



<http://www.culturayreligion.cl>

RE-PENSAR LA MUERTE: HACIA UN ENTENDIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE EN EL MARCO DE LA CIENCIA

Alfonso Miguel García Hernández

Resumen

La antropología de la muerte, nacida en la prehistoria, etnología, historia, sociología, y donde los pilares de estudio han sido la identidad, la alteridad y la pluralidad, mediante una no siempre clara definición del objeto de estudio, ha estado indiscutiblemente condicionada por el marcado avance en el rigor de los diseños de investigación, y ha aspirado a afirmarse como auténticamente científica, por ello que dichos elementos no hayan sido ajenos al campo de estudio de la Tanatología.

Palabras claves: morir, muerte, antropología de la muerte.

Abstract

The anthropology of the death, born in the prehistory, ethnology, history, sociology, and where the props of study have been the identity, the alteridad and the plurality, by means of one not always clear definition of the object of study, she has been indisputably determined by the marked advance in the rigor of the designs of investigation(research), and one has aspired to affirm like authentic scientific, for it that the above mentioned elements should not have been foreign to the field of study of the Tanatología.

Key words: to die, death, anthropology of the death.

Introducción

La muerte es la experiencia de un límite, un misterio último, que tras la dimensión de finitud impuesta al ser, busca la necesidad de sentido, el anhelo de la perpetuación, el deseo de reencontrarse con la naturaleza o reconciliarse con lo sagrado (Subirats, 2001: 123). Frente al límite de la vida nuestra conciencia se apercibe de las cualidades que la trascienden, y que están más allá de la relatividad de sus empresas, sus vínculos sociales, y su propio conocimiento del mundo y de sí mismo.

La muerte como final –no como tránsito, sino como final absoluto e irrevocable– surgió por primera vez con la forma de existencia que hemos denominado "una vida propia". En el sentido más radical de la palabra, es la vida *pasada*. Una vida que ha perdido todas las certidumbres de la trascendencia, donde las experiencias de muerte viven sujetas a nuestra cultura, a un peculiar proceso de transformación, donde las prácticas rituales desarrolladas en torno a la misma, sean tradicionales o contemporáneos, semejan una protección, funcional y aséptica en ocasiones. Patentes en las frías arquitecturas y diseños de los tanatorios y hospitales actuales, y en sus espacios y unidades supersofisticadas, llenas de alta tecnología, y de estandartes de avances médicos, donde se exime al humano del misterio de su existencia y de la experiencia de su límite, que ha perdido los bordes o quizá que ha transformado los mismos. En el universo agresivo de la tecnología clínica como telón de fondo, donde los ritos enmudecidos se han reconvertido en ritos de profilaxis, una profilaxis higienizadora fuerza al ser humano presente a la más brutal soledad y vaciamiento de valores extracientíficos y tecnológicos, "precio que se paga por el progreso". Donde la experiencia de muerte es suplantada por su simulacro técnico, siendo redefinida como un fallo funcional-orgánico. Creándose y potenciándose en nuestros días la imagen de la muerte como muerte parcial, una supresión virtual del límite de la muerte, una nueva muerte más cercana que incorpora artefactos inteligentes en el organismo: prótesis sutiles, sustitución de humores orgánicos por réplicas bioquímicas, válvulas sintéticas, etc., donde la clonación parcial anticipa una vida marcada por sistemas orgánicos a modo de pastiche humano, cual collage tecno-orgánico prácticamente inmortal. En un mundo en el que la muerte clínica no es una experiencia-existencia sino una decisión de categoría jurídica, que define la frontera de las tecnologías biológicas, más que del límite natural o espiritual de la existencia, del que el ser humano ya no forma parte.

Hablar del mundo, del hombre, del morir y la muerte con veracidad puede ser una tarea *rara* y arriesgada, lejos de ser convertida en una declaración de guerra y desde el cuestionamiento, al encontrarnos inmersos en un lenguaje, y en una práctica común de una sociedad diversa y vascularizada, compuesta de cuerpos, instrumentos, personal científico e instituciones, en una naturaleza que es el proceso político más amplio jamás visto. En el que humanos y no humanos han de convivir, y *donde el límite entre lo*

*humano y lo inhumano es cada vez más difuso, y entre la vida y la muerte cada vez más difuso*¹.

En palabras de Vincent-Thomas, *la muerte* es natural, cotidiana, aleatoria y universal. *Natural*, a pesar de serlo, el ser humano la sigue viendo como una agresión o accidente que nos toma desprevenidos. *Cotidiana*, puesto que todos los días se mueren personas a nuestro alrededor y sin embargo siempre nos parece lejana y que son otros los que mueren y no nosotros o nuestros seres queridos. *Aleatoria*, pues sigue siendo impredecible e indeterminable, por lo que la certeza de que todos vamos a morir se suma y enfrenta a la incertidumbre de cuándo, imprevisible. *Universal*, pues todo lo que vive, todo lo que es, está destinado a perecer o a desaparecer, pero también es única, ya que ninguna persona puede ocupar el lugar de otra cuando le llegue el momento de su muerte.

Nos encontramos con que la definición de la muerte, que descartamos que de modo preliminar nos lleva a una aporía, es un concepto dinámico y complejo, cambiante como la misma sociedad, en cuya definición intervienen varios puntos de vista íntimamente relacionados con el concepto de ser humano como miembro de un grupo sociocultural de partida, desde dimensiones judiciales y sanitarias fundamentalmente, y desde el entendimiento comprensivo de los avances tecnológico-científicos del momento. A pesar de ser el hecho biológico más incontestable y universal, todavía tiene muchos claroscuros, e itinerarios posibles, además de ser conscientes de que nunca se ha escrito tanto sobre la muerte y el morir como en nuestros días. Sin embargo este avance, más que esclarecer su noción y sus consecuencias, tiende a ritualizarla simplificándola, trivializarla y a oscurecerla.

Cualquier sistema o *cultura*, se inventa un principio de equilibrio, de intercambio y de valor, de causalidad y de finalidad, que actúa sobre oposiciones establecidas: *vivo y muerto, humano e inhumano*², bien y mal, verdadero y falso, signo y referente, sujeto y objeto; es decir: todo el espacio de la diferencia y de la regulación a través de la diferencia que, mientras funciona, garantiza la estabilidad y el movimiento dialéctico del conjunto (Baudrillard, 2000: 13). En palabras de Latour (1999: 351) sólo existe un pacto que conecte las cuestiones propias de la ontología, la epistemología, la ética, la política y la teología. También los científicos sociales son cada vez más conscientes, con extrañeza, de que los estudios de la ciencia, ni siquiera son críticos, provocadores o dados a desenmascarar, pues al desviar la atención de la teoría de la ciencia y concentrarla en su práctica, se han topado con un marco que mantenía unida la solución moderna.

Pero cambiar esa dicotomía sujeto-objeto es un conflicto nada fácil de resolver, hecha posiblemente para no ser superada, máxime cuando hablamos del sujeto en unos márgenes en los que comienza a dejar de serlo "en el límite de la vida", con un ser muerto pero un cuerpo en ocasiones vivo. Una situación por otra parte bastante polémica y nada inocente en la actualidad en la que fuerzas complementarias trabajan porque el objeto esté presente para que el sujeto que muere, moribundo, camine por márgenes humanos, alejándose de atributos sociales de inhumanidad; mientras el sujeto toma su papel de evitar el objeto se deslice hacia la humanidad.

¹ La cursiva es mía.

² La cursiva es mía.

Conforme la modernidad ha ido desplegándose, la subjetividad y objetividad se han ido convirtiendo en conceptos de resentimiento y venganza (Latour, 1999: 353). La ciencia se ha politizado hasta el punto que ya no podemos ver los objetivos de la política ni los de la ciencia. Incluso su destino común ha quedado completamente borrado. Con el fin de crear significados claros y veraces del morir y la muerte, y evitar la inhumana multitud, nos hemos visto forzados a apoyarnos en otro recurso inhumano, la meta objetiva, no tocada por manos humanas, en el mundo de lo tecnocientífico, como si de pronto "sólo la inhumanidad anulara la inhumanidad" desde el espanto de movernos en la delicada línea de vernos invadidos por situaciones portadoras del estigma de lo inhumano.

Nosotros no vemos inhumanidad en quedar anulados por otra inhumanidad.

Edgar Morin (1999: 370.) nos refiere al respecto: "Como la propia vida, el hombre se desenvuelve al azar, contiene al azar en sí mismo, está hecho para encontrarse con el azar, combatirlo, domesticarlo, escapar de él, fecundarlo, jugar con él, correr el riesgo que supone, aprovechar las oportunidades... pues, si se concibe la intimidad -profundidad entre la vida y el hombre, y si al mismo tiempo se admite la intimidad profunda entre la vida y la muerte, entonces se entiende también que, para el hombre, la muerte es inexpugnable en su fuente, en su soporte, en su horizonte".

La historia del estudio de la muerte, y en particular desde la antropología, es la de un marco disputado y de márgenes indelimitados, contornos dudosos con marcadas indefiniciones como campo de estudio propio. Minado de connotaciones extracientíficas por la dimensión emocional y naturaleza irracional de algunos fenómenos asociados con el morir, con él morimos y con lo que sucede tras el mismo, fenómenos pre y postfunerarios cargados de un simbolismo cosmológico, no al margen de los grandes debates epistemológicos.

Morir y muerte desde la antropología

La antropología conocedora de la complejidad de los enfoques culturales: rituales y comportamientos en torno a la muerte y quien muere, así como en torno a todo lo que el morir comprende, tratado desde sus propósitos y metas particulares ha elaborado teorías explicativas que den cuenta de la diversidad de la muerte y de cómo concibe cada sistema cultural sus relaciones con la misma (Vincent Thomas, 1983: 100), desde el punto de vista de conceptos, valores, ritos, creencias, mundo místico (Lebent, 1965: 238-340.), fantasías, actividad creadora, etc.

Resulta pues complicado pensar en la antropología de la muerte, como un campo autónomo de reflexión, desde el que hombres y mujeres revisan sus posiciones seculares respecto a la ella en un mundo cambiante, en el que el aumento de las guerras, nunca antes tan destructivas, ni tan dramáticas, en un mundo en el que crece con paso firme la carrera armamentística, las amenazas y el desprecio del hombre por el hombre campa a sus anchas. Donde la vida, es más una cuestión ontológica que una realidad, poniéndose de manifiesto este desprecio en posturas xenófobas, racistas, de ecocidio, genocidio y etnocidios, aumento de la criminalidad, accidentes de trabajo, de tráfico, catástrofes medioambientales, etc., etc.

La antropóloga Allué (1998: 68) nos refiere que hasta finales de los años setenta, las referencias sobre la muerte en la literatura antropológica, fueron casi exclusivamente

descripciones etnográficas relativas a las creencias, prácticas, rituales y el culto en torno a la muerte en sociedades primitivas o tradicionales europeas (Allué, 1983:199-235), donde etnógrafos y folkloristas reseñaban sencillamente los datos en los estudios monográficos en los capítulos reservados a la ideología, sin perder de vista opciones defendidas prioritariamente desde la arqueología y desde posturas diversas, sirva de ejemplo el caso de Rihuete³, que desde una postura feminista y marxista nos ofrece una investigación arqueológica no androcéntrica, promulgando y reivindicando una investigación adecuada desde lo que a la perspectiva del género se refiere, por otro lado una opción menos abordada en lo que a la arqueología de la muerte se refiere (Molas y Guerra, 2003: 13).

Autores clásicos como Frazer ([1919] 1981), Tylor (1987), Malinowski ([1922] 1973)), Hertz (1970), Van Gennep ([1981] 1986), Durkheim (1992), e incluso Levi-Strauss (1958) desarrollaron algunas interpretaciones teóricas en relación con las dimensiones sociales de la muerte y construyeron parte de los fundamentos metodológicos que ayudarían posteriormente a abordar su significado y función en las diferentes culturas, opciones que siguen sirviendo de referencia teórica en muchos trabajos actuales.

Uno de los mayores logros de la antropología, y de los autores citados ha sido el balizar y describir no la uniformidad, sino la diversidad extrema de los modos en que los individuos y las comunidades afrontan el hecho de la muerte. Lo cual en palabras de Huntington y Metcalf (1979:1) con las que comienzan su libro *Celebraciones de la muerte* se plantea del siguiente modo:

"¿Podría existir algo más universal que la muerte?. Sin embargo, ¡qué increíble gama de variadas respuestas evoca!. Los cadáveres son incinerados o enterrados, con o sin sacrificio animal o humano; son preservados por la técnica del sahumero, el embalsamamiento o la aplicación de otros aderezos; son deglutidos - en crudo, cocinados o descompuestos -; son ritualmente abandonados; son desmembrados y tratados de esas formas y de muchas otras. Los funerales son ocasión de evitar a otras personas o de celebrar una fiesta social, de luchar o de celebrar orgías sexuales, de darse al llanto, a la risa, todo ello en mil combinaciones distintas. La diversidad de las reacciones culturales es buena medida del impacto universal que tiene la muerte. Pero nunca se trata de una reacción desatada al azar; siempre serán reacciones significativas y expresivas".

Podrían haber añadido los autores, que dicha reacción siempre tiende a ser estable dentro de una sociedad en particular, con sus costumbres y creencias funerarias, en las que de cada sociedad en concreto las cambia y modifica, suscitando e integrando dichos cambios, y en ocasiones creando resistencia por parte de sectores, que podemos denominar conservadores. Esta estabilidad que se produce entre tanta diversidad ha sido muy bien explorada por Huntington y Metcalf, quienes basaron su trabajo en dos estudios clásicos, que han dejado tanto términos como conceptos de calidad en lo que respecta al legado inalterable de posteriores reflexiones, de tipo académico en torno a la muerte. El primero es *Ritos de paso*, de Van Gennep, obra que versa sobre la muerte,

³ La autora expone un caso práctico: La necrópolis de inhumación de la Cova de Es Càrritx (Ciutadella de Menorca), c. 1450-850 cal ANE. Partiendo de un marco teórico y epistemológico sobre la vida y la materialidad social que, sin menospreciar los métodos de la investigación tradicional, le permiten ir más allá y "plantear la posibilidad de que en la comunidad viva de Es Càrritx existieran disimetrías sexuales enmascaradas bajo una aparente igualdad en el tratamiento funerario".

sólo en parte, pero que discierne una pauta recurrente en todos los ritos de paso en el límite del vivo al muerto, que no la muerte, consistente en una distinción: dos categorías y tres etapas, resumibles del siguiente modo:

<u>Muerte</u>	<u>matrimonio</u>
Vivo / muerto	soltero / casado
Vivo > moribundo > muerto	soltero > comprometido > casado

Van Gennep introdujo también el concepto de liminalidad, posteriormente desarrollado por Turner en *La Selva de los Símbolos*, término intermedio de las tres etapas es (la secuencia vivo > moribundo > muerto) el que más dificultades presenta al vivo, aunque por razones obvias (ya que lo que se encuentra en la realidad del proceso no puede adscribirse a ninguna de las dos categorías firmes), de modo que la fase de transición a menudo adquiere independencia y autonomía dentro del proceso ritual. Sin embargo, la autonomía de lo liminar es de muy particular importancia en los rituales funerarios. Van Gennep (1986: 146) llamó la atención sobre la escasa importancia que tienen los ritos de separación del cuerpo muerto, en comparación con los ritos de transición de mayor duración y complejidad a veces tan grande que adquieren una magnificación y que por fuerza ha de concedérseles alguna especie de autonomía. Robert Hertz detectó el reconocimiento ritual de la etapa liminar, concentrándose en el fenómeno de sociedades que no consideraban la muerte como algo instantáneo, y que en consecuencia cumplen el rito muy elaborado de un segundo enterramiento, el cual elimina no sólo el cadáver ya descompuesto, sino también el alma del muerto, que en la etapa de transición ha vivido "sin estar ni aquí ni allí", en los márgenes. A juicio de Hertz, la muerte no se contempla como la destrucción total e inmediata de la vida del individuo, estando además las costumbres funerarias en relación con el proceso continuado de la sociedad, ya que ayudan al muerto a desplazarse al *limen*, a atravesarlo y a ingresar en la condición estable de ser un ancestro.

Huntington y Metcalf tuvieron como propósito ampliar y modificar la intuición básica del ensayo de Hertz, centrando su atención en la frecuencia con que las actividades que deniegan la muerte o se oponen a ella, son incorporadas a los rituales funerarios. De la tribu de los Bara apuntan lo siguiente: "Durante la etapa que sigue a la muerte, se genera una extremada vitalidad mediante los diversos excesos de celebraciones fúnebres, en un esfuerzo por contrarrestar el orden extremo de la muerte. Sin embargo, esta situación de inestabilidad no puede persistir, y las actividades funerarias terminan por encaminarse hacia un regreso efectivo a la normalidad" (Huntington y Metcalf, 1979: 115). Posteriormente Bloch y Parry realizaron un intento por aplicar la importancia social de los ritos de enterramiento y la exuberancia sexual / fertilidad en una gama más amplia de sociedades, aclarando la diversidad extrema de creencias y de prácticas, aparte de señalar el espectro comprendido entre los extremos opuestos, que claramente se contradicen uno al otro.

En 1981 en el tercer simposio de antropología *Mortalidad e inmortalidad*, con la participación conjunta de antropólogos y arqueólogos, se llegó a la conclusión de que la diversidad es tan capital que toda conclusión generalizada es susceptible de ser aplicada a todas aquellas sociedades en las que no existan datos concretos pero es extremadamente incierta. El compilador de las conclusiones del simposio S. C. Humphreys (1981: 4), reiteró específicamente la advertencia de Peter Ucko, en el sentido de que "existe una variación notable en el tratamiento de los muertos tanto en el seno como en las culturas en sí", y que "es altísimamente improbable" que dos

sociedades cualesquiera sostengan entre sí una semejanza suficiente para que el arqueólogo o el historiador sean capaces de extraer inferencias directas de los datos etnográficos con objeto de rellenar las lagunas existentes en nuestro conocimiento en las sociedades del pasado. Resulta por consiguiente muy claro que los materiales antropológicos recopilados durante años, no pueden esgrimirse para respaldar el punto de vista de que la conciencia humana de la muerte fue el factor conducente a la invención de la religión, a modo de compensación por el temor que dicha conciencia suscita. Pese a todo, este punto de vista suele darse por sentado (Cuppit. 1984: 319).

Un esfuerzo mayor en pro del estudio de la muerte, la tanatología, se ha alcanzado gracias a la aportación desde interpretaciones sociales, en particular desde la historia (Ariès, 1975, 1977 y Vouvelle, 1983, Hernández, 1985) o la Sociología (Ziegler, 1976), al comenzarse a interesar por el estudio de las mentalidades. Las actitudes ante la muerte y su representación en la sociedad moderna adquieren un papel relevante.

El primer texto emblemático de la nueva orientación antropológica es la *Antropología de la muerte* de Vincent-Thomas ([1975] 1983), por entonces profesor de Sociología de la Universidad René Descartes y fundador de la Société de Thanatologie francesa.

La muerte y el morir del otro se presenta como esbozo del objeto de estudio antropológico de la muerte, como ciencia del hombre por excelencia que ha buscado leyes universales de pensamiento y de la sociedad, teniendo en cuenta las diferencias espaciales y temporales, tratando de encontrar modelos universales a modo de modelos explicativos, situando al hombre en sistemas socioculturales que constituyen según su sistema de valores y creencias, una interpretación cultural del fenómeno reflejándolo en la actividad ritual. El hombre, animal que entierra a sus muertos, como brecha bioantropológica tal como refiere Edgar Morin, introduce especificidades tales como las actitudes frente a la muerte y al cadáver, rasgo que por excelencia le hace escapar de la naturaleza para hacerlo culturizado. Entendiendo cultura como el comportamiento aprendido y compartido por los miembros de un determinado grupo humano, como las acciones realizadas por el mismo para reintegrar a su propia vida común la materialidad del cadáver, los restos liberados de la vida. Respondiendo mediante sus creencias, actitudes, ritos y valores frente a lo que no es visible ni palpable. La ausencia de la vida en el cuerpo de dicho ser humano, y la relación entre vivos y muertos, lejos de los objetivables signos de tanatomorfosis y descomposición. Desde un enfoque que no obvia las diferencias, la diversidad y la pluralidad, de forma que dichos estudios conduzcan hacia una antroposofía del ser humano, entendida la misma como la síntesis del arte del bien vivir y el bien morir. Pues al conocer mejor la muerte, nos decantaremos por no alejarnos de ella y la comprenderemos más en lugar de ocultarla o huir de ella.

Desde el entendimiento de la complejidad de los fenómenos culturales en torno a la muerte y el morir, vemos que ha habido diferentes acercamientos de pensadores, desde enfoques distintos y en ocasiones complementarios, donde la mirada predominante ha sido desde la antropología buscando principalmente, una elaboración de teorías explicativas que intenten dar cuenta de los distintos modos de entender la muerte, el morir, la ceremonia de la muerte, los funerales, el luto, la supervivencia tras la muerte, la interacción entre vivos y muertos, etc., dentro del amplio marco de lo que es la cultura. Diferentes niveles complementarios en ocasiones, y difíciles de conciliar y

unificar en otras, aunque tal como hemos referido se haya pretendido en más de una ocasión generar modelos estables, comunes e universales.

Y aunque una convicción recurrente en la antropología, ha sido la búsqueda de la universalidad, ella no aparece refrendada por lo que de hecho han sido las unidades de observación, recurrentes en la antropología clásica, sino que más bien a sucedido todo lo contrario. Buena parte de los antropólogos se han centrado en el estudio de sociedades pequeñas y relativamente estables: los pueblos ágrafos, sociedades simples homogéneas, tribales, en definitiva los llamados pueblos primitivos. Por lo menos hasta que sobrevino la crisis del objeto.

Por otra parte, la fenomenología de la muerte, las creencias y las prácticas, caballo de batalla, por otro lado habitual de los antropólogos, son hasta tal punto diversas, que la descripción de los fenómenos queda muy lejana, pudiendo afirmar virtualmente que todo lo que se pueda imaginar sobre la muerte ya ha sido imaginado. Y explicado en términos de alienación, compensación, proyección, orden social, temor individual, culpa, transferencia, etc., y no en competencia, sino de modo complementario en ocasiones. En palabras de Chapman, Kinnes y Randsborg (1981) toda teoría casi con absoluta seguridad puede ilustrarse y ejemplificarse mediante alguna de las religiones del mundo, aunque es igualmente cierto que ninguna teoría podrá eliminar a las demás, ya que por sí sola puede constituir una apreciación suficiente y completa. Pues toda eventualidad de cierta complejidad, como los comportamientos humanos, está constreñida o controlada en lo que respecta a sus resultados por múltiples constricciones y no por constricciones únicas y sencillas.

La fenomenología de la muerte, que no del muerto ni del doliente exclusivamente, nos exige una gran atención a los datos y una amplia generosidad con los mismos en lo relativo a nuestra sensibilidad, acerca de los conjuntos de constricciones, ya extremadamente complejos de por sí, que controlan a los seres humanos en sus creencias y prácticas relacionadas con la muerte. Personalmente, y apriorísticamente, no parece posible descartar que entre las constricciones se encuentren aquellas que se derivan de una realidad interactiva que ha terminado por definirse como Dios (Bowker, 1996: 44) y sobre la que no profundizamos en el presente trabajo. El hecho fundamental, es bien claro: cuando tenemos acceso a reflexiones sobre la naturaleza de la muerte y sobre la posibilidad de una existencia más allá de la muerte, resulta que se da el caso de que las más tempranas ideas sobre la muerte y el más allá son contrarias a lo que suponían Marx y Freud.

Levi-Bruhl (1978: 42) cuando intentó perfilar la mentalidad primitiva, observó que los aborígenes australianos no consideraban la muerte como algo natural, sino como una interferencia provocada por los poderes mágicos de los enemigos, concluyendo: "Esta actitud mental no es únicamente privativa de las tribus australianas, puesto que se puede encontrar de modo casi uniforme entre pueblos no civilizados y totalmente ajenos los unos a otros". La creencia de que la muerte es antinatural, persiste, y es más nos atrevemos a considerar, que es la actitud predominante en nuestra sociedad cada vez más globalizada, "nadie muere naturalmente, sino de algo". Siendo reforzada esta teoría general por los cientos de mitos, de tantas y distintas culturas, que relacionan el origen de la muerte con transgresiones a normas, accidentes, malas intenciones, sucesos tribales, elecciones en apariencia carentes de significado, el robo de la manzana del Edén, entre los navajos porque el coyote lanzase una piedra en lugar de un palo al charco; entre los melanesios, porque cinco hermanos tuviesen una disputa familiar; entre los habitantes de las islas Gilbert, porque algunas personas, ante una determinada

acción eligieran el árbol erróneo, o porque no aprendieron la lección de un plátano enterrado, o porque no oyeron el zumbido de una mosca.

Se nos ha enseñado que el morir y la muerte no han sido nunca considerados como algo lógico y natural, y parece ser que todos los pueblos primitivos o no, se han visto obligados a explicarlo como surgiendo de forma inevitable pero antinatural. A través del análisis comparativo de antiguos mitos, el antropólogo Frazer (1981:123) concluye que, prácticamente todos los relatos plantean, que en un principio, el hombre estaba destinado o disfrutaba de hecho de la inmortalidad, pero debido a un crimen, accidente o error, decisiones relativamente simples, se volvió mortal. Parece tal vez absurdo que tan magna catástrofe pueda deducirse de una ofensa tan leve y de una decisión tan desafortunada.

Pero seguimos configurando una realidad contemporánea del morir y la muerte, en este mundo en que cada vez aparecen más declaraciones y compromisos claros, en torno a la muerte digna y el morir⁴, desde enfoques diversos que tienden hacia modelos universales, "humanizados" desde un marcado abordaje culturalmente etnocéntrico o globalizador, donde la vida y la muerte, así como todo lo que concierne al cuerpo, en el conjunto de las sociedades, es objeto de ceremonia o ritual desarrollado en momentos trascendentales de mutación de la existencia individual y colectiva, que nace para algunos de nuestras emociones, para otros de nuestra religión, o de la tradición. Donde el rito* y la ritualización*, está presente en el proceso social, como elementos con los que interactúan las creencias y los valores como formas sociales. Donde el ritual funerario, explicamos cumple la función de guiar al difunto, prepararlo y disponerlo para su destino definitivo, entre otras cosas, no obstante su discurso latente intenta controlar lo aleatorio, lo episódico y para apaciguar la angustia que nos produce el cadáver, la idea de la muerte y del cadáver. El cual es objeto y propósito del estudio antropológico en la mayoría de los trabajos, al centrarse los mismos, más en dar significado a los muertos que en pensar en la muerte.

Reivindicamos una antropología de la muerte y el morir, más que una antropología de los muertos, valiosa sin lugar a dudas aunque limitada en su objeto y bastante encorsetada por el método de estudio antropológico, pues consideramos que pensar en el morir y la muerte puede hacerse desde un enfoque más amplio y multidisciplinar que se agrupa en la reciente ciencia denominada Tanatología, mientras, pensar en los muertos o cadáveres nos sitúa en palabras de Baudry (1995: 9-10) en el registro de la ritualidad como conducta. Tal como refiere Allué (1998: 69) el cadáver es referencial, el signo al que le atribuyen unos significados que ayudan a sustentar las creencias en torno a la vida y a su desaparición, porque el cadáver es la reificación de la muerte, pues moviliza las relaciones sociales, e incrementa la interacción grupal que se activa marcando las pautas de acomodación que restablecerán el orden perdido. Generando en todas las sociedades diversas formas de tratamiento y de evacuación que tienen su expresión simbólica en la conducta ritual y en el culto a los muertos.

El estudio del morir y la muerte, se complementa en la antropología y configura mediante el análisis de las sociedades, cada vez más cambiantes, como proceso recontextualizado o descontextualizado en nuevos órdenes sociales. Donde el morir, ha sido trasladado en muchas sociedades, del ámbito "doméstico" al "institucionalizado",

⁴ Declaraciones tales como la de Sydney y Venecia (1983), de la Asociación Médica Mundial (1990) de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa (1999) del Consejo Internacional de Enfermeras (2000), etc.

para convertirse, en la mayoría de los casos, en un fenómeno altamente medicalizado, tecnificado, profesionalizado y politizado. Orientado a ámbitos institucionalizados, hospitalarios, fundamentalmente en los países del primer mundo, como si de una "solución" encaminada al encuentro con nuestro modo de morir, o con nuestro modo "humano" del vivir el final de nuestras vidas, y donde la muerte, más que ser entendida como algo natural objetivamente, se presenta como una agresión, desde la subjetividad, y por tanto desde la realidad de que "la muerte no existe" o por lo menos en los mismos términos y entendimiento, dejando paso a la existencia de moribundos y cadáveres, de modo que sólo existe lo que mata, muere o es destruido.

Proponemos y defendemos, un abordaje de estudio de la *antropología de la muerte* que implícitamente refuerce, desde cualquiera de las visiones, una visión veraz del morir y la muerte, pues son hombres y mujeres quienes la crean, desde el entendimiento de las "realidades" de las distintas sociedades humanas, y en particular desde la sociedad canaria, en el continuo proceso dialéctico de los fenómenos sociales en los que estamos sumidos. Requiriendo que nos ocupemos del "conocimiento" que la sociedad considera sobre la muerte y el morir y sobre el que construye su realidad, sin detenernos en la validez o no de dicho conocimiento.

De como mueren los demás a una antropología de la muerte

Tal como hemos planteado los antropólogos en los últimos años han tenido poco que decir en torno al morir y la muerte, salvo pequeñas excepciones, siendo la contribución de los antropólogos hacia la comprensión de la muerte en la sociedad moderna principalmente de modo indirecto, al estudiar las distintas sociedades o culturas.

En palabras de Fabian (2000: 173-190) probablemente los acercamientos a la muerte desde la antropología han sufrido un fenómeno de "parroquialización" al eliminar una concepción trascendental y universal del problema, entendiendo la misma más como elementos relacionados con el comportamiento: muerte y formas de muerte.

Ya la idea de cultura de Tylor configura un corsé evolucionista que condicionará el entendimiento del mundo y la antropología moderna, a la que se sumará una idea humanista de cultura junto a un evolucionismo social, que marcarán los puntos cardinales en los que colocar los orígenes de la antropología de la muerte de la mano de Frazer, cuando escribió en uno de los capítulos preliminares de *la creencia en la inmortalidad* que el problema de la muerte ha interrogado a las mentes de los hombres de todas las edades, a diferencia de otros problemas que son del interés de unos pocos pensadores, vemos como de un humanista se pasa a un evolucionista al llevarlo al terreno de ser un particular problema de la evolución.

Malinowski, avanzó de modo considerable en la parroquialización de investigación de la antropología de la muerte como primera religión determinante de la vida intelectual en general, al considerar que la creencia en la inmortalidad es el resultado de una revelación emocional profunda, estandarizada por la religión. Al centrarse en que las ceremonias religiosas se dirigieron a la experiencia de muerte como *continuum* de la misma, definiendo el alcance de la antropología como ciencia que estudia el ceremonial de muerte creado por los sobrevivientes al cuerpo y el lugar de la muerte, condicionado por las creencias en la existencia del espíritu, las influencias

benéficas o malévolas de los mismos, las ceremonias conmemorativas o de sacrificio, etc.

Se presenta de hecho la muerte como un campo de estudio del comportamiento individual, lo cual habilita a la antropología de la muerte a su estudio en lo que respecta a los comportamientos de quienes sobreviven, estudiando sus reacciones a través de las ceremonias y prácticas rituales, enfatizando dichos comportamientos como el centro del grupo social que los practica. Pero estas cuestiones no sólo no han resuelto el dilema sino que han creado imágenes de la muerte que han forzado la posición del espectador y su mirada en muchos casos como posiciones privilegiadas de sentido universal, pues estamos inhabilitados para plantear miradas desde la profundidad epistemológica de otros grupos culturales, o por lo menos deberemos ser conscientes de nuestra posible parroquialización y folklorización a la hora de entender al otro, extranjero o “primitivo”, en el desempeño de comportamientos relacionados con la muerte y el morir.

Las visiones antropológicas se han topado con la dificultad del análisis al enfrentarse a resultados aparentemente objetivos, de filósofos, psicólogos y sociólogos que han realizado sus propios acercamientos a la muerte, o a planteamientos ubicados en el dominio de la religión, lo cual trasciende la visión evolucionista por la secularizadora y le da un componente intrínseco de modernidad.

Nuestra comprensión de la muerte y abordaje más real, dependerá de nuestra habilidad para librarnos de la noción de muerte tradicional, de su encierro en unos márgenes atribuibles al comportamiento, costumbre y folklore, para devolver a la experiencia del final de la vida individual a su estado de perfecto equívoco. Esto llamaría a una antropología para la cual, la realidad social y la participación subjetiva, son los polos conceptuales e irreducibles de investigación. Por lo que tendríamos que rechazar el uso de la investigación de la antropología para el propósito exclusivo de ilustrar la muerte como socialización, especialmente todo ese beneficio del uso de una etnografía en la cual la noción analítica de socialización es transformada en socialización programática, en apoyo del uso de recetas contemporáneas para hacer frente a la muerte. Por ello, reconocimiento social y realidad individual, han de ser entendidos como polos conceptuales irreducibles y el impulso del trabajo antropológico se compromete a ser dirigido hacia la mediación entre ellos, ligándonos con una orientación epistemológica a la cual estamos más cercanos.

En 1900, Morin comenzó su antropología de la muerte, observando el proceso de hominización, el uso de herramientas, y entierro de los muertos (Morin, 1974: 21) dirigiendo ya la mirada hacia dichas áreas, mediatizando las miradas que le siguieron. En décadas posteriores y hasta la actualidad, la imagen de hombre, ha experimentado cambios considerables y en el caso particular de los entierros, considerados como un eslabón importante en la hominización, han perdido su importancia teórica en el desarrollo de dicho proceso pasando a un segundo plano.

Morin, posicionado en la asociación de entierros-eslabón de la hominización, y dejando a un lado la sugestiva idea de conducir al mismo lugar al uso de las herramientas y los ritos de entierro, que son por otra parte tecnología y actividad simbólica, nos refiere:

Sirve de muy poco afirmar que el útil humaniza la naturaleza y que la supervivencia humaniza la muerte, mientras que lo humano queda como un concepto nebuloso. No podremos comprender la humanidad de la muerte más que comprendiendo la especificidad de lo humano. Solamente entonces podremos ver que, como el útil, la

muerte afirma al individuo, lo prolonga en el tiempo como el útil en el espacio, se esfuerza igualmente por adaptarlo al mundo, expresa la misma inadaptación del hombre al mundo, las mismas posibilidades conquistadoras del hombre con respecto al mundo. Así, pues en las fronteras de la *no man's land* antropológica, el primer testimonio fundamental, universal, de la muerte humana lo da la sepultura. (1974, 22-23),

Morin acepta este armazón epistemológico y su evaluación de evidencia prehistórica el cual condiciona sin lugar a dudas sus planteamientos posteriores. No tomada del folklorismo, pues las nociones de muerte y vida venidera las considera vistas como expresiones acostumbradas de conquista funcional del hombre en la muerte. Mantiene muerte, asimilando la vida a la misma y llenándola con metáforas de ritual y de vidas y acción, y basándose en estas metáforas elaboradas considera que mediante la acción será mediante lo que se modifica el orden normal de la vida, y que se revela en ella la conciencia de la muerte a través de los materiales de la etnología prehistórica.

La folklorización y funcionalización de la cultura primitiva ha producido un número impresionante de trabajos detallados que profundizan en las variadas reacciones humanas en torno a la muerte. Por ello que Lévi-Strauss desde su estructuralismo radical diera un fuerte golpe a las investigaciones de una etnografía de la muerte folklorizada mediante investigaciones que profundizan en su significado universal, desde la dificultad que ello comporta, ubicando la idea de muerte en tres contextos principalmente: El contraste elemental de vida y muerte como expreso en el uso simbólico de contrastes de color (1966: 64), el papel de nombres en marca de una posición individual en una comunidad consistiendo de vida y muerte, y el significado de recordatorios de material del muerto que proveen el contacto con puros históricos. Lejos de relegar a la función de confort de abertura, se configuran como escapatorias de rituales autónomos, relacionando muerte con aduana, siendo en este sistema donde se da la evidencia crucial para la constitución de las mentes salvajes. Siendo en cada caso de muerte vista la acción, de la mente, como el mediador entre la vida y el papel del muerto, creándose la semilla de la construcción de los sistemas de clasificación que gobiernan las tribus, y sus universos sociales e históricos. El crítico existencialista podría debilitar el carácter intelectual y aparentemente abstracto de la noción de muerte, que restaura el significado universal de las concepciones primitivas de muerte (de cual Lévi-Strauss reconoce en su propia sociedad).

Sus investigaciones están dirigidas a toda humanidad, y especialmente el capítulo en nombres, relación el título intrigante "The individual" como un Capítulo de (especies 7, pp. 191- 216) lee como un comentario a Marx, la declaración enigmática con la cual nosotros prologamos este papel. Muchas objeciones han sido hechas contra Lévi- Strauss y el estructuralismo en general, implícitamente o explícitamente, contra los análisis de los hechos aludidos, desde la preocupación por el fundamento empírico de las mismas, y desde las fundamentaciones de la epistemología del pensamiento. Estamos inclinados a expresar con una convicción más cercana a ellos, que se relacionan con nuestras propias áreas de competencia, a la vez que consideramos que la parroquialización de las encuestas y la folklorización de la cultura que percibimos, son tendencias de la antropología que hemos creado y que hemos de hacer esfuerzos por modificarlas, pues son los principales obstáculos a una antropología de la muerte, si queremos que esta se contribuya como un verdadero sentido del estudio de la muerte.

En la actualidad el estudio etnográfico de los rituales sigue siendo un objeto de estudio prioritario en las investigaciones llevadas a cabo, ya sea profundizando en el conocimiento de las prácticas de los profesionales de salud en un territorio determinado, como es el caso el estudio de Tarun Weeramanthri (1998: 161-172) que profundiza en las prácticas llevadas a cabo por los profesionales de la salud en el territorio de los aborígenes australianos, o mediante la investigación ya sea comparativa o específica que sobre la muerte y los rituales tienen determinadas poblaciones tales como: Hungría, Holanda, Brasil, Londres, el mundo oriental versus occidental, en los trabajos de Berta, P. (2000: 221-223); Bremmer, J. (2000: 235-236); Bromberg (2001: 5-6); Hussein, I. & Rugg, J. (2003:209-221) que profundizan en los cambios sufridos a la luz de las modificaciones de la moderna Policía Sanitaria Mortuoria en la sociedad; Ksleman, (2004: 168-176). Algunos de los trabajos con una especial incidencia en la expresión de la muerte a través de los funerales y la función de los mismos y como los efectos de la profesionalización y la práctica funeraria orientada fundamentalmente a la secularización, así como con el aumento de los servicios funerarios y la industria profesional se han modificado los procesos y prácticas rituales de la muerte (Emke, 2002: 269-284) en el caso particular del pueblo japonés del reemplazamiento del féretro por el altar (Shinya, Y. 2004: 27-41) y en la cultura de la comunicación y lo que aportan a la identidad de la muerte tal como refiere Reimers (1999:147-166).

Tampoco han estado al margen los estudios recientes de enfoques comparativos y del abordaje de muerte y duelo en relación con las identidades (actitudes, creencias, valores) que subyacen en los mismos en lugares tan distantes como la India e Inglaterra referido en un estudio de Laungani (1998: 191-212) o en Alemania postmoderna (Winkel, 2001:65-78) o como estudio general en el cambio de cara en la muerte, el morir y el duelo planteado por Strichland (2002: 354-355) en la 14th conferencia de la ADEC (Association Death Education and Counseling) celebrada en Pórtland (10 al 14 de abril de 2002) y en el trabajo sobre pérdidas, memoria y actitudes en un periodo entre 1875 y 1914 en el Noroeste de Inglaterra y en el análisis de los cambios de actitudes y formas de conmemoración fundamentalmente fuera del cementerio (Strange 2003: 144-159).

Los significados y las reacciones culturalmente definidas frente a la muerte, siguen estando en el núcleo de la cuestión, y al abordar la muerte descubrimos invariablemente que enseguida identificamos el problema, además de ser conscientes de que debemos movernos entre un cúmulo de enfoques de investigaciones, acumulados a modo de escombros, a fin de alcanzar formulaciones más productivas y enriquecedoras en los significados de la muerte y el morir. Que busquen dar significado, en lugar de para lo que han servido en múltiples ocasiones de ser inseparables en lo que respecta a intentar dar sentido a la acción vista como finalidad de funciones o efectos medibles de la misma. Formas culturalmente específicas de reaccionar ante la muerte se han convertido en el eje de entender la muerte y el morir, de entender las reacciones, de interpretar la muerte, la inmortalidad, las almas, los poderes sobrenaturales y la religión de los pueblos al respecto de ellas. Llegándose incluso a percibirse como una clasificación taxonómica de rituales, como un modo diverso de ejercer el control sobre la vida: en ocasiones de abordaje higienizante, como un medio social y cultural heredado y modificado a lo largo de generaciones, racionalizándolo o instrumentalizándolo en ocasiones. La conceptualización de la muerte como un rito de paso.

Tomando prestada la declaración que Geertz hace acerca de religión, podríamos estipular que una reacción cultural a la muerte sociológica interesante es que la muerte

describe el orden social porque lo forma. Romper el armazón creado para el estudio y análisis de las investigaciones en torno a la muerte y el morir, no es tarea fácil, pero tampoco los modos y métodos modernos de hacer frente a la misma son infalibles, aunque desde el estudio de los mismos podamos mostrar y construir una praxis más o menos estereotipada y compleja, transformaciones más o menos activas y elaboraciones de conceptos abiertos en lo que respecta al final de la vida, mediante formulaciones que significan de manera más innegable el proceso o suceso.

Somos concientes de que el dogma último impuesto por todas las culturas, es la inmortalidad, en un camino que no refuerza otra cosa que la mortalidad, la inevitable muerte personal y trabaja por resolver con fuerza las limitaciones humanas, en contra de la causalidad que lleva a la muerte, a favor de la metaforización de la vida y del papel social de la misma, que incluye el papel del ser humano. Se ha abierto por tanto una realidad sociocultural que se expresa a través de modelos didácticos explicitados aunque de modo subliminal, abierto a visiones realistas del concepto de muerte, o quizá del muerto, dejando ocultas la visiones fenomenológicas y personales, o en ocasiones bajo el velo de los significados traídos a la luz de las filosofías o religiones.

La comunicación acerca de la realidad etnográfica nos redescubre unos asideros válidos para la comunicación y un fundamento válido de la intersubjetividad, por el que la antropología está preocupado pero se encuentra lejos de significar por el lastre que lleva de estudios etnográficos anteriores que le han alejado del objeto de estudio o le han condicionado la mirada hasta extremos insospechados. Por ello que debemos ser críticos por incluir una etnografía que posibilite y refleje realmente un conocimiento y una comunicación para todos, menos etnocéntrica y más cuidadosa en lo que respecta a la comparación y análisis.

Nuestra visión, análisis y evaluación del pasado y del desarrollo en el presente de los conceptos de muerte han de ser más precisos, así como nuestra interpretación de la literatura de la etnografía y la antropología de la muerte, siempre seleccionada e interpretada siguiendo los intereses de la investigación, peligro que podemos correr, y salvar para dar una explicación contemporánea de la muerte, apoyándonos en una etnografía de las actitudes y de las explicaciones, de las ideas de muerte en el proceso de individuación. Una antropología crítica que se ofrezca a apoyar la tesis de que la historia de las actitudes hacia la muerte ha sido individual y personalizada.

Una etnografía crítica vendría a traernos la conclusión sorprendente de que todas las opiniones frente a la muerte son equívocas, ambiguas con respecto a lo esperado en lo que respecta a conocimiento y significado. Donde significados traídos desde la etnología tradicional y la historia, nada tienen que ver con la codificación de reacciones, de los significados de las imágenes contemporáneas de la muerte, por ello que propongamos una etnografía apoyada en sistemas más evolucionados, aunque más difíciles para el analista, pero más cercanos al significado del afuera y a la antropología contemporánea. Vemos por ello, la necesidad de que tanto antropólogos y otros analistas, profundicen en las reacciones modernas que ante la muerte existe, hallando o construyendo un nivel de interpretación que les permita compartir sus hallazgos. Ya que mientras desde finales del siglo diecinueve la idea central era la búsqueda de universales, y la etnografía no dudaba de ello, sino que progresaba en verificarlo, hoy nosotros tenemos la tarea de una idea social hermenéutica, una nueva interpretación social, independiente de que sea primitiva o moderna, de modo que comprendamos también los procesos que trata de comprender, de manera que la antropología de la muerte se convierta en una conquista en la forma de entender al moribundo y a la

muerte y los procesos circundantes a dichos conceptos que explican los comportamientos en el límite de la vida.

En palabras de Baudrillard (2002: 173) nuestra sociedad está quizá poniendo fin a lo social, enterrando lo social bajo la simulación de lo social. Lo social no habrá quizá tenido más que una existencia efímera, en una estrecha gama entre las formaciones simbólicas y nuestra "sociedad" en la que muere. Dándose la desaparición de los límites de lo humano y lo inhumano, de los límites de la vida y la muerte, convirtiendo a nuestro propio mundo en un trasmundo, en el que ya no tiene alternativa el mundo real, puesto que es un mundo real. Él es lo que se ha vuelto el lugar de la superstición total.

En palabras de Valentine (2006:57-78) *en la actualidad se ha producido una fractura conceptual y disciplinaria en el modo de entender la pérdida en el mundo moderno, al ser psicologizada y medicalizada, mientras que el luto y el duelo, a modo de ritual de comportamiento ha sido romantizado y abordado como algo exótico* (Hockey, 1996, 2001; Walter, 1999). Las sociedades actuales, cada vez más diversas y complejas, funcionan en ocasiones cual barrera que obliga a los dolientes a recluirse en un mundo interior, impidiéndoles hablar, haciéndoles callar, desde el sano planteamiento de autoprotección social que busca organizar sus defensas, que dirige a quienes viven un proceso de duelo a situaciones de no apoyo efectivo dificultando el que los dolientes encuentren sentido a la muerte al robarles, en ocasiones, los significados sociales y de representación que puedan tener. Sumando al ya difícil proceso del duelo, la sensación de estar caminando sobre arenas movedizas, inseguridad, desesperanza, abatimiento, vergüenza o culpabilidad. En un escenario social de silencio manifiesto que camina con paso firme hacia la individualidad en lugar de hacia la colectividad⁵. La cultura como creadora de sentidos ha de ser facilitadora de la reorganización de las representaciones de los dolientes.

La Tanatología se acerca al estudio del morir, complementando a la antropología y configurándose en esta y otras sociedades cambiantes, cada vez más, como proceso recontextualizado o descontextualizado en nuevos órdenes sociales. Trasladado el morir, en muchas sociedades, del ámbito "doméstico", para convertirse, en la mayoría de los casos, en un fenómeno altamente medicalizado, profesionalizado y orientado a ámbitos institucionalizados, hospitalarios, fundamentalmente en los países del primer mundo, como si de una "solución" encaminada al encuentro con nuestro modo de morir, o con nuestro modo "humano" del vivir el final de nuestras vidas. Donde la muerte más que ser entendida como algo natural objetivamente, se presenta como una agresión, desde la subjetividad, y por tanto "la muerte no existe" dejando paso a la existencia de moribundos y cadáveres, de modo que sólo existe lo que mata o es destruido.

Proponemos y defendemos, un abordaje del estudio de la muerte que se refuerce, desde cualquiera de las visiones, desde el marco de entendimiento de las "realidades" de las distintas sociedades humanas, en el continuo proceso dialéctico de los fenómenos sociales, requiriendo para ello que no nos olvidemos del estudio del "conocimiento", deteniéndonos en la validez de dicho conocimiento, y en lo que la sociedad considera sobre la muerte y el morir y sobre el que construye su realidad.

⁵ Hanus, M. (1994) *Les deuils dans la vie*. Maloine. París.

Referencias bibliográficas.

- Allué Martínez, M. (1983) *La muerte en las ciencias sociales, una bibliografía*. Arxiu d'Etnografia de Catalunya, 2: 199-235.
- Allué Martínez, M. (1998) *La ritualización de la pérdida*. Anuario de Psicología. Facultat de psicologia. Universitat de Barcelona.
- Ariès, P. (2000) *Historia de la muerte en Occidente. Desde la edad media hasta nuestros días*. El Acantilado. Barcelona. Traducción de F. Carbajo y R. Perrin.
- Baudry, P. (1995) *Ritualisation, dé-ritualisation. Nouvelles recherches de rituels*. Thanatologie 103-104, 6-16.
- Baudrillard, J. (1993) *La ilusión del fin*. Anagrama. Barcelona.
- Baudrillard, J. (2000) *El intercambio imposible*. Cátedra. Barcelona.
- Baudrillard, J. (2002) *Cultura y simulacro*. Kairós. Barcelona.
- Berta, P. (2000) "Death research in Hungary: directions and questions". *Mortality*. Vol. 5 Number 1 March. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Bloch, M.; Parry, J. (Eds.) (1982) *Death an regeneration of life*. Cambridge. University Press.
- Bowker, J. ([1991] 1996) *Los significados de la muerte*. Cambridge University Press.
- Bremmer, J. (2000) "From modern Holland to ancient Greece". *Mortality*. Vol. 5 Number 3 November. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Bromberg, M. (2001) "Death studies in Brazil". *Mortality*. Vol. 6. Number 1, march. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Chapman, R.; Kinnes, I.; Randsborg, K. (Eds.) (1981) *The Archaeology of Death*. Cambridge University Press.
- Cuppit, D. (1984) *The sea of Faiht: Chistianity in change*. London. BBC.
- Durkheim. E. (1992) *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid. Akal.
- Eliade. M. (1997) *Ocultismo, brujería y modas culturales*. Barcelona. Paidós.
- Emke, I. (2002) "Why the sad face: Secularization and the changing function of funerals in Newfoundland". *Mortality*. Vol. 7 Number 2 July. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Fabian, j. (2000) *Out of our minds. Reasons and madness in the exploration of Central Africa*. University of California Press, Berkely, CA.
- Frazer, J. G. ([1919] 1981) *El Folklore en el antiguo testamento*. Editorial F. C. E.

- García, A. M. (Ed.) (2002) *Sobre el morir y la muerte*. Manual del Master Universitario en Cuidados al final de la vida. Universidad de La Laguna. Tenerife. España.
- Gennep. A. Van (1981 [1986]) *Los ritos de paso*. Madrid. Taurus.
- Hernández, M. (1985) *La muerte en Canarias en el Siglo XVIII*. CCPC. Tenerife
- Hertz, R. (1907) *Contribution à une Etude sur la Representation collective de la Mort*. *Année Sociologique*, 10.
- Hertz, R. (1970) *Sociologie religieuse et folklore*. París. PUF.
- Hockey, J. (2001) Changing death rituals. In J. Hockey, J. K.; N. Small (Eds.), *Grief, mourning and death ritual* (pp. 185 – 211). Buckingham: Open University Press.
- Humphreys, S. C.; King, H. (Eds.) (1981) *Mortality and immortality: The Anthropology an the Archaeology*. London. Academic Press.
- Huntington R.; Metcalf, P. (1979) *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge University Press.
- Hussein, I.; Rugg, J. (2003) “Managing London’s dead: a case of strategic policy failure”. *Mortality*. Vol. 8 Number 2 May. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Ksleman, T. (2004) “Death in the Western world: Michel Vovelle’s ambivalent epic La mort el l’Occident, de 1300 a nos jours”. *Mortality*. Vol. 9 Number 2 May. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Latour. B. (1999) *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Gedisa Editorial. Barcelona.
- Laungani, P. (1998) “Death and bereavement in India and England: a comparative analysis”. *Mortality*. Vol. 3 Number 2 July. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Lebent, (1965) *Le système classificatoire des Fali, en African systems of thought*. IAI. Londres.
- Lebent, (1965) *Le système classificatoire des Fali, en African systems of thought*. IAI. Londres.
- Lee Strichland, A. (2002) “The changing face of death, dying and bereavement”. *Mortality*. Vol. 7 Number 2 July. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Levi-Bruhl, L. (1978) *Mitología primitiva*. Barcelona. Ediciones 62.
- Levi-Strauss, C. ([1958] 1987) *Antropología estructural*. Paidós. Barcelona.
- Malinowski, B. ([1922] 1973) *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Editorial Península. Barcelona.
- Molas, M. D.; Guerra, S. (2003) *Morir en femenino. Mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media*. Edicions Universitat de Barcelona. Barcelona.
- Morin, E. ([1974] 1999) *El hombre y la muerte*. Ed. Kairós. Barcelona, 3ª Edición.
- Navarro, G. (2002) *El cuerpo y la mirada. Desvelando a Bataille*. Anthropos. Barcelona.
- Reimers, E. (1998) “Death and identity: graves and funerals as cultural communication”. *Mortality*. Vol. 3 Number 2 July. Routledge. Taylor & Francis Group.

- Reimers, E. (1999) "Death and identity: graves and funerals as cultural communication". *Mortality*. Vol. 4 Number 2 July. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Shinya, Y. (2004) "Funeral rites and changing perceptions of death in contemporary Japan". *Mortality*. Vol. 9 Number 1 February. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Strange, J-M. (2003) "Tho' lost to sight, to memory dear': pragmatism, sentimentality and working-class attitudes towards the grave, c. 1875-1914". *Mortality*. Vol. 8 Number 2 May. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Subirats, E. (2001) *Culturas virtuales*. Editorial Biblioteca nueva. Madrid.
- Thomas, L. V. ([1975]1983) *Antropología de la muerte*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Thomas, L. V. (1985) *Rites de mort. Pour la paix des vivants*. Fayard. Paris.
- Thomas, L. V. (1991) *La muerte, una lectura cultural*. Paidós. Barcelona.
- Turner, V. W. ([1967]1999) *La Selva de los símbolos*. Siglo XXI de España Editores. Madrid. 3ª Edición.
- Turner, V. W. (1973) *Simbolismo y ritual*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- Tylor, E. B. (1981) *Cultura Primitiva. La religión en la cultura primitiva*. Madrid. Ayuso.
- Valentine, Ch. (2006) Academic constructions of bereavement. *Mortality*, Vol. 11, No. 1, pp. 57-78.
- Vouvelle, M. (1983) *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Gallimard. Paris.
- Walter, T. (1999). On bereavement: The culture of grief. Oxford: Oxford University Press.
- Weeramanthri, T. (1998) "Practice guidelines for health professionals dealing with death in the Northern territory aboriginal Australian population". *Mortality*. Vol. 3 Number 2 July. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Winkel, H. (2001) A postmodern culture of grief: On individualization of mourning in Germany". *Mortality*. Vol. 6. Number 1, march. Routledge. Taylor & Francis Group.
- Ziegler, J. (1976) *Los vivos y la muerte*. Siglo XXI. México.