movimiento, siguiendo leyes divinas inmutables, y que los hombres nacen y renacen, renovando indefinidamente la superficie de la tierra, como ciclos de un eterno retorno. Pero no todas las sociedades miran con ojos escatológicos (es decir, aportando un sentido final) a la muerte.

El mundo moderno ha desencadenado nuevas formas de muerte y ha aumentado el potencial mortífero hasta el infinito, pero no ha traído ni mayor dominio ni mayor comprensión de la muerte.

No sólo las guerras no han sido nunca tan mortíferas, las amenazas de la contaminación o de la lluvia nuclear tan dramática, la carrera de armamentos tan onerosa y tan peligrosa, sino que se pone al descubierto el desprecio del hombre por el hombre (ecocidio, genocidio y etnocidio; recrudescimiento de la criminalidad, de los accidentes de trabajo y de circulación, extensión de la explotación capitalista obsesionada por el costo de la vida y a la que sólo le falta mercantilizar la muerte misma) (Thomas 1976: 9).

Se identifica erróneamente la muerte con un nihilismo negativista. Al cabo, la producción destructiva de muerte y el celo compulsivo por tapanla y administrarla nos despoja de nuestra propia muerte individual: «por razones que sobrepasan las exigencias económicas, el hombre moderno está privado de su muerte: muere solo, en la residencia o en el hospital, sin preparación (...); los funerales y ritos de duelo se escamotean; los cadáveres se hacen embarazosos» (Thomas 1976: 9).

Sin embargo, esta concepción de la muerte en el pensamiento occidental, que tiende a negarla, a verla como pura negatividad, como mera negación de la vida, no es la única posible ni la única existente. La antropología tanatológica se propone indagar, mediante métodos comparativos, las diferentes construcciones antropológicas concernientes a la muerte, en su relación con ciertos modelos universales ahí implicados. Pretende, de alguna manera «una ciencia total, la única que nos permitirá conocer simultáneamente la muerte por el hombre y al hombre por la muerte» (Morin 1970: 18). La humanidad se manifiesta no sólo en la forma de vivir sino también en la forma de morir.

En su obra *Antropología de la muerte*, Louis-Vincent Thomas lleva a cabo un exhaustivo estudio transcultural, de más de 500 páginas, en el que lleva a cabo «una comparación entre una sociedad arcaica actual sobre la que estamos bien informados (aquí el mundo tradicional negro-africano) y la sociedad industrial, mecanizada, productivista (la nuestra)» (Thomas 1976: 12).

Trata de desvelar las notables divergencias en el plano de las creencias, las actitudes y los ritos, y al mismo tiempo, encontrar «ciertas constantes» de carácter antropológico, en torno a las cuales se articulan las diferencias significativas.

La muerte es plural, se produce en múltiples niveles: Es muerte física, biológica, antroposocial. Fundamentalmente aparece como entropía, muerte por descomposición y homogeneización de los elementos constitutivos. La muerte «de una manera general, está presente en el universo físico que la ciencia detecta, en forma de homogeneización y, en nuestra materia biológica, en forma de consumición y recurso limitado de energía de heterogeneización, que hace caer el sistema vital en el sistema físico» (Lupasco, citado en Thomas 1976: 20). Pero lo que más nos interesa es el punto de vista sociocultural sobre la muerte, cómo se vive y concibe.

Thomas sustenta y avala etnográficamente una hipótesis según la cual hay un tipo de sociedad que respeta al hombre y acepta la muerte: la africana negra tradicional; y hay otro tipo de sociedad, mortífera, tanatocrática, obsesionada y aterrorizada por la muerte: la occidental. Para demostrarlo, su libro reúne materiales, organizándolos en diferentes ejes: el sentido plural de la muerte; la muerte vivida, concebida y representada; las actitudes ante la muerte y los muertos; la muerte entre la podredumbre y lo imaginario.

Gloso sumariamente, a continuación, el resumen que presenta el propio L. V. Thomas (cfr. 1976: 528-529), de los análisis comparativos entre la «civilización negro-africana» y la «civilización occidental». Respecto al tipo de sociedad y modelo civilizatorio, la primera representa una «sociedad de acumulación de hombres», que da gran importancia a los signos y los universos simbólicos. Su economía es de subsistencia, lo que conlleva una escasez de recursos, pero a la vez una primacía del valor de uso de las cosas sobre el valor de cambio. Los intereses sociales predominantes giran en torno a las relaciones personales y a la búsqueda cotidiana de la paz. El espíritu comunitario impone una inclinación a la participación y el diálogo. El pensamiento mítico aporta un sentido al paso del tiempo, con una visión cíclica y escatológica de la vida.

A diferencia de esto, la occidental aparece como una «sociedad de acumulación de bienes», rica en objetos y técnicas, orientada a la rentabilidad, la abundancia y el despilfarro; una sociedad de consumo, en la que tiene primacía el valor de mercado. Su funcionamiento posterga las buenas relaciones personales, al anteponer la burocracia y la tecnocracia, al mismo tiempo que exalta un individualismo a ultranza. Aquí se da una ruptura del sentido comunitario. El pensamiento tecnocientífico invade las mentes, hasta convertirse en ideología dominante. El tiempo se vuelve «explosivo», y la historia pierde su sentido último.

La distinta significación del hombre opone, respectivamente, una sobrevaloración del ser humano, visto como centro del mundo, pero íntimamente integrado en el orden cósmico y social —lo que implica una valoración positiva del anciano—, en contraste con una consideración del ser humano como producto y mercancía, como productor y consumidor individualista, cuyo valor se mide en términos de mercado —lo que lleva a una desvalorización de los ancianos, por improductivos—.

En la mentalidad negro-africana se da una preponderancia de los símbolos compartidos y los rituales simbólicos, mientras que en occidente casi desaparece el rito simbólico, y es lo imaginario lo que impera en una colectividad de individuos emocionalmente aislados.

Encontramos, pues, contextos socioculturales contrapuestos, donde fluyen filosofías de la vida y de la muerte enormemente contrastantes. En efecto, ante la vida, la cultura africana promociona todas sus formas, biológica, sexual y espiritual, y mantiene una compostura de respeto hacia el cuerpo, al que dota de lenguaje mediante el ritmo. En cambio, la cultura del occidente industrial desprecia lo viviente, como creyéndose por encima de la biosfera, imprimiendo a la sociedad un sesgo mortífero; en consonancia, su comportamiento de cara al cuerpo resulta equívoco, entre el culto y la manipulación.

Frente al hecho de la muerte, la actitud del africano expresa aceptación y un reconocimiento

de la trascendencia. De modo que desplaza simbólicamente a otro plano la solución de la intrínseca contradicción que entraña el morir. Pero, a la vez, integra la muerte como elemento necesario del ciclo vital, cuya realidad se impone a todo humano. Conciben la muerte ideal como «buena muerte», con una connotación ética y religiosa. Por el contrario, el occidental afronta la muerte con una angustia generalmente reprimida, ante algo inaceptable, cuya realidad quisiera negar. Rechaza la «muerte ontológica», tendiendo a verla como algo accidental, que la ciencia podrá suprimir un día. Cada vez más se olvida de la buena muerte, y cifra su ideal en una muerte «bella», es decir, envuelta por un ambiente de asepsia y analgesia, y maquillada por la cosmética funeraria.

En lo que toca al trato dado al moribundo, en un caso, observamos una atención maternal y confortadora, en el seno del propio grupo familiar y social, que es el que se encarga de todo lo necesario. Sin embargo, en nuestro entorno, uno se muere solo, casi siempre en el hospital, privado de ambiente íntimo y del apoyo del calor humano.

Una vez acontecida la muerte, la tradición negro-africana otorga gran importancia al duelo y a ciertos ritos y tabúes concernientes a los difuntos. Los muertos no se van del todo, sino que continúan presentes en la vida cotidiana. Los ancestros gozan de reconocido prestigio y, eventualmente, se cree en su reencarnación. A los enterramientos se les da escasa consideración, pero existe un verdadero culto a los antepasados difuntos. Estos rasgos se invierten también, en la tradición occidental: desaparecen los tabúes para con el cadáver, científicamente controlado, y el duelo suele escamotearse. La tendencia es a borrar pronto las huellas del fallecido, con un sentimiento ambivalente con respecto a la muerte, oscilando entre la obsesión y la repulsa. El cementerio apenas se cuida durante el año, pero se favorece el fetichismo del panteón, o del nicho en propiedad y la ostentosa ornamentación.

Por último, hay que reseñar que la sociedad africana desarrolla una permanente pedagogía de la muerte, desde la edad infantil, mientras que la occidental, debido al ocultamiento y la profesionalización médica y funeraria, carece de una mínima pedagogía que eduque para asumir social y psicológicamente esa insoslayable realidad.

La obra de Thomas concluye que es necesario pensar simultáneamente el problema de la vida y de la muerte, lo cual entraña una «radical conversión de las mentalidades» con dos exigencias: Primera, en el plano de lo vivido, desmitificar el miedo y la angustia de la muerte y los vacíos fantasmas que ella evoca. Propone que la *educación para la muerte* forme parte, no ya del currículo de los que atienden a enfermos y ancianos, sino de los programas escolares.

La segunda exigencia, un replanteamiento de la noción de *poder* (el de los padres, el de los médicos, el de los políticos), a fin de desmitificar el poder en sus prácticas, sus discursos y sus fundamentos sociales y éticos, por cuanto todo poder opresor se apoya en el temor a la muerte. El sistema político y económico de explotación del hombre requiere el miedo y la negación de la muerte. Y termina así:

Luchar por una vida mejor, sin explotación-apropiación del dominado por el dominante, por una *sociedad nueva* que prefiera la acumulación de hombres a la de bienes, es al mismo tiempo rehusar el tabú de la muerte en cuanto mediación del poder que oprime (Thomas 1976: 535)

La aceptación de nuestro destino mortal, como condición de una vida más plena de sentido, forma parte del nuevo humanismo que debemos crear en esta era planetaria. Hablar sin tapujos sobre la muerte, como hiciera Hans Holbein, el joven, a mitad del siglo XVI, por medio de sus famosos grabados de *La danza de la muerte*, en los que plasma una crítica demoledora de todos los estamentos sociales, posee efectos liberadores y terapéuticos.

Nueva meditación sobre la muerte, nueva mitología

El ocaso moderno de las mitologías ha privado a nuestras sociedades de palabras con un valor orientador acerca de los fines de la vida y la muerte. El anciano, condenado al silencio exterior e interior, sólo subsiste para la codicia del mercado. Su morir no es ya, como el del maestro don Rodrigo, «cercado de su mujer y de sus hijos y hermanos y criados». Mientras sean un buen negocio, los ancianos serán atendidos, no por amor, sino por dinero. Y una vez muertos, serán bien embalsamados y enterrados (o incinerados, o criogenizados) con pomposos funerales, no como obra de misericordia, sino por mor de la rentabilidad.

Las grandes mitologías clásicas elaboraron una cosmovisión en cuyo marco se da respuesta al enigma de la muerte. En palabras de Edgar Morin:

Los mitos colman las enormes brechas que descubre la interrogación humana y, sobre todo, se precipitan en la brecha existencial de la muerte. Ahí, aportan no sólo la información sobre el origen de la muerte, sino también la solución al problema de la muerte, revelando la vida de más allá de la muerte. Es efectivamente más allá de la muerte donde se constituye un gigantesco nudo gordiano mitológico en el que convergen y se asocian el mito de la reencarnación y el de la supervivencia del doble. Este más allá va a enriquecerse mitológicamente tanto más, en las civilizaciones históricas, cuanto que en ellas la muerte se convierte en un agujero negro en que se engulle la razón. Además, en el oriente mediterráneo, hace más de dos milenios, los dos grandes mitos arcaicos de la muerte se transforman uno en otro, formando una síntesis que supera la amortalidad del doble y la reencarnación siempre recomenzada; esta síntesis, asegurada gracias a un Dios-que-muere-y-que-renace, es la resurrección de los muertos, en su carne ya incorruptible; así se forma la nueva mitología de la Salvación (Edgar Morin, 1986: 178).

Así, pues, las grandes categorías mitológicas se sitúan en la encrucijada de la vida y la muerte, en las grietas abiertas por las interrogantes sobre el misterio del mundo y de la vida. Proporcionan un marco último de referencia que asigna valores, que confiere un sentido a cada cosa, a cada ser, a cada acontecimiento, a cada acción: incluida la propia muerte.

El eclipse de los «grandes relatos» producido por esta civilización desviada y aberrante, que es Occidente, comporta la aniquilación del sentido de la vida y el antihumanismo que nos arrastran a la deriva destructiva.

No faltan, sin embargo, voces que nos invitan a una nueva meditación sobre la muerte, no para recaer en mitos periclitados, sino para, de la mano de la razón crítica, ir hasta una comprensión radicalmente humana, cósmica, biológica, cultural y trascendente del significado de la vida y la muerte.

Amo la muerte con el mismo amor que la vida.

Porque ambas no hacen más que una.

La muerte —aludo a la muerte natural, tras una larga vida de trabajo y amor— no es un límite, una negación de la vida. Por el contrario, da a la vida su más alta significación (Garaudy 1975: 45).

Para este pensador, el hecho de la muerte nos evoca a cada uno que nuestra vida no es un proyecto exclusivamente individual. Sólo el atrincheramiento en una individualidad cerrada engendra angustia ante la muerte. Pero es posible trascender los límites estrechos de mi individualismo.

Epicuro y Lucrecio pretendían animarnos a superar el miedo haciéndonos ver que no es nada, sólo desintegración de agrupaciones de átomos: «Mientras tú estás, no está la muerte; cuando la muerte está, ya no estás tú». Pero ese no es el significado de la muerte. Ella forma parte de la vida: «La meditación sobre la muerte es una reflexión sobre la vida, sobre su realidad profunda y su sentido» (Garaudy: 48). Los elementos que dan sentido a la vida y la muerte son pensar, amar y crear. Y todos ellos emergen en cada ser humano sin ser su dueño. Escribe Garaudy, con una convicción insólita para estos tiempos:

Pienso. Este pensamiento no es mío. El mundo se piensa en mí.

Amo. Este amor no es mío. El otro se ama en mí.
Creo. Esta creación no es mía. Dios crea en mí (Garaudy 1975: 48).

La vida sería, ante todo, creación constante, como forma suprema de participación en un orden de existencia que escapa a la muerte y trasciende más allá del individuo. Llama Dios a la fuente de lo que crea en mí, por medio de mi pensamiento, mi amor y todos mis actos, que constituyen mi personal contribución a la realización de cuanto de valioso existe en el mundo. De este modo, afirma:

Mi vida tiene su dimensión de eternidad, no *después* de esta vida y *más allá* de ella, sino aquí y ahora, cuando tengo conciencia de estar participando en el acto continuo de la creación. (...) Esa muerte no es sino el último horizonte de la vejez: a medida que envejezco, se cierra el abanico de mis posibilidades, se reduce el campo de mis proyectos, participo cada vez menos en la creación. Mi muerte, en ese movimiento, es un llegar al límite (Garaudy 1975: 54).

Nuestro cuerpo forma uno con la especie y con la naturaleza entera. Nuestro espíritu es parte del proyecto global de la humanidad. Cada uno de nosotros debe responsabilizarse de su aporte a la vida y a la continuada creación del hombre por el hombre. Cuando la participación creativa se agota totalmente el ser humano cesa de vivir, deja de ser humano. De aquí deduce el autor la necesidad de plantear el problema de la eutanasia: «Es justo, ante una decadencia irremediable, el derecho a la muerte, escogida, voluntaria, propiamente humana» (pág. 56); porque la completa imposibilidad de futuro es ya la muerte específicamente humana, y la «deliberada voluntad de no aceptar pasivamente llegar a ella» representa incluso una afirmación de trascendencia. Por descontado, señala que esa elección voluntaria no puede ser arbitraria, sino ante la irreversible decadencia, y adoptada en condiciones de lucidez, comunidad, amistad, responsabilidad.

En definitiva, debemos tratar abiertamente todos los problemas verdaderamente humanos. El problema de la muerte no es sino el problema de la vida. Una vida llena de sentido no teme la muerte. Y la ausencia de sentido es ya la muerte en vida. ¿Qué pueden aportar en esta línea los servicios sanitarios y sociales? Sin duda, no lo principal, que incumbe a cada sujeto humano que envejece y muere; pero habrán de encontrar su papel en la creación de ciertas condiciones necesarias.

El sentido y el sentimiento ante la muerte es culturalmente variable, y educable. Mozart, con su *Réquiem para solistas, coro y orquesta* constituye una experiencia estética y una incitación moral reconfortante, cuando alcanza, justo en el *dies irae*, en el instante de la ira y el aniquilamiento, una tonalidad tan poderosa y triunfante que, al escuchar, lo que nos transmite sonoramente es una afirmación jubilosa de la vida.

Bibliografía

- ARIES, Philippe:
(1977) *L'homme devant la mort*. París, Seuil.
- CÁTEDRA, María:
1988 *La muerte y otros mundos*. Barcelona, Júcar.
- CICERÓN, Marco Tulio:
-44 *Catón el Viejo, o De la vejez*. Barcelona, Juventud, 1982.
- DEVOS, George:
1980 *Antropología psicológica*. Barcelona, Anagrama, 1981.
- DURKHEIM, Émile:
(1982) *El suicidio*. Madrid, Akal, 1982.
- FERICGLA, Josep M.:
1992 *Envejecer. Una antropología de la ancianidad*. Barcelona, Anthropos.

- FERRATER MORA, José:
1986 *El ser y la muerte*. Barcelona, Planeta-Agostini.
- GARAUDY, Roger:
1975 *Palabra de hombre*. Madrid, EDICUSA, 1976.
- HOLBEIN, Hans (el joven):
1526 *La danza de la muerte*. México, Premià, 1977.
- ILLICH, Ivan:
1975 *Némesis médica. La expropiación de la salud*. Barcelona, Barral.
- KÜBLER-ROSS, Elizabeth:
(1989) *La muerte, un amanecer*. Barcelona, Luciérnaga, 1989.
- MORIN, Edgar:
1970 *El hombre y la muerte*. Barcelona, Kairós, 1974
1986 *El método. III, El conocimiento del conocimiento*. Madrid, Cátedra, 1988.
- THOMAS, Louis-Vincent:
1976 *Antropología de la muerte*. México, FCE, 1983.
(1989) *El cadáver. De la biología a la antropología*. México, 1989.
1991 «Mort et ontologie», en A. Jacob (coord.), *L'univers philosophique*, tomo I de *Encyclopédie philosophique universelle*. París, PUF (2ª): 1454-1461.
-

Scientia. Revista de Ciencias de la Salud (Granada), 1995, núm. 0: 25-32.
