

IX Jornadas de Sociología, Universidad de La Plata

Mesa 33: Crimen y castigo. Conflictividades, ilegalismos, justicias y control social
(Siglos XIX a XXI)

Martina Lassalle (UBA/IIGG) – lassallemartina@gmail.com

Pensar la muerte. Dos aproximaciones teóricas.¹

Si bien el problema de la muerte no ha sido abordado desde las ciencias sociales en igual extensión que en el ámbito de las artes o la religión, existen importantes estudios sobre esta cuestión (Malinowski, 1948; Van Gennep, 1960; Hertz, 1960; Glaser & Strauss, 1965; Becker, 1973; Vovelle, 1974; Gorer, 1977; Ariès, 1977, 1983, 2012; Morin, 1994; Louis-Vicent, 2015)². También a partir de los desarrollos del psicoanálisis (Freud, 1915, 2006, 2013) se han realizado significativos aportes para pensar el problema de la muerte (Bataille, 2007, 2008). Es de notar que la producción de conocimiento en torno a esta problemática es verdaderamente heterogénea; los trabajos dan cuenta de perspectivas teórico-metodológicas muy diversas para la investigación de la muerte en las sociedades contemporáneas. En la presente ponencia buscaremos contraponer dos tipos de estas perspectivas a partir de los desarrollos de dos autores que, con trayectorias teóricas diferentes, han realizado importantes contribuciones al campo de estudios sobre la muerte. En primer lugar, Philippe Ariès (1977, 1983, 2012), uno de los más importantes referentes de la corriente historiográfica de la Historia de las Mentalidades, en cuyos desarrollos puede verse representada una perspectiva de tipo historicista que subraya el papel histórico del hombre, e incluso de la naturaleza, y entonces piensa la muerte en relación a las actitudes históricas que cada sociedad va sumiendo frente a ella. Su trabajo “Morir en Occidente” ilustra con claridad este enfoque ya que ofrece un recorrido por las actitudes que la sociedad occidental va

¹ Esta ponencia es parte del trabajo “*Muerte, violencia y prohibición: ¿vínculo histórico o constitutivo?*” de próxima publicación en el libro “La pregunta por la violencia”, Sergio Tonkonoff Editor.

² Se sugiere la lectura del artículo de Gayol y Kessler (2011) sobre los principales aportes realizados desde la sociología, la antropología y la historia para pensar este problema. Dicho trabajo distingue tres momentos fundamentales en la producción de conocimiento en torno a la muerte desde estas disciplinas: principio del siglo XX, décadas de 1960 y 1970, y a partir de los años '90.

asumiendo frente a la muerte (si habla o no de ella, cómo entierra a sus muertos, qué rituales se llevan a cabo, con quién se espera la muerte), y da cuenta de los vínculos que esas actitudes tienen con el modo en que la sociedad entiende el mundo en un momento y lugar determinados. Veremos que, según el autor, estas actitudes se van modificando a través del tiempo, y que presentan un cambio fundamental durante el siglo XX, momento en el cual se impone un *nuevo modelo de muerte*. En segundo lugar, Georges Bataille (2007, 2008) quien, retomando los trabajos de Durkheim y L'Anée Sociologique, y re-significándolos a la luz del psicoanálisis, propone una aproximación antropológica al fenómeno de la muerte, ubicándola en el centro de la constitución misma de los sujetos y de las sociedades. La muerte aparecerá en sus trabajos como el problema antropológico de la violencia siempre presente y pujante, problema que toda sociedad debe procurar resolver para poder existir. De modo que encontramos, por un lado, una reflexión histórico-genealógica sobre la muerte que postula que su concepción difiere según cada sociedad (y que puede verse atendiendo a las diversas actitudes que éstas van asumiendo), y, por otro, una reflexión filosófico-antropológica que vincula esta problemática directamente con la dimensión existencial de los grupos humanos.

Los desarrollos de Philippe Ariès pueden leerse como un intento por mostrar que, aun cuando los vínculos que las sociedades occidentales contemporáneas mantienen con la muerte suelen ser atribuidos, a orígenes lejanos, y suelen ser presentados como naturales y eternos, éstos no son más que productos históricos y, por ello, susceptibles de modificarse a través del tiempo. De este modo, el autor plantea que las actitudes de la sociedad occidental frente a la muerte habrían pasado de estar caracterizadas por la cercanía y la familiaridad, a estar completamente prohibidas en el siglo XX: “La muerte, antaño tan presente y familiar, tiende a ocultarse y desaparecer. Se vuelve vergonzosa y un objeto de censura”(Ariès, 2012: 72). Durante la antigüedad, pero también en la Edad Media (momento en que aparece la preocupación por la muerte propia), la muerte era una *muerte domesticada*. La familiaridad tradicional que la rodeaba en la antigüedad se correspondía, según Ariès, con una concepción colectiva del destino de la especie donde, frente a una de las grandes leyes de la naturaleza (el deceso), el hombre no se sustraía, ni la negaba, pero tampoco la exaltaba. Durante siglos, incluso milenios, las ceremonias fueron públicas y organizadas por la persona

que iba a fallecer dado que siempre se encontraba advertida de su inminente desenlace³. Ocurría que era de extrema importancia que la persona se preparase bien para ese momento. Los ritos en torno a la muerte se cumplían de un modo ceremonial, como cualquier otro ritual, pero éstos carecían de dramatismo y de una manifestación excesiva de emociones. Es preciso mencionar que, según el autor, hacia los siglos XI y XII, comienza a aparecer en las ceremonias de las clases ricas y poderosas, un sentido dramático y personal que tiempo antes no tenía. Aparece, de este modo, la preocupación por la particularidad de cada individuo en la idea de destino colectivo de la especie, y, en este sentido, emerge la idea de la *muerte propia* como el lugar en donde el hombre se reconoce a sí mismo, donde adquiere conciencia de sí. “[...] se estableció una relación desconocida, antes del siglo XI, entre la muerte de cada uno y la conciencia que éste adoptaba de su individualidad”(Ariès, 2012: 52). Sin embargo, será recién en el siglo XVIII cuando este sentido dramático comience a generalizarse para que la muerte comience a ser considerada como una transgresión, como una ruptura que arroja al hombre a la irracionalidad, a la violencia. Según Ariès, la exageración del duelo evidencia esta nueva actitud que asume el hombre occidental, y ésta se encuentra estrechamente ligada a la creciente dificultad para aceptar la *muerte del otro*. Las transformaciones en la familia occidental que dan lugar a la consolidación de relaciones fundadas en el sentimiento y en el afecto hacia el siglo XVIII resultan aquí un elemento explicativo fundamental para comprender la creciente preocupación por la *muerte del otro*. Ahora bien, a partir del siglo XVIII la sociedad occidental exalta la muerte, pretende que sea impresionante y acaparadora, pero esta actitud dará un vuelco drástico según Ariès: en aproximadamente sólo un cuarto de siglo, se volverá innombrable. Por un lado la privación del moribundo respecto de su propio deceso (un nuevo modelo de muerte), y, por otro, la negación del duelo darían cuenta, según el autor, del novedoso vínculo entre prohibición y muerte propio de las sociedades contemporáneas. De modo que, según Ariès, el siglo XX ha instalado un tabú en torno a la muerte que desplazará al sexo como principal censura. El silencio se apodera de ella, se ha vuelto innombrable, es mórbido mencionarla: “Sólo hay gente que desaparece y de la que no se habla más; o de la que tal vez se hable más adelante cuando se haya olvidado que está muerta”(Ariès, 2012: 196). Sin embargo, es claro que nada podría indicar que esta censura no vaya a

³Ariès no considera aquí el caso de las llamadas muertes terribles (los fallecimientos a causa de la peste o la muerte súbita) dado que son casos excepcionales donde la persona no podía estar advertida de su desenlace. En el resto de los casos, todos los hombres reconocían los propios signos que indicaban que su fallecimiento estaba cerca.

desaparecer en el futuro (próximo o lejano) para así dar lugar a nuevos modos de relacionarse con la muerte. Aun tratándose de un fenómeno tan particular, este enfoque deja ver que estas actitudes son absolutamente históricas y contingentes, estando siempre vinculadas al modo en que los hombres comprenden el mundo en un momento y en un lugar determinados. De manera que la *prohibición de la muerte* como momento histórico particular resulta relevante para el autor no sólo como caracterización de las sociedades contemporáneas occidentales, sino que también para remarcar el carácter histórico de una actitud frente a la muerte que pareciera presentarse como invariante a lo largo del tiempo.

En las antípodas de la perspectiva historicista de Philippe Ariès, es posible ubicar los desarrollos de Georges Bataille quien propone una aproximación de tipo filosófico-antropológico al problema de la muerte. Aquí, la ligazón entre interdicción y muerte no será un producto histórico del siglo XX sino que será pensada como el punto de partida de cualquier conjunto social: como una prohibición fundante de la humanidad. Interdicción fundante puesto que, al igual que la que toma por objeto la reproducción sexual, es parte de la prohibición global de la violencia necesaria para la edificación del mundo del trabajo, base de la vida humana. Y es que, según el autor, existe en la naturaleza – y subsiste en el hombre – una violencia primitiva que debe ser limitada para que cualquier sociedad pueda existir⁴. Serán las prohibiciones fundamentales las que tomen por objeto esa violencia para poner un límite al exceso infinito que ésta siempre significa. Sin embargo, lejos de ser una eliminación total, serán reducciones parciales a una violencia que siempre subsiste, y que, además, retorna de diferentes modos.

“La naturaleza misma es violenta y, por más razonables que seamos ahora, puede volver a dominarnos una violencia que ya no es natural, sino la de un ser razonable que intentó obedecer, pero que sucumbe al impulso que en sí mismo no puede reducir a la razón” (Bataille, 2007: 44).

De modo que, para poder existir (y esto excede cualquier etapa histórica específica), todos los conjuntos sociales han excluido del mundo del trabajo la violencia de la muerte y la violencia de la reproducción sexual.

⁴ Un razonamiento análogo puede encontrarse en los desarrollos de Sigmund Freud (2006) quien postula que toda cultura debe limitar la agresividad constitutiva del ser humano para poder existir.

Georges Bataille afirma que ya durante el Paleolítico medio, el *hombre de Neanderthal* - *homo faber* – habría logrado escapar en parte al poder de lo violento mediante la construcción de instrumentos de piedra y de madera; fue éste el primer intento de resguardarse del mundo amenazador de la violencia. Si bien el autor reconoce que la razón no dominaba completamente el pensamiento del *hombre de Neanderthal*, ésta se hallaba efectivamente presente en la operación de trabajo. De modo tal que ya en el hombre primitivo podrían identificarse esfuerzos por separarse del desorden que generaba el mundo de la violencia (esto sin duda contradice las caracterizaciones del hombre primitivo como meramente instintivo y violento). Además de sus utensilios, también las sepulturas darían cuenta de estos intentos ya que éstas serían, según Bataille, el testimonio de una prohibición en relación con los muertos y con la muerte en general. Dado que la muerte siempre significa la violencia para los hombres, entonces difiere y se opone al ordenamiento racional del trabajo con el cual el hombre primitivo comenzaba a identificarse. Lejos de servirle, lo superaba y volvía todos sus esfuerzos sin sentido. Bataille reconoce que, ya desde tiempos remotos, la inhumación expresa un vínculo particular con los cadáveres. Los cuerpos fallecidos materializan, por un lado, la idea de la muerte (que no es más que la conciencia que se tiene de ella) dado que visibilizan el paso de estar vivo a dejar de estarlo, y, por otro lado, muestran la imagen del propio destino, “[...] testimonian la violencia que no sólo destruye a un hombre sino a todos” (Bataille, 2007: 48). Si bien podría suponerse que el motivo principal del entierro era proteger el cuerpo de nuevas violencias, como la de los animales, lo cierto es que para Bataille esto resulta secundario en relación al temor que generaba el *contagio* de la muerte. El cadáver, y su descomposición, se presentaban como el signo de la violencia que había caído sobre ese ser, la cual continuaba amenazando a quienes estaban vivos:

“[...] el muerto es un peligro para los que se quedan; y si su deber es hundirlo en la tierra, es menos para ponerlo a él al abrigo, que para ponerse ellos mismos al abrigo de su ‘contagio’” (Bataille, 2007: 50).

De esta manera, deshacerse del cadáver era necesario puesto que es signo de una violencia que podría recaer sobre cualquiera, pero también porque permite ponerse al resguardo del deseo de matar que esa misma violencia genera:

“Debemos huir de la muerte y ponernos al abrigo de las fuerzas desencadenadas que la habitan. No debemos dejar que en nosotros se desencadenen otras fuerzas análogas a aquellas de las que el muerto es víctima, y por las que en ese instante está poseído”(Bataille, 2007: 51).

Al mismo tiempo que permite alejar el exceso violento de la comunidad que el trabajo constituyó, la prohibición sacraliza la muerte⁵, estableciéndola como un objeto designado para el deseo (Bataille, 2007), objeto que, como tal, se caracteriza por ser ambivalente. La muerte del otro, evidenciada en el cuerpo en putrefacción, no produce, para Bataille, sólo temor y por eso alejamiento, sino que también genera fascinación y atracción. Asimismo, resulta central agregar que, en este esquema teórico, la prohibición de la muerte (así como también la que refiere a la función sexual) tiene la transgresión como su contrapartida. Transgresión que, lejos de eliminarla, la refuerza, y que es siempre una violación reglada de ese interdicto. De manera que, según Bataille, aunque matar, y también el canibalismo, se encuentran prohibidos, y entonces se desean⁶ desde el comienzo de los tiempos, estas interdicciones se levantan temporalmente en ciertas circunstancias, siempre de manera ritual. Pensemos, por ejemplo, en la guerra o en la comida en comunión luego del sacrificio en el caso de los pueblos primitivos. Y es que, a la vez que reafirman las prohibiciones dado que le permiten a los sujetos tomar conciencia de ellas, los rituales de transgresión también posibilitan procesar el placer violento siempre acechante (Tonkonoff, 2015). Este juego entre interdicción fundamental y su levantamiento temporal es central en la perspectiva antropológica de Bataille dado que habilita a comprender tanto los modos a través de los cuales una sociedad aleja los impulsos violentos para poder existir, así como también los mecanismos para procesar esos impulsos, los cuales son siempre en última instancia ineliminables por completo. El deseo de matar, la prohibición fundante vinculada a la muerte, y la guerra o el duelo como ejemplos de transgresiones rituales que reafirman esa prohibición, no podrían entonces comprenderse el uno sin el otro. De modo que si, según el abordaje filosófico-antropológico de Bataille, ese límite a una violencia primordial es el que habilita la posibilidad de la existencia societal, no podría

⁵ Desde la perspectiva batailleana, las prohibiciones fundamentales recubren seres u objetos sagrados, permitiendo su separación del mundo del trabajo.

⁶ Es preciso remarcar que, según Bataille, el deseo de comerse a otro hombre nunca fue experimentado más que por los pueblos primitivos, por lo que resulta un deseo verdaderamente extraño para las sociedades modernas. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el deseo de matar: “[...] en todo hombre existe un matador posible (Bataille, 2007: 79). Aun así, el canibalismo sagrado es tomado por este autor como el ejemplo elemental para pensar la prohibición creadora de deseo, y a la comida en comunión como la violación religiosa de esa interdicción.

pensarse entonces una sociedad en la que la interdicción de la muerte no se encuentre vigente. Asimismo, en tanto la muerte refiere a una violencia que amenaza constantemente la estructuración social y subjetiva, ésta jamás podría dejar de ser angustiante, y presentarse como familiar o cercana (tampoco en la antigüedad como sostiene Ariès). En este sentido, desde esta perspectiva, es siempre una ruptura que arroja al hombre a la irracionalidad, a un mundo de excesos violentos. De ahí la necesidad de una interdicción que la mantenga apartada del mundo del trabajo, interdicción que, como hemos visto, implica, por definición, una transgresión que la reafirma. Puede verse, entonces, que la muerte como ruptura al curso normal de las cosas, pero también la prohibición que la recubre y la aparta, y la transgresión que refuerza esa prohibición habilitando una descarga psíquica siempre necesaria, forman en el análisis de Bataille un complejo inseparable; ninguno de estos elementos puede pensarse el uno sin el otro. En cambio, vimos que desde el abordaje historicista de Philippe Ariès la muerte como transgresión y ruptura no se encuentra indefectiblemente ligada a su interdicción. Estos elementos aparecen según este autor en momentos históricos diferentes: será en el siglo XVIII cuando la muerte comience a ser percibida como una perturbación al mundo del trabajo, pero recién el siglo XX la transformará en un tabú. Si, aun siendo la muerte considerada como una transgresión al curso normal de las cosas, la sociedad del siglo XIX la exalta, pretende que sea impresionante y acaparadora, la interdicción que la cercará un siglo después generará precisamente lo inverso: un silencio y una discreción inexistentes hasta ese momento. Además de que, desde la perspectiva batailleana, la muerte no podría ser nunca cercana y familiar por pertenecer a una esfera extraña al mundo del trabajo racional, hemos visto que tampoco podría no generar, a la vez, en el mismo momento, repulsión y atracción, temor y fascinación. En tanto objeto sagrado alejado por interdictos, está caracterizada por una ambivalencia y reversibilidad que nada tienen que ver con actitudes históricas, tal como sostendría una perspectiva historicista. De este modo, la muerte que al mismo tiempo fascina, da miedo, atrae y da asco no es sino el resultado de la institución de una prohibición que la sacraliza desde el comienzo de los tiempos. Y, puesto que esto último es la condición para que una sociedad sea posible, la ambivalencia de sensaciones frente a ella es una característica de la humanidad en su conjunto, y no una etapa histórica particular. Se comprenderá, pues, por qué tanto la prohibición de dar muerte como la prohibición de tocar o comerse el cadáver no son para Bataille características exclusivamente de las sociedades primitivas ni tampoco de la

modernidad, sino más bien mandamientos iniciales, fundantes de lo humano que no refieren a otra cosa más que al problema general de la violencia, o, en otros términos, al problema de la constitución misma de las sociedades. Si desde una perspectiva historicista los vínculos con la muerte se modifican a través del tiempo, de modo que ésta podría dejar de ser un tabú cuando se transformen las maneras en que una sociedad entiende el mundo, por el contrario, desde una perspectiva antropológico-filosófica, la muerte no podría no ser objeto de prohibición dado que su interdicción es la que posibilita la existencia de cualquier conjunto social. No obstante, lo antedicho no implica que no puedan realizarse análisis socio-históricos en torno a la muerte desde este último enfoque. Preguntarse por los vínculos concretos de una determinada sociedad con la muerte desde esta perspectiva, no será más que preguntarse por los modos en que ésta se vincula con un sagrado que resulta atractivo y repulsivo al mismo tiempo, y que siempre genera una perturbación al curso normal de las cosas, no pudiendo entonces ser nunca familiar o cercana para los sujetos. O, dicho de otro modo, pensar los vínculos concretos de una determinada sociedad con la muerte desde un enfoque filosófico-antropológico no será sino pensar de qué manera trasgrede su prohibición, qué hace con una interdicción que no es producto de un momento histórico particular, sino fundacional e instituyente.

Podrá notarse cuán directa es la interlocución entre los desarrollos de Philippe Ariès y de Georges Bataille. Como hemos intentado poner de relieve, se trata de dos modelos sustancialmente diferentes de aproximarse al problema de la muerte, los cuales se corresponden con dos perspectivas teórico-metodológicas en extremo opuestas, e irreconciliables entre sí en sus propios términos. Y, en este sentido, consideramos que se trata, como en cualquier otro caso, de optar, es decir, de una decisión teórico-metodológica entre pensar este problema vinculado a la dimensión existencial de los sujetos y las sociedades, o pensarlo como un problema histórico vinculado a modos de entender el mundo. Si aceptamos la primera de estas opciones, entonces ya no podremos admitir que pudo haberse presentado como familiar y cercana en el pasado dado que estaría siempre vinculada a una violencia primordial excesiva que desborda y amenaza los conjuntos sociales. En consecuencia, su carácter prohibido deberá asumirse como punto de partida para pensar cualquier sociedad. Por el contrario, si optamos por pensarlo como un problema histórico entre otros, el análisis de los modos diversos en que las sociedades se vinculan con ella (vínculos que pueden ser de cercanía, de

exaltación, de alejamiento o cualquier otro) ya no supondrá un vínculo fundacional entre interdicción y muerte, ni tampoco un indefectible ligazón con la violencia.

Bibliografía

- . Ariès, P. (1977) *L'Homme devant la mort*. Paris: Seuil.
- (1988) La historia de las mentalidades. En Le Goff & Alt. (comps.). *La nueva historia*. Bilbao: Mensajero.
- (2012) *Morir en Occidente, desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- . Bataille, G. (2007) *El Erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- (2008) *La conjuración sagrada: ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- . Becker, E. (1973) *The Denial of Death*. New York: The Free Press.
- . Freud, S. (1915) *Nuestra actitud ante la muerte*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2006) *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2013) *Obras completas: Volumen 13, Iª ed. (especial)*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- . Gayol, S. & Kessler, G. (2011) La muerte en ciencias sociales: una aproximación. En *Persona y Sociedad*, Vol. XXV, no. 1, pp. 51-74. Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- . Glaser, B. & Strauss, A. (1965) *Awareness of Dying*. Chicago: Aldine.
- . Gorer, G. (1977) *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*. London: Arno Press.
- . Hertz, R. (1960) *Death and the Right Hand*. Rodney Needham y Claudia Needham, trads. London: Cohen and West.
- . Louis-Vicent, T. (2015) *Antropología de la muerte*. España: Fondo de Cultura Económica.
- . Malinowski, B. (1948) *Magia, ciencia y religión*. Madrid: Planeta Agostini.
- . Morin, E. (1994) *El hombre y la muerte*. España: Kairos.
- . Tonkonoff, S. (2015) Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año LX, núm. 225, pp. 263-284. México: Universidad Nacional Autónoma de México Nueva Época.

- . Van Gennep, A. (1960) *The Rites of Passage. A Classic Study of Cultural celebrations.*
Chicago: The University of Chicago Press.
- . Vovelle, M. (1974) *Mourir autrefois.* Paris: Gallimard.