

La muerte en el contexto del rito funerario: un “sí, pero no”¹

Death in the Context of the Funeral Rite: A “Yes, but No”

Nancy Acosta Orrego²

Recibido: 21- Junio- 2014 • Revisado: 25-Agosto- 2014 • Aprobado: 01- Septiembre-2014

Resumen

La muerte, para los humanos, no es un proceso natural sino un hecho cultural, fundado en y fundador de diversos comportamientos sociales, generalmente materializados en ritos funerarios. En este artículo se presentan algunos elementos teóricos desde la antropología y la sociología para explicar los conceptos de rito, símbolo y representación, lo cual se articula con un rastreo del concepto de desmentida en Freud, para arribar a la propuesta de un concepto de desmentida de la muerte. Se toma el tema de la muerte desde la perspectiva antropológica, explicando las diferentes concepciones y representaciones en torno del tratamiento cadáver, elemento principal en los ritos funerarios. Finalmente, se recogen todos estos elementos para explicar cómo los ritos funerarios se convierten en formas de desmentida de la muerte.

Palabras clave autores: Muerte, Cadáver, Rito funerario, Freud, Desmentida.

Palabras clave descriptores: Muerte, Cadáver, Ritos Fúnebres.

Abstract

Death, for human beings, is not a natural process, but rather a cultural fact based in and catalyst for diverse social behaviors, generally materialized in funeral rites. This article presents some theoretical elements from anthropology and sociology to explain the concepts of rite, symbol and representation which are then articulated with a survey of the concept of refutation in Freud, in order to arrive at an proposal for a concept of the denied of death. The topic of death is looked at from the perspective of anthropology, explaining the different conceptions and representations regarding the treatment of the cadaver, a principle element in funeral rites. Finally, discussion centers on explaining how funeral rites become ways of refuting death.

Key words authors: Death, Cadaver, Funeral Rite, Freud, Denied.

Key words plus: Death, Cadaver, Funeral Rites.

Para citar este artículo:
Acosta Orrego, N. (2014). La muerte en el contexto del rito funerario: un “sí, pero no”. *Revista de Psicología Universidad de Antioquia*, 6(2), pp. 43-56.

1. El presente artículo es un compendio de la investigación desarrollada en el marco del trabajo de grado “El rito funerario: entre la reorganización del caos y la desmentida de la muerte”, presentado para optar al título de Psicóloga en la Universidad de Antioquia, trabajo que obtuvo “Mención especial”. Contacto: coraquenque@gmail.com.
2. Nancy Acosta Orrego es antropóloga y psicóloga de la Universidad de Antioquia. Actualmente se desempeña como maestra de tiempo completo en el área de ciencias sociales en la I. E. Juan de Dios Carvajal, adscrita a la Secretaría de Educación de Medellín.



1. La muerte para la especie, la psique y la sociedad

La muerte, por desgracia, no es vaga ni abstracta, ni difícil de concebir para ningún ser humano. Es frecuentemente demasiado real... fuera vaga o irreal, el hombre no desearía ni siquiera mencionarla. Pero la idea de la muerte está cargada de horror, de deseo de apartar su amenaza, de esperanza vaga de alejarla —no explicarla—, de hacerla irreal hasta concluir negándola. El mito al respaldar la creencia en la inmortalidad, en la juventud eterna, en una vida más allá de la tumba, no es la reacción intelectual ante una incógnita, sino un acto de fe explícito, nacido de una profunda rebelión instintiva y emocional contra la idea más formidable que puede darse.

Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*

La muerte debe estudiarse desde los tres aspectos que integran la vida de los humanos, es decir, desde los aspectos biológico, psicológico y social. Corresponde a lo biológico el momento del morir, mientras que el aspecto psicológico se relaciona con las emociones y representaciones psíquicas que elaboran los individuos sobre la condición mortal de los humanos; finalmente, lo social agrupa los comportamientos y los efectos que la muerte de un individuo tiene en el colectivo. Todo esto se unifica en el nivel más profundo de la cultura, en las significaciones que las comunidades construyen alrededor de la finitud.

A pesar de la importancia biológica que la muerte de los individuos representa para las especies —pues en el proceso de evolución le permite renovar la carga genética en la siguiente generación, ofreciéndose características nuevas que pueden ser de mayor relevancia para la adaptación de la especie—, para los seres humanos este hecho se convierte en una amenaza desde lo psicológico y lo social. De acuerdo con las ideas de Edgar Morin (1994), el proceso de humanización es lo que permitió hacer consciente la condición de finitud, mientras que las otras especies animales viven en una preocupación instintiva de adaptación y conservación de la especie; el autor se refiere a esto como “inteligencia específica” (p. 59), que serían unos instintos protectores de la especie, del grupo, no de los individuos. No hay, pues, un total desconocimiento de la muerte en los animales: este autor plantea una “clarividencia” para la especie, aunque, eso sí, una “ceguera” de los individuos. Para Morin, es la conciencia de la individualidad la que logra una separación de la relación muerte-especie y muerte-individuo: “La conciencia solo puede ser individual, y supone una ruptura entre la inteligencia específica, es decir, el instinto, y el individuo” (Morin, 1994, p. 59). Se podría inferir de esta frase que la ruptura

con el instinto implica la irrupción, en la vida de los individuos de una misma especie, de unos procesos que les permiten comenzar a diferenciarse unos de otros.

La conciencia de la muerte permite al hombre articularse con las actitudes que socialmente se asumen frente a ella y, en general, con el juego social; y, al mismo tiempo, esta práctica favorece aquella conciencia. Según Morin (1994), la conciencia de muerte es un elemento importante en el proceso del establecimiento de la cultura en la vida de la especie humana. Este autor insiste en que la conciencia de la muerte no es algo innato sino que se da a través de un proceso de aprehensión de la realidad. Para el caso de los humanos, la aparición de esta conciencia se da gracias a los procesos culturales, con todo lo que ellos implican: lenguajes y símbolos, pues la individualidad humana se construye en la interrelación de las prácticas objetivas y subjetivas de los individuos, inmersas en las prácticas sociales.

En lo psicológico surge el asunto de asumir la propia mortalidad y la pérdida de la individualidad, y, en cuanto a la muerte del otro, esta es siempre increíble o paradójica, y suele traer sentimientos como la culpa o el temor de perder el afecto del otro por haberle sobrevivido o dejado morir. Es en este aspecto donde se hace importante el aporte de Sigmund Freud, cuando desde sus primeros artículos se interesa en la construcción del concepto de *desmentida*, que inicialmente enmarca de modo preciso en el campo de la diferencia anatómica. Se trata de escritos como *La organización genital infantil* (1981a), *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1981a) y *El fetichismo* (1981b), que es, tal vez, donde más claridad tiene sobre el concepto, pues lo

“La conciencia de la muerte permite al hombre articularse con las actitudes que socialmente se asumen frente a ella y, en general, con el juego social; y, al mismo tiempo, esta práctica favorece aquella conciencia”

relaciona con la ausencia del pene en la mujer, que el niño se niega a aceptar a pesar de que la realidad lo muestra; es ahí donde aparece la angustia de la castración. Posteriormente, el autor trabaja el concepto de una forma más amplia, de modo tal que en sus escritos *De guerra y muerte* (1981c) y *Moisés y la religión monoteísta* (1981d) es posible encontrar referencias a la desmentida de la muerte.

Respecto a lo social, la muerte trae consecuencias dentro de la dinámica grupal, a causa de los cambios que ocasiona, mismos que dependen de la edad, sexo y roles que tenía el muerto. No es lo mismo que muera un niño, un joven, un adulto o un anciano, así como también son variables la forma y circunstancias del morir, de acuerdo a si se ha tratado de enfermedad, accidente, suicidio, asesinato o muerte natural, pues cada sociedad le da significaciones específicas al rol de cada individuo y a las formas de muerte. Las colectividades crean formas particulares de enfrentar y, de alguna forma, trascender la condición de mortales de sus miembros. Cuando en los grupos humanos se quiere hacer referencia al tema de la muerte, es indudable que hay que ceñirse a las pautas culturales de las diferentes sociedades. La observación más superficial que pueda hacerse de los comportamientos funerarios de los hombres ya deja claro que, a través de la

historia de la humanidad y en los distintos espacios geográficos, los ritos, símbolos y formas de expresar las emociones frente al deceso de un miembro de la comunidad siempre tendrán variaciones.


2. Los ritos funerarios

Autores como Louis Vincent Thomas (1989) y Philippe Ariès (2000) plantean que hay diferencias en el nivel de aceptación o negación de la muerte por parte de las sociedades, y que estas diferencias se hacen evidentes en el uso o no de símbolos y ritos funerarios. Thomas insiste en que son las sociedades tradicionales las que tienen una mejor aceptación de la muerte; de acuerdo con su análisis, la aceptación se revela en la complejidad y el valor que le dan a estos ritos dentro de las dinámicas sociales: “el primitivo acepta morir porque para él la muerte no existe; no es más que un paso, un momento del ciclo vital y, por lo tanto, un hecho cultural” (Thomas, 1989, p. 244). En las sociedades modernas se verifica una tendencia a la negación del tema de la muerte, lo cual explica el autor aludiendo a la lenta desacralización de los ritos funerarios o la desaparición de estos. En algunos apartes de su trabajo sobre el cadáver, Thomas presenta informes detallados de cómo la tanatopraxia, en las sociedades actuales, tiene más una función de higiene que una función simbólica. Mientras tanto, en otros contextos el asunto de la higiene parece ser más un pretexto o un intento de racionalización de lo numinoso, y por ello él afirma que “la tanatopraxia no hace más que retomar el principio del deber tradicional y de los arreglos a los muertos, valiéndose de los recursos de la técnica” (Thomas, 1989, p. 210).

A pesar de los cambios sociales y del avance de la técnica, a los individuos de una comunidad se

“... es claro que los ritos han tenido variaciones, parece ser que esos cambios solo son adaptaciones cuya función continúa siendo la misma: negar la muerte o aquellos fenómenos que se consideran cercanos a ella, como la enfermedad o la vejez. Así, desde la medicina patológica se buscaría alargar la expectativa de vida, y desde la medicina estética borrar los signos de vejez asociados a la cercanía de la muerte”

les hace muy difícil desprenderse de su legado cultural. De acuerdo con Thomas, “El pasado cultural tiene una importancia capital en la conformación de las mentalidades, aún si está eclipsado por una nueva ideología que rompa la tradición” (1989, p. 288). Aunque es claro que los ritos han tenido variaciones, parece ser que esos cambios solo son adaptaciones cuya función continúa siendo la misma: negar la muerte o aquellos fenómenos que se consideran cercanos a ella, como la enfermedad o la vejez. Así, desde la medicina patológica se buscaría alargar la expectativa de vida, y desde la medicina estética borrar los signos de vejez asociados a la cercanía de la muerte. El autor lo reafirma cuando escribe que la muerte “Es un hecho cultural de una nueva especie que demuestra que todas las culturas, sean arcaicas o modernas, no son más que el medio desarrollado por el hombre para trascender la cadaverización y valorizar la vida” (Thomas, 1989, p. 245).



La cosmovisión cristiana es un claro ejemplo de esas creencias. De acuerdo con ella, un dios encarnado debe pasar por el proceso de la muerte para luego resucitar: esto es —en el lenguaje cristiano— alcanzar la inmortalidad. El mito, pues, trae para los creyentes la esperanza de vida más allá de la muerte. No obstante, por los estudios de varios investigadores sobre los temas tanatológicos como *La muerte. La mano derecha* de Robert Hertz (1990), *Los significados de la muerte* de Jhon Bowker (1996) y *La vida después de la muerte* de Arnold Toynbee (1981), entre otros, se sabe que en distintas sociedades y culturas se han dado y se dan mitos y creencias sobre vida más allá de la muerte; asimismo, que sus ritos funerarios dejan ver símbolos de vida equivalentes a los del rito católico.

Cuando se plantea que la cultura es un “medio” desarrollado para trascender la muerte, a esta se la está instalando entre dos asuntos, que serían, por un lado, la realidad del morir, y, por el otro, las emociones que genera. Es claro que si se fuera a ubicar un primer momento, este sería el momento del morir, es decir, el hecho biológico —la presencia del cadáver en la mayoría de los casos—, y luego vendrían las respuestas sociales y psíquicas. Pero estas no se pueden pensar como instancias que tengan una relación de consecuencia: son más bien expresiones que coexisten e interactúan como parte de las reacciones humanas. De estos asuntos se puede hablar aisladamente solo en un nivel teórico, porque en la realidad son situaciones simultáneas.

Siguiendo esta lógica, las actuaciones culturales no solo son respuestas al hecho del morir (es decir, no es que la sola evidencia de muerte genere los comportamientos o ritos), sino que estas respuestas también son resultado de otros eventos culturales y son las ideas que cada grupo humano ha construido sobre la vida y la muerte. En realidad, es a partir de estas ideas y creencias que se elaboran las respuestas culturales para enfrentar el fallecimiento de un miembro de la comunidad. Este planteamiento coincide con la propuesta de Claude Lévi-Strauss cuando afirma que “El ritual no es una reacción a la vida, es una reacción a lo que el pensamiento ha hecho de ella. No responde directamente ni al mundo ni siquiera a la experiencia del mundo; responde al modo como el hombre piensa el mundo” (1971, p. 615).

Se podría afirmar, con Eugenia Villa, que también “el miedo a la muerte es cultural y, por lo tanto, aprendido socialmente. La intensidad del miedo varía con el sistema cultural, la creencia religiosa, el momento histórico [...]” (1993, p. 39). Por ello podemos encontrar diferencias sustanciales entre la forma de asumir la muerte por parte de las llamadas sociedades “tradicionales” y “modernas”. En las primeras se asume con cierta aceptación del hecho, con respaldo en ideas religiosas o míticas de un más allá y de la cercanía a lo sa-

“... las sociedades tradicionales aceptan la muerte porque tienen la idea de acceder con ella a una nueva vida, mientras las sociedades actuales tratan de evitarla porque perdieron la idea de un más allá, aunque no acepten su mortalidad”

grado, ideas que parecen otorgar cierta garantía de supervivencia; la esperanza de un paraíso, un mundo de los muertos o con los dioses. En la mayoría de esas sociedades se tiene la idea de una inmortalidad, lo que significa una vida después de la muerte.

Mientras tanto, en las sociedades modernas, el aumento del individualismo —proporcional al abandono de las ideas religiosas o sagradas— implica la agudización del rechazo a la idea de la muerte, la cual es desplazada por la ciencia

y la técnica. En estas sociedades, más seculares, se aplica mejor la idea de una *amortalidad* —tomando el concepto de Morin (1994)—, referida a un estado en que el organismo siente tener la capacidad de vivir indefinidamente, es decir, que no pasará por el proceso del morir. Philippe Ariès (2000) expone que las ideas de la muerte en las antiguas sociedades cristianas eran más tranquilas, y que se han ido volviendo momentos de angustia con el desarrollo de la ciencia y la desacralización de Occidente. De modo que las sociedades tradicionales aceptan la muerte porque tienen la idea de acceder con ella a una nueva vida, mientras las sociedades actuales tratan de evitarla porque perdieron la idea de un más allá, aunque no acepten su mortalidad.

Es a través de un hecho cultural que se trata de encarar la muerte y lo que ella genera en las personas de manera individual y colectiva. Ese hecho es el rito funerario. Se trata de la construcción social que busca darle al grupo el equilibrio que pierde cuando muere uno de sus miembros. Tomando la definición de Benveniste sobre la etimología de la palabra *rito*, puede decirse que:

[...] la etimología del “rito” procede de *ritus*, que significa “orden establecido”. Este término está asociado a formas griegas como *artus* “ordenanza”, *ararisko* “armonizar”, “adaptar”, y *arthmos*, que evoca el “vínculo”, la “unión”. Con la raíz *ar*, que se deriva del indoeuropeo védico (*rta*, *arta*), la etimología lleva el análisis hacia el orden del cosmos, el orden de las relaciones entre los dioses y los hombres, el orden de los hombres entre sí. (Benveniste en Segalen, 2005, p. 13)

Si se piensa que la muerte de una persona ocasiona caos en la dinámica social, familiar e individual, y que el rito está asociado con el orden y adaptación entre los hombres, su mundo y sus dioses, se hace evidente por qué se necesita de un rito para conjurar los efectos de la pérdida de un ser querido y miembro de la comunidad. Esta idea coincide con un pensamiento de Arnold Van Gennep según el cual la

función específica del rito sería “disminuir los efectos nocivos que podía traer un cambio en la vida individual y social” (1986, p.13). En el mismo sentido, Lévi-Strauss cree que los ritos sirven para salvar “discontinuidades” sociales y siempre debe estar claro que estas construcciones se disponen de acuerdo a las prescripciones culturales de cada sociedad.

La condición de los hombres como animales gregarios hace que, en circunstancias como la muerte de alguien, se haga más evidente lo dependientes que son los humanos de sus congéneres. Sentir que, por la muerte de alguien del grupo, la vida cotidiana será perturbada, genera la necesidad de solidaridad entre los individuos, afianza los lazos de identidad que permiten que entre todos se busque reintegrar el orden perdido con la muerte. Los ritos funerarios reúnen a los miembros de la comunidad alrededor de un mismo acontecimiento, el deceso de uno de sus miembros. El rito, al igual que el mito, representa una verdad colectiva y alrededor de su creencia se identifica una sociedad.

La muerte se convierte para los humanos en un hecho incomprensible. Ya Thomas afirmaba que de la muerte solo conocemos el momento antes (moribundo) y el después (el cadáver), pero aquello que produce ese cambio de estado nunca ha sido claro, generando en los distintos tiempos y sociedades diversas posiciones, desde lo mítico hasta lo científico. Es en este punto donde el rito tiene importancia, porque entra a llenar con sus símbolos y representaciones los vacíos que trae el fenómeno de la muerte. El rito, a través de su conjunto de ideas, creencias, representaciones y símbolos, logra explicitar para la comunidad asuntos que de otra forma necesitarían de inagotables razonamientos para comprenderlos. Es importante recordar la

propuesta de Lévi-Strauss (1994) cuando, desde su teoría estructuralista, formula que el rito con sus elementos constituyentes lo que busca es representar ideas o creencias, teniendo en cuenta que, como lo plantea Assoun (1994), las ideas que fundan la creencia tienen cierta base de incertidumbre, pero que es la creencia la que da la posibilidad de dar la idea por cierta, y que sea reconocida por los otros. En las creencias de un más allá, la idea de que ese ser que murió continúa de alguna manera —cuidando o protegiendo al sujeto— es la forma de sostener el lazo afectivo y de no padecer en toda su dimensión la separación física del ser querido.

Las creencias, dentro de su dinámica, no necesitan razonarse; no se explican: para los individuos que están inmersos en el rito son suficientes la práctica y los lazos que se crean por ella. Esto lo ratifica E. E. Evans Pritchard: “El rito pertenece al orden de lo *actuado*, como si dijéramos al ámbito sacramental del *ex opere operato*; pero actúa como un operador lógico, cuya efectividad repercute en el alma y en el cuerpo, en la comunidad y en el individuo” (en Gómez, 1997, p. 338). En efecto, el rito funerario no solo busca mantener el equilibrio social, sino también ayudar en el aspecto emocional de los sobrevivientes, que casi siempre se ve afectado con la pérdida. El rito interviene también en lo psíquico e individual. En ese sentido, Pedro Gómez apunta que “Lo que se propone —el rito— es, entonces, superar la resistencia que ofrece al hombre su propio pensamiento; de modo que la vivencia de ansiedad expresa una segunda intención, un conflicto lógico más o menos inconsciente, que hace surgir el miedo y en cuya resolución o reestructuración interviene el rito” (1997, p. 338).

Esa idea es más o menos clásica. Émile Durkheim (2012) exponía que las reuniones de la colecti-

“Ante el cadáver, lo que está ausente es la vida, y por ello, como reflexiona Edgar Morin, los símbolos funerarios son casi siempre metáforas de la vida; todos ellos tienen por fin calmar al hombre, son formas de negar o disfrazar la finitud biológica”

vidad permiten que las personas experimenten sentimientos, expresándose como una forma social de representar las necesidades humanas. Estos montajes culturales están acompañados de símbolos que buscan dar sentido a una realidad y evocan un significado que no está presente. Ante el cadáver, lo que está ausente es la vida, y por ello, como reflexiona Edgar Morin, los símbolos funerarios son casi siempre metáforas de la vida; todos ellos tienen por fin calmar al hombre, son formas de negar o disfrazar la finitud biológica: “Lo esencial de los objetos, de las acciones y de los acontecimientos no reside en ellos mismos, sino en lo que significa para los que viven en calidad de participantes o asistentes” (1994, p. 35).

Lo relevante de los elementos, ideas y acciones que se dan dentro del rito funerario está en las significaciones de quienes creen en ellos. Desde el análisis estructural de Lévi-Strauss (1994) — para quien comprender un rito es dilucidar las reglas gramaticales y la sintaxis de una lengua, es decir, las normas y valores que estructuran una cultura—, lo ritual sería una forma de lenguaje que hay que aprender a leer (Molina, 1997, p. 131).

3. La desmentida de la muerte

Los hombres, a partir de la conciencia que tengan de la realidad de la muerte —que siempre se liga al cadáver de otro—, comienzan a construir las ideas sobre el hecho. Esto es lo que Jean Claude Abric llama *representación*; en sus palabras, se trata de “un producto y proceso de una actividad mental por la que un individuo o un grupo reconstituye la realidad que enfrenta y le atribuye una significación específica” (Abric, 1994, p. 13). Este mismo autor plantea cómo en las representaciones se juegan elementos racionales e irracionales, que en algunas ocasiones pueden mostrarse como contradicciones aparentes.

Para comprender mejor el asunto de las representaciones de la muerte y la irrepresentabilidad en el inconsciente de la propia muerte son definitivos los aportes que realiza Sigmund Freud (1981e) en sus *Estudios sobre la histeria* y en la Carta 52 a Fliess. Freud —“quien entiende el representar como un transponer, mutar una cosa por otra” (En: Levato, 2004, p. 2)—, llama a la representación “*Vorstellung*”, y su idea es que el aparato psíquico funciona como un sistema de representaciones que están ligadas, y esto es lo que lleva a la formación de pensamientos. Lo realmente importante es que en este proceso se da un desplazamiento de investidura —entendida esta como una forma de creación psíquica— en los dos tipos de representaciones que propone: la *representación-cosa* que pertenece al inconsciente, y la *representación-palabra* que se supone ligada al preconscious. En esta última es fundamental el papel de las imágenes auditivas que estructuran la representación; esta es la que está asociada al registro simbó-

lico. Mientras tanto, la representación-cosa se construye a distancia de la huella mnémica de la imagen perceptiva y es la investidura de esa huella mnémica que corresponde al inconsciente desde la experiencia de satisfacción, es decir, desde la experiencia del deseo. Es a la representación-cosa a la que se le asigna la producción de las formaciones del inconsciente, creando las ligaduras, y en la vivencia de satisfacción es donde se hacen efectivas estas ligaduras.

Desde esa fórmula se podría interpretar que, en el caso de la muerte, el cadáver es el objeto de la realidad del que se forman las huellas mnémicas de las que surgirá la representación inconsciente, es decir, la inscripción transformada del signo perceptivo, lo que parece ser la conversión de un cadáver en un símbolo de vida, un cuerpo con apariencia de vida o preparado para continuar alguna otra forma de vida, reafirmado por el auxilio de los ritos funerarios. Tal como lo afirma Mabel Levato, “[...] en su carácter de delegado la ‘*Vorstellung*’ representa al deseo y a la pulsión [...]” (2004, p. 2). Por eso, aunque la realidad muestra un cuerpo sin vida, en esa retranscripción al inconsciente no hay posibilidad de asumirlo como tal, porque este proceso se organiza desde la vivencia de satisfacción. La representación-cosa se asocia precisamente a eso no comprendido. En este punto es ilustrativo un aporte de Levato:

El discernir un complejo perceptivo supone descomponer sus elementos en, al menos, dos porciones. Una de ellas corresponde a las variaciones que pueden reducirse y, en consecuencia, comprenderse al ser reconducidas mediante trabajo mnémico a noticias del propio cuerpo. El otro fragmento, el núcleo invariable constante e irreductible como tal, se sustrae a la actividad de discernimiento, en la medida en que, como resto, corresponde a lo no comprendido. Este punto de irreductibilidad, que se opone a la comprensión

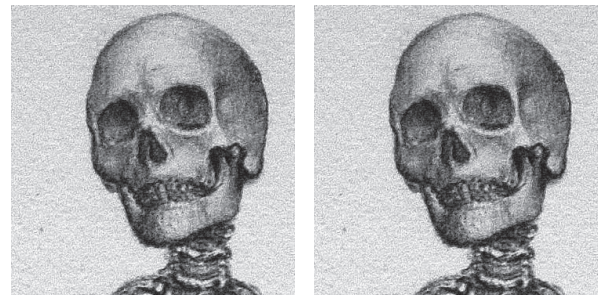
identificatoria, imposible de predicar por tratarse de lo no comprendido e inasimilable mediante trabajo mnémico, eso es precisamente lo que Freud sitúa como “*das Ding*” (la cosa). Además, por sustraerse al trabajo de discernimiento, la cosa es imposible de representar. Y es de todo punto de vista interesante hacer notar que la representación-cosa, se constituye en la tentativa de representar lo imposible de inscribir. Resto indócil al discernimiento, la cosa patentiza lo no representable en la *Vorstellung*. Por eso la representación-cosa es un todo abierto, al que pueden sumarse nuevas imágenes, nuevos registros. (2004, p. 9)

Por eso no se puede pensar la representación como una copia de la realidad. En el caso de la muerte se encuentra que la mayoría de representaciones y símbolos tiene más que ver con el adverso de la muerte. Es entonces cuando encontramos las metáforas de vida de las que habla Morin. Se encuentran en los funerales, tanto de sociedades tradicionales como actuales, símbolos y representaciones que tienen relación directa con la vida, por ejemplo, los tratamientos del cadáver, que buscan en muchos casos darle la apariencia de vivo: los elementos de agua, fuego, tierra y aire asociados en muchas cosmogonías como los elementos vitales, o las palabras, rezos y cantos que siempre se refieren a una nueva vida. Como lo señala Thomas, “La estética mortuoria, por medio del como si, desdramatiza parcialmente la situación y permite que la melancolía se manifieste con un mínimo de traumatismos” (Thomas, 1989, p. 218). También está convencido este autor de que la sociedad actual, a pesar de estar perdiendo las creencias en una vida más allá, ve en estas prácticas actuales la misma función que en los ritos funerarios antiguos: “negar la muerte que está actuando en el cadáver que se pudre y transigir con el pavor que nos inspira. [...] solamente las costumbres han cambiado;

“... la sociedad actual, a pesar de estar perdiendo las creencias en una vida más allá, ve en estas prácticas actuales la misma función que en los ritos funerarios antiguos: ‘negar la muerte que está actuando en el cadáver que se pudre y transigir con el pavor que nos inspira. [...] solamente las costumbres han cambiado; las motivaciones inconscientes permanecen”

las motivaciones inconscientes permanecen” (Thomas, 1989, p. 221).

La necesidad de construir representaciones de supervivencia se justifica con la necesidad narcisista de los humanos —el narcisismo primario del que habla Freud (1981f) en su trabajo *Lo ominoso*— de recurrir a los mecanismos de defensa cuando asuntos como la muerte amenazan su yo. Es entonces la simbolización la forma de pasar de las representaciones-cosa a las representaciones-palabra. El símbolo surge para llenar un vacío, algo que falta y con él se busca sustituirlo, metaforizarlo, volverlo a presentar. El cadáver, que es la evidencia de la falta de vida, provoca en los humanos la necesidad de crear símbolos y representaciones para colmar esa incógnita que es la muerte, esa cosa imposible de representar en el inconsciente. Thomas lo comprende cuando declara que “El razonamiento sobre el cadáver no toma al muerto como objeto sino como pretexto para reintegrar la muerte en la norma” (1989, p. 79). El cadáver es esa realidad que recuerda



el hecho de la finitud humana, y que no se logra explicar; el símbolo es una forma de atrapar eso innombrable, y por ello se debe disfrazar con los símbolos de vida.

De alguna manera, cuando Freud afirma que “En el fondo nadie cree en su propia muerte, o, lo que viene a ser lo mismo, en el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad” (1981c, p. 290), está prefigurando una idea de Morin, cuando este propone que “Naturalmente ciego a la muerte, el hombre se ve forzado sin cesar a reasumirla. El traumatismo de la muerte es precisamente la irrupción de la muerte real, de la conciencia de la muerte en el centro de esta ceguera” (1994, p. 63). La ceguera de la que habla Morin se puede relacionar con el asunto inconsciente de la inmortalidad, aunque, de acuerdo a la diferenciación que hace este autor sobre la inmortalidad y la amortalidad, se debería pensar más bien esta creencia inconsciente con el asunto de la amortalidad, sobre todo cuando se imagina la propia muerte. Freud (1981c) sugiere que es imposible representarse la propia muerte: siempre que tratamos de imaginarla, estamos como espectadores. No se puede negar lo que no existe, es decir, si en el inconsciente no hay representación de la muerte, no se puede negar. Como se había dicho, este mecanismo de defensa se orienta hacia las exigencias de la realidad, por eso lo que se da es una doble negación: no hay

vida, y no se acepta esta situación porque es contraria al deseo inconsciente de la amortalidad. Por esto, también se le llama *renegación* a la desmentida; Freud usa este término de renegación, *Verleugnen*, en su artículo de *La organización genital infantil* (1981a, p. 147), donde el término significa desconocimiento, esto es, negar lo que no se conoce.

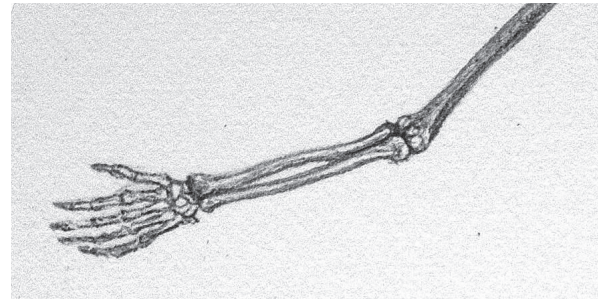
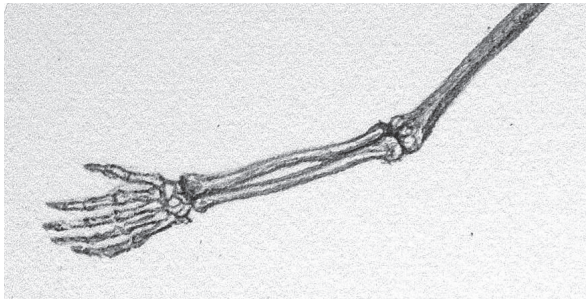
Frente a esto, Eduardo Chamorro propone que la irrepresentabilidad de la muerte es lo que hace que se creen representaciones “donde la muerte no exista” y que este sería el principio por el que se organizan la creencias en un más allá o la supervivencia del ser (Chamorro, 2007, p. 41). Se podría decir que en el inconsciente no hay idea de muerte: es la amortalidad el deseo inconsciente. La percepción del cadáver, es decir, la intrusión de la realidad, da lugar a que esa idea primera de amortalidad se convierta en un deseo de inmortalidad, de modo que es este el proceso de transformación del signo-percepción para llegar a formar la representación-cosa.

No obstante, de acuerdo a lo que plantea Freud en su artículo *De guerra y muerte* es la imagen del otro muerto lo que hace que emerja la angustia (1981c, p. 293), definida esta por Freud en su texto *Inhibición, síntoma y angustia* (1981g) como la reacción de los sujetos frente a estímulos internos o externos, que producen una excitación que el sujeto no es capaz de procesar, es decir, se dan condiciones de displacer. La angustia puede ser generada por la percepción de la pérdida de objeto o por una señal de peligro que amenaza al yo. En el caso de la muerte ambas situaciones se aplican, porque, como afirma el mismo Freud en su texto de *Guerra y muerte* no se reacciona frente a cualquier cadáver: siempre será con aquel que se tiene alguna relación de afecto, y también

“... no se reacciona frente a cualquier cadáver: siempre será con aquel que se tiene alguna relación de afecto, y también ese cadáver recuerda la propia finitud, aunque no pueda representársela o no se tenga representación inconsciente...”

ese cadáver recuerda la propia finitud, aunque no pueda representársela o no se tenga representación inconsciente (1981c).

La muerte remite a una pérdida, y esta a su vez a la dialéctica presencia-ausencia, y es esta condición la que permite la desmentida. Para Myrta Casas (1994), la desmentida siempre es desmentida de una ausencia que cobra forma como desmentida de la ausencia del otro, el semejante auxiliador. Está vinculada con el sentimiento de indefensión y se reúne con las demás defensas narcisistas (transformación en lo contrario y vuelta sobre sí mismo). Según Chamorro, “Desmentimos para no angustiarnos ante esa imagen de nosotros mismos tan contraria de la que nos ofrece el narcisismo infantil” (2007, p. 39). Por ello, tal vez no sea incoherente especular con Freud que la actitud de los seres humanos frente a la muerte es, en cierta medida, una actitud infantil; esto se podría rastrear en algunos comportamientos como pretender engañar los espíritus con acciones como desacomodar los objetos que les pertenecían en vida, cambiar el camino de regreso después de inhumar el cadáver para que el espíritu no llegue a molestar a los sobrevivientes, pintar



la casa de otro color, etc.; todo ello tendría la intención de engañar al muerto del mismo modo que se pretende engañar al niño. Por supuesto, al tratar al muerto como niño es el sobreviviente quien revela una actitud infantil.

La escisión del yo es característica de este proceso de desmentida. Esa sensación de desvalimiento que genera la vivencia de la pérdida del otro y la constancia de la finitud, hace que emerja la angustia, y es entonces cuando, de acuerdo con Freud, el yo “Responde al conflicto con dos reacciones contrapuestas, ambas válidas y eficaces” (1981d, p. 275). El yo reconoce una realidad que le exige una renuncia pulsional; al desmentir, lo que hace es decir “sí, soy finito, pero no lo acepto”. Este es el mecanismo que permite evitar el displacer y hacer una defensa de su yo. Por ello la propuesta de Freud es que el mecanismo de la desmentida es una defensa contra las exigencias de la realidad externa.

Los hombres no se resignan a su condición mortal: su pretensión inconsciente es la amortalidad. Cuando se concientizan de la muerte es porque esta —la del otro— ya ha sucedido, y por eso en su desarrollo social y cultural hay una búsqueda continua de vivir eternamente. En las artes se habla de inmortalizar individuos o sociedades a través de sus representaciones, y en la ciencia también hay una búsqueda cons-

tante de evitar la muerte con los tratamientos preventivos o, en el contexto de la medicina estética, pretendiendo disfrazar los signos de vejez asociados a la cercanía de la muerte. Escribir un libro, tener un hijo y sembrar un árbol son las expresiones simbólicas de este deseo inconsciente, son formas de evitar el aniquilamiento del ser.

Referencias

- Abric, J. C. (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. México: Ediciones Coyoacán.
- Aries, P. (2000). *Morir en Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Assoun, P. (1994). *Introducción a la metapsicología freudiana*. México: Ediciones Paidós.
- Bowker, J. *Los significados de la muerte*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casas de Pereda, M. (1999). *En el camino de la simbolización. Producción del sujeto psíquico*. Buenos Aires: Paidós.
- Chamorro, E. (2007). La (Im)posible articulación entre represión y desmentida. *Revista de la Escuela de Psicología*, 6, 35-43.
- Durkheim, E. (2012) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1981a). *Obras completas. El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1981b). *Obras completas. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1981c). *Obras completas. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras. (1914-1916)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1981d). *Obras completas. Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras. (1937-1939)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1981e). *Obras completas. Estudios sobre la histeria (J. Breuer y Freud) (1893-1895)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1981f). *Obras completas. De la historia de una neurosis infantil (el "hombre de los Lobos") y otras obras (1917-1919)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1981g). *Obras completas. Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia. ¿Pueden los legos ejercer el análisis? y otras obras (1925-1926)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1981e). *Obras completas. (1893-1895)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez, P. (1997). *El ritual terapéutico en etnomedicina. Lo empírico y lo simbólico*. Recuperado de <http://pedrogomez.antropo.es/capitulos/1997-El-ritual-terapeutico-en-etnomedicina.Lo-empirico-y-lo-simbolico.pdf>.
- Hertz, Robert (1990). La muerte. *La mano derecha*. México D.C.: Alianza Editorial.
- Leach, E. (1974). Ritual. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, 9, 383-388.
- Lévi-Strauss, C. (1994). *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya.
- Lévi-Strauss, C. (2006). *Mitológicas IV: El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.
- Levato, M. (2004). *La noción de representación en la obra freudiana; un planteo general*. Recuperado de <http://www.praxisfreudiana.com.ar/docs/mlevato-representacion.pdf>.
- Malinowski, B. (1995). *Estudios psicología primitiva*. Barcelona: Altaya.
- Molina, P. (1997). *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*. Barcelona: Icaria.
- Morin, E. (1994). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.
- Segalen, M. (1998). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Thomas, L. V. (1989). *El cadáver*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thomas, L. V. (1991). *La muerte. Una lectura cultural*. Barcelona: Paidós.
- Thomas, L. V. (1993). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Toynbee, Arnold & Koestler, Arthur y otros (1995). *La vida después de la muerte*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Villa Posse, E. (1993). *Muerte. Cultos y cementerios*. Bogotá: Disloque.
- Villa Posse, E. (2011). Muerte y cultura. En Meza Rueda, J. L. (ed.). *La muerte. Siete Visiones, una realidad* (pp. 57-90). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.