

**ACTUALIZACIÓN**

Ideario de la muerte en Occidente: la bioética en una perspectiva antropológica crítica

Érica Quinaglia Silva¹

1. Universidade de Brasília (UnB), Brasília/DF, Brasil.

Resumen

La muerte es simbólica, histórica y socialmente construida. Más que un proceso biológico, es una elaboración cultural, y discutirla significa, por lo tanto, entender sus representaciones y prácticas. Aunque ella sea actualmente entendida de forma negativa, no siempre fue considerada como tabú. Este artículo busca desvelar de qué modo se estableció la oposición entre la vida y la muerte en provecho de la vida como positividad y las consecuencias de la exclusión de la idea de finitud en favor de un mito de inmortalidad. A partir de una revisión de la literatura sobre las concepciones de la muerte en Occidente, específicamente en Brasil, esta discusión propone repensar la bioética como campo disciplinar que debe abarcar, además de modelos dogmáticos y autoritarios, valores morales plurales. Esta reflexión permite encarar la muerte como constituyente de la vida y, así, confrontar la imposibilidad de la nada, fin inexorable, como posibilidad sin fin, en sus diversas acepciones y sus diferentes sentidos.

Palabras clave: Muerte. Vida. Mundo Occidental. Bioética.

Resumo**Ideário da morte no Ocidente: a bioética em uma perspectiva antropológica crítica**

A morte é simbólica, histórica e socialmente construída. Mais do que um processo biológico, é uma elaboração cultural, e discuti-la significa, portanto, entender suas representações e práticas. Embora seja atualmente entendida de forma negativa, nem sempre foi tida como tabu. Este artigo busca desvelar de que modo foi estabelecida a oposição entre a vida e a morte em proveito da vida como positividade e as consequências do banimento da ideia de finitude em prol de um mito de imortalidade. A partir de uma revisão da literatura sobre as concepções da morte no Ocidente, especificamente no Brasil, esta discussão propõe repensar a bioética como campo disciplinar que deve abarcar, para além de modelos dogmáticos e autoritários, valores morais plurais. Esta reflexão permite encarar a morte como constituinte da vida e, assim, arrostar a impossibilidade do nada, fim inexorável, como possibilidade infinda, em suas diversas acepções e seus diferentes sentidos.

Palavras-chave: Morte. Vida. Ocidente. Bioética.

Abstract**Conceptions of death in the Western world: bioethics from a critical anthropological perspective**

Death is symbolically, historically and socially constructed. More than a biological process, death is a cultural elaboration, and discussing it means, therefore, to understand its representations and practices. Although it is currently understood negatively, it was not always considered a taboo. This article aims to unveil how the opposition between life and death favoring life as a positivity was established and what are the consequences of banishing the idea of finitude in favor of a myth of immortality. Through a literature review of the conceptions of death in the Western world, specifically in Brazil, this discussion proposes to rethink bioethics as a discipline that should include, besides dogmatic and authoritarian models, plural moral values. This reflection allows us to face death as a part of life and, thus, to confront the impossibility of nothingness, an inexorable end, as an endless possibility, in its various and different meanings.

Keywords: Death. Life. Western world. Bioethics.

Declara não haver conflito de interesse.

La construcción del ideario de la muerte en la sociedad occidental

La muerte no se resume al fin de la vida biológica, incluyendo aspectos culturales, simbólicos, históricos y socialmente construidos. Abordarla también demanda comprender la forma en que los vivos la interpretan y lidian con ella. Este artículo tiene como objetivo descubrir la construcción del ideario de la muerte en “Occidente”, entendiendo este término como operador textual, en una terminología derridiana, por no tratarse de una categoría cerrada, lineal y fija, sino que de una noción que abarca representaciones y prácticas heterogéneas, algunas de las cuales se presentan en este texto.

Con esta finalidad, se realizó una revisión de la literatura sobre las concepciones de la muerte en Occidente, específicamente en Brasil, proponiendo reconsiderar a la bioética como un campo disciplinario que abarque, además de modelos dogmáticos y autoritarios, valores morales plurales. El propósito es, en ese contexto, permitir una reapropiación de la muerte y la profundización de asuntos relacionados, como los que tienen que ver con el proceso salud-enfermedad o con los límites de la vida (eutanasia, aborto, etc).

Diniz¹ traza un breve historial de la relación con la muerte y los muertos en la sociedad occidental. De acuerdo con el autor, hasta el siglo XVIII no había una separación radical entre la vida y la muerte y esta era un asunto doméstico, una “muerte buena” significaba estar rodeado de seres queridos, con una ceremonia abierta a la comunidad y sepultura en la iglesia o en un cementerio contiguo².

A partir del siglo XIX, con la llegada del iluminismo y de las revoluciones burguesas y, por lo tanto, con el avance del pensamiento racional, la laicización de las relaciones sociales y la secularización de la vida cotidiana, el óbito dejó de ser compartido en la sociedad, llegando finalmente a la muerte solemne, en familia. Se dio paso a morir en el hospital. De esa forma, los muertos fueron apartados de los vivos, confinados, finalmente, en la periferia de las ciudades. Si hasta ese siglo formaban parte de la vida, empezó a acecharlos el silencio civilizado, la indiferencia aparente y la actitud racional y práctica que busca remover de la vida el peso de la muerte^{1,2}.

Según Rodrigues³, de la Antigüedad a la Edad Media había familiaridad entre vivos y muertos. En el periodo medieval, el lugar de los muertos también era el de los vivos: el cementerio era el centro de la vida social y, junto a la iglesia, constituía plazas públicas o sitios que abarcaban el comercio, actos públicos y todos los modos de información colectiva.

Era un espacio para paseos, juegos y diversiones. La muerte era pública y comunitaria².

Incluso, según la descripción minuciosa de Rodrigues³, las personas frecuentaban el cementerio sin impresionarse en lo absoluto, sin incomodarse con la proximidad de las fosas comunes que estaban abiertas hasta que se llenaban, sin perturbarse con las exhumaciones, mezclándose con las ceremonias fúnebres que se llevaban a cabo en el lugar. Tampoco la visión y el olor del cementerio impedían que se colocara allí frecuentemente el horno comunitario de pan: la proximidad entre los alimentos y los cadáveres mal enterrados, exhumados, expuestos (que causaría mucha náusea en los contemporáneos) no conmovía a los medievales².

El autor complementa: *la convivencia con la muerte* [incluía] *la proximidad con la descomposición, ya sea de modo figurado, en el arte, como en lo concreto, en las exhumaciones o en las sepulturas colectivas que permanecían medio abiertas hasta que se llenaban. En los cementerios se realizaban los eventos públicos, hasta aproximadamente 1750: en ellos las personas iban a pasear, bailar, vender, comprar, lavar ropa; en ellos se instauraba justicia, se resolvían asuntos políticos de la comunidad, se consumaban ejecuciones, se hacían reuniones, representaciones teatrales y se dejaba que el ganado pastara*⁴.

En ese periodo, hasta alrededor del siglo XVI, la muerte desempeñaba un papel importante en el arte, en las decoraciones religiosas y laicas, en los juegos y en las danzas. En esa atmósfera coexistían lo profano y lo sagrado, la vida y la muerte, cuya visión e iconografía eran esencialmente alegres y folclóricas, involucrando una especie de gran fiesta comunitaria e igualitaria: reyes, obispos, príncipes, burgueses, plebeyos, todos eran iguales frente al fin^{2,3}.

A partir del siglo XVI, tales sentimientos empezaron a transformarse. En el siglo XVIII, algunas características de las actividades económicas que se desarrollaban en el cementerio todavía perduraban, pero desaparecieron definitivamente de él las ferias medievales. Algunas representaciones de esqueletos y calaveras, frecuentes sobre todo en los siglos XVII y XVIII, pasaron a desempeñar una función ideológica diversa de aquella visión e iconografía medievales. Los cráneos y tibias mezclados con hoces, relojes y azadas para las sepulturas adquirieron un carácter tétrico, componiendo el imaginario macabro^{2,3}. El *memento mori* pasó a integrar la mayoría de los retratos pintados durante el iluminismo, recordando la inexorabilidad de la muerte.

En ese proceso, la imagen de la muerte comenzaba a transfigurarse en podredumbre y descomposición, perdiendo el carácter de juicio, como se destacará a continuación, o incluso de sueño. La

repugnancia a olores y emanaciones que acompañan las prácticas funerarias surgía también en ese periodo. El cementerio pasaba, entonces, a ser identificado como un lugar de contaminación^{2,3}.

Las tumbas individuales, comunes en la Antigüedad, reaparecieron entre los siglos XII y XVI. Tal individualización marcaba cambios profundos en las concepciones de la muerte y de la vida y expresaba el intento de preservar las vidas de los muertos. Esas sepulturas individuales, así como las inscripciones funerarias y la representación de la figura de los muertos en la estatua fúnebre, aseguraban su permanencia mediante una sobrevivencia simbólica. Máscaras, estatuas y pinturas también ejemplificaban tal proceso de individualización^{2,3}.

Esa preocupación de marcar las sepulturas se desarrolló principalmente a partir del siglo XIV y pasó a dominar el universo funerario a partir de los siglos XVII y XVIII. Tal deseo (y más tarde obligación) de entregarle a cada muerto una sepultura, exigiendo que los entierros fuesen uno al lado del otro y ya no una superposición, comenzaba a delinear la configuración del cementerio en la contemporaneidad: una multitud de tumbas individuales^{2,3}.

De esa forma, paulatinamente, los lugares de inhumación y los monumentos funerarios se privatizaron y los destinatarios de los homenajes fúnebres se conservaron por medio de sus recuerdos. Tales prácticas también se reflejan en la contemporaneidad. Sin embargo, Rodrigues³ destaca que el molde de retratos realistas de los cadáveres era en parte contemporáneo y en parte inmediatamente posterior a la transformación de los cuerpos de los muertos en objetos prohibidos a la vista. Paralelamente a la individualización, se difundía el uso de ataúdes, que encerraban los cadáveres y los quitaban de las miradas².

De acuerdo con Michel Foucault⁵, al final del siglo XVIII, las tumbas se individualizaron no por razones teológico-religiosas de respeto a los muertos, sino por asuntos políticos-sanitarios de respeto a los vivos. La urbanización provocó angustia ante las ciudades, oficinas, fábricas y poblaciones crecientes, además de las epidemias y, por lo tanto, de los cementerios cada vez más numerosos. Para mantener la organización sanitaria de las ciudades, se desarrolló una medicina urbana de análisis, control y organización del espacio. En relación con los muertos, era necesario reducir el peligro nefasto que representaban. De esa forma, no solamente el cementerio migró hacia la periferia de las ciudades, sino que también los ataúdes se individualizaron, lo que permitía registrar y clasificar a los muertos, higienizar el medio y, en consecuencia, proteger a los vivos.

Ese temor a la muerte empezó a manifestarse en los siglos XII y XIII. Como se señaló, la muerte ya no asumía una imagen serena, sino que una concepción judicial, estrechamente asociada a la comprensión de la vida como biografía particular. En la época apareció el libro de la vida, un volumen simbólico que contabilizaba las acciones buenas y malas de las personas. Vivir comenzó a ser una preparación para morir, cuando las almas serían evaluadas y se decidiría su salvación o perdición eternas. Posteriormente, tal concepción también se modificaría y a la imagen de la muerte se asociarían la impureza y el peligro^{2,3}.

La angustia frente al fin de la vida se proliferaba con la misma intensidad que la fabricación de relojes en el transcurso de los siglos XVI y XVII^{2,3}: [Quedaban] *solo dos caminos, dos estrategias de sobrevivencia: controlar el futuro a través de la "vida eterna" o entonces inmovilizar el tiempo por medio de intentos simbólicos de conservación y de preservación de los muertos y de sus cuerpos. Ambas estrategias [fueron] utilizadas, en la batalla occidental-capitalista, para vencer la muerte*⁶.

Se puede suponer que de la angustia individual frente a la muerte surgieron las ideas de acumulación material y de santificación por medio de inversiones, trabajo y lucro, lo que Max Weber denominó "espíritu del capitalismo"³. La conjunción del proceso de individualización, de las transformaciones de la afectividad y de la aparición de la sepultura-signo significaba, entre los siglos XVIII y XIX, la negación de la muerte y la preservación de los muertos^{2,3}.

Con la revolución científica, entre los siglos XVI y XVIII, la ciencia se apropió del cuerpo humano, el cual pasó a considerarse como un objeto de análisis. La idea de que el ser humano podía dominar la naturaleza por medio de la ciencia se extendió a la estrategia de la medicina para controlar la muerte y, por lo tanto, prolongar la vida. La muerte ya no se consideraba un límite de la vida, sino que de la medicina.

A partir del siglo XVIII, en un proceso que terminó en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX, sobrevino la dramática escenificación fúnebre, en la cual la desesperación respecto a la muerte era demostrada por gemidos, gritos, desmayos. Esa exaltación de la afectividad estaba asociada a la promoción de los muertos y de la muerte al estatus de objeto bello. La estética fúnebre romántica que conllevaba tal belleza demostraba la ambigüedad de las representaciones y prácticas funerarias, pues era contemporánea al pavor de la muerte y, por eso, significaba un rechazo a lo finito. Tal belleza era, por lo tanto, el disimulo del miedo^{2,3}.

La asociación del color negro a la muerte ocurrió en el siglo XVI y revelaba el carácter sombrío que

esta adquirió. Además, el uso de un color específico para distinguir a los enlutados correspondía, por un lado, a la necesidad relativamente reciente de separar lo que está ligado a la muerte de lo que está ligado a la vida y, por otro, a la apropiación de los muertos por los seres que les eran cercanos. Cuando la vida y la muerte no se oponían y esta se vivía de forma colectiva, tal discriminación no tenía sentido^{2,3}.

Incluso, era común la presencia de personas que durante los funerales ayudaban a transportar a los difuntos hasta las sepulturas y a llorar sobre ellos a cambio de propinas y/o de las capas, generalmente negras, utilizadas en las ceremonias por los más cercanos a los fallecidos. Algunos rasgos de esa práctica todavía se pueden observar hoy en día en la “venta de agua” en los cementerios por parte de niños, adolescentes y adultos a cambio de propinas. “Vender agua” es una expresión émica de los trabajadores del Cementerio San Francisco de Asís, en Florianópolis (SC), que tradujo el servicio de lavado de tumbas. Tal tarea se combina con la ayuda para transportar materiales utilizados por las personas que visitan a los muertos y a la vigilancia de los vehículos estacionados en las inmediaciones del cementerio^{2,3}.

La administración de la necrópolis contemporánea (limpieza, construcciones de vías de circulación, entrega de información, etc.), como ya ocurría en relación con la ciudad, estaba a cargo de las autoridades públicas. El cementerio pasaba a ser un objeto de planificación urbana, preocupaciones ecológicas y estéticas. Adornar sepulturas con flores, objetos de arte, retratos y textos evocadores se hacía cada vez más usual^{2,3}.

Actualmente, se usan algunas estrategias para detener el tiempo y preservar a los muertos: en las tumbas, las flores naturales son a menudo sustituidas por flores de plástico, que no mueren, y la vida perpetúa en instantes captados por videos y fotografías, algunas de las cuales identifican las sepulturas. Además, la vestimenta y el maquillaje de los muertos buscan eliminar todo rasgo de muerte. Después de ser lavados, embalsamados, vestidos y maquillados, los cadáveres son encerrados en cajones y ocultados en cuevas bajo monumentos, que pueden, incluso, ser disimulados por muros o plantas. El cementerio es un espacio ambiguo que hace desaparecer y al mismo tiempo conservar^{2,3}.

El proceso de laicización que alcanzó los dominios de la vida y de la muerte durante el siglo de las luces reflejaba la separación entre el cuerpo y el alma, la transformación de aquel en objeto, la apropiación de la muerte por parte de la medicina, el desarrollo de la ideología higienista y la consecuente separación entre el cementerio y la iglesia y la ciudad^{2,3}. Las concepciones de la muerte y del hecho

de morir, antes vinculadas con la magia y la religión, pasaron a vincularse con la ciencia.

En los siglos XX y XXI, hay un silencio del dolor, la privatización e incluso la disminución de la duración del luto, la desaparición del cortejo fúnebre, de las condolencias, de las visitas y de los últimos homenajes, la neutralización de los ritos funerarios y la economía de los sentimientos y de las emociones^{2,3}. Ya no se moría en casa, entre familiares, sino que en el hospital, donde la ignorancia obligatoria de la muerte impone a médicos y familiares el disimulo de la gravedad del estado de salud del individuo, quien, enfermo, se transforma en un número. Al mismo tiempo que se pierde la humanidad, se extingue la preparación para morir, tanto para quien muere como para los que quedan³.

La invención del hospital como lugar de resguardo ante la muerte es contemporánea del desarrollo de la ideología higienista: el hospital protege a las familias de la enfermedad, al enfermo de las presiones emocionales y a la sociedad de la muerte. Como se dijo, la muerte deja de ser natural y comienza a ser vista como un acontecimiento accidental, una falla humana o un atraso de la ciencia. Mientras la inmortalidad física no se alcanza, se conquista la inmortalidad simbólica³. Las consecuencias de esa prolongación de la vida a toda costa, que desprecia las dimensiones de la existencia además de la biología, dejan de medirse. Para evitar la muerte, se comenzó a invertir en medicina, previsión social, seguridad, alimentación. La supresión de la muerte remite, por lo tanto, no a las sensibilidades individuales, sino a la coerción social que pasó a tratarla como un tabú^{2,3}.

También Jean Baudrillard⁷ reflexiona en relación con la individualización y la negación de la muerte, la interiorización moderna de la angustia causada por el fin de la vida. Para él, la institución de la muerte, tal como la de la sobrevivencia y de la inmortalidad, fue una conquista tardía del racionalismo político de castas de sacerdotes y de iglesias, que fundaron su poder sobre la gestión de esa esfera imaginaria de la muerte. En cuanto a la desaparición de la sobrevivencia religiosa, se trató de la conquista, más tardía, de un racionalismo político de Estado, que fundó su poder sobre la gestión de la vida como sobrevivencia objetiva, fue el imaginario de la vida el que aumentó el poder del Estado².

La existencia de la iglesia, así como la del Estado, fue posible solamente al eliminarse la exigencia simbólica del grupo. Entró a la escena, entonces, la economía política impuesta por la Iglesia a las comunidades y el ceremonial colectivo: la salvación personal por medio de la fe y, posteriormente, por la acumulación de obras y perfecciones. Incluso en el siglo XV, la fiesta llamada la Danza de la Muerte, que demostraba la igualdad de todos frente al fin, desafiaba el orden

desigualitario del nacimiento, de la riqueza y del poder. Este fue el último momento en que la muerte pudo aparecer como un discurso colectivo^{2,7}.

En el siglo XVI, la figura moderna de la muerte se generalizó. La Contrarreforma, los juegos fúnebres y obsesivos del Barroco y, especialmente, el protestantismo individualizaron las consciencias frente a Dios y aceleraron el proceso de la angustia individual ante el fin de la vida. De esa forma, con la desintegración de las comunidades tradicionales, cristianas y feudales, por la razón burguesa y por el sistema que nació de la economía política, la muerte dejó de ser socialmente compartida. Se pasó a una obsesión por la muerte y las ganas de abolirla, por medio de la acumulación del valor, particularmente del tiempo como valor, en la fantasía de adelantar el fin, transformándose en el motor fundamental de la racionalidad de la política económica^{2,7}.

Incluso según Baudrillard⁷, hubo históricamente en la sociedad occidental un esfuerzo por disociar la vida de la muerte. La abolición de la muerte se ramificaría en todas direcciones: en la creencia de la sobrevivencia y de la eternidad para las religiones, en la producción de la verdad para la ciencia, en la productividad y en la acumulación para la economía.

Ninguna otra sociedad conoce esa oposición entre la vida y la muerte en provecho de la vida como algo positivo. Al analizar dicha orden primitiva, ese autor muestra que, mientras *nosotros* desocializamos la muerte al atribuirle la inmunidad de la ciencia y autonomizarla como fatalidad individual, *ellos* no la naturalizan, considerándola una relación social. En otras palabras, en esas sociedades la definición de muerte es social: se inscribe en un ritual simbólico de intercambio entre los vivos y entre ellos y los muertos. Esa reciprocidad entre la vida y la muerte da lugar en nuestra sociedad a un sistema que, aunque viva de la producción de la muerte, la niega y entra en un proceso de acumulación de la vida como valor. Cesa, así, la reversibilidad simbólica de la muerte. Para Baudrillard⁷, solo el simbólico, que deja a la muerte significar abiertamente, pone fin a la acumulación y posibilita la reversibilidad de la vida en la muerte².

Un ejemplo del trato de la muerte en dicha orden primitiva nos es dado por Lucien Lévy-Bruhl⁸, según quien en la mentalidad considerada primitiva los seres están envueltos en una red que los organiza. La muerte proviene de representaciones diversas, hechiceros, espíritus de un muerto u otras fuerzas, cuyo origen es colectivo. Estas potencias místicas se hacen sentir tanto en el individuo como en el grupo social. El autor muestra, incluso, que los seres están implicados con los objetos en aquella red. De esa forma, si un cocodrilo se devora a un hombre, ese animal es necesariamente el instrumento de un

hechicero o el propio hechicero. De esa representación colectiva participan el hechicero y el cocodrilo identificados, uno formador del otro².

Por su parte, Maurice Leenhardt⁹ evoca una concepción de persona, como posición en la red de relaciones sociales, cercana a la planteada por Lévy-Bruhl⁸. El autor reporta que, para los canacos de Nueva Caledonia, la persona es participativa, social y solo es conocida por la relación que mantiene con los otros. Por otra parte, además del ser humano, son *kamo* (*ka*, “el que” y *mo* “vivo”, “el que vive” o, incluso, “el verdaderamente humano”) animal, vegetal y personaje mítico, se comparten cierta humanidad².

El melanesio tampoco distingue lo vivo de lo muerto. Dios, cadáver o incluso vivo consisten en el *bao*. El *bao* es elocuente en mostrar la tenuidad de ese intermedio que separa y al mismo tiempo resguarda la vida de la muerte. La vida y la muerte no se oponen en esa realidad mítica. Los vivos y el *bao* se mantienen en un intercambio constante y la muerte no es encarada como un aniquilamiento del ser, no se confunde con la nada, no se muere en Melanesia^{2,9}.

La propia lengua desconoce un término que traduzca el verbo “morir”. La muerte aparece como un estado negativo de la vida y una forma diferente de la existencia que es, por lo tanto, en sus aspectos visible e invisible, perenne a los ojos del canaco. De esa forma, la muerte participa del personaje y de dios, del *kamo* y del *bao*^{2,9}.

Entre los araweté, para dar un (último) ejemplo de una sociedad amerindia, la muerte también ejerce un papel fundamental. Subyace a ella la concepción de persona de ese pueblo tupí-guaraní. Eduardo Viveiros de Castro¹⁰ sustenta que la muerte es el lugar en que la persona araweté se realiza – síntesis disyuntiva. Los vivos y los muertos están entrelazados en esa sociedad y la muerte presenta positividad, o sea, es complejo productivo^{2,11}.

El destino de la persona araweté es volverse otro. Esto es la persona en esa sociedad: un devenir, una potencialidad que se completa con la muerte y la transformación en dios-caníbal. Los *Maij*, los verdaderos otros, crearon por exclusión la condición humana, superada por la muerte en sí y por sí. El mito también es manifestación de una realidad. Los araweté cuentan que las almas de sus muertos, al llegar al cielo, son devoradas por los dioses quienes, en seguida, las resucitan, a partir de los huesos; estas se vuelven, entonces, inmortales, como los dioses. La muerte revela, por lo tanto, la concepción tupí-guaraní de persona. El araweté no es un devenir. Es un “entre”. La alteridad es constitutiva del ser^{2,10,11}.

Según Edgar Morin¹², el rechazo y el horror de la muerte se revelan sobre todo en las sociedades en que se afirma la individualidad. Cuando, como en

los ejemplos enumerados, el grupo social actúa íntimamente en el individuo, se disuelve su presencia traumática; cuando, por el contrario, el individuo se afirma sobre la sociedad o en ella, se teme a esta. Es por eso que, según ese autor, citando a Frazer y Hocart, el miedo a la muerte es menos pronunciado en los pueblos arcaicos que en las sociedades evolucionadas².

Específicamente en Brasil, las actitudes frente a la muerte y a los muertos son trazadas por Koury¹³. Según ese autor, el proceso de privatización de la muerte y del hecho de morir se instaló paulatinamente en el país en el siglo XIX y se profundizó en las últimas tres décadas del siglo XX. Hasta los años 1970, todavía era tradición velar y sufrir por los muertos públicamente, pero, a partir de ese entonces, una nueva economía de los afectos, caracterizada por el control de las emociones, habría emergido en la sociedad urbana brasileña².

Koury¹³ muestra que la muerte y su relación con el mundo de los vivos han sido incautadas por códigos más individualistas y ya no por expresiones de una sociabilidad relacional características de la década de 1980, como había sugerido Roberto DaMatta¹⁴, para quien los sistemas modernos se preocuparían de la muerte, mientras que los sistemas relacionales se preocuparían de los muertos. En las sociedades individualistas, las prácticas intentarían destruir a los muertos, sin dejar ni siquiera un recuerdo de ellos, pues pensar sistemáticamente en los fallecidos y hablar constantemente de ellos sería una actitud clasificada como patológica. DaMatta¹⁴ considera que Brasil estaría incluido en el segundo grupo².

Sin embargo, Freire¹⁵ demuestra que actualmente en el país existe una distancia hacia los muertos, se sustituye la convivencia familiar por la medicalización en hospitales y posterior entierro en lugares alejados de la ciudad, se reprocha el luto público y se restringen los sentimientos y las emociones. Brasil estaría transitando hacia el grupo que DaMatta¹⁴ define como individualista².

Dicha autora destaca, incluso, el surgimiento de cementerios particulares concomitantemente a la especulación inmobiliaria creciente ocurrida en los cementerios públicos. Citando a Maria Elizia Borges, Freire¹⁵ afirma que los cementerios brasileños hoy están llenos y son administrados de forma precaria, faltan funcionarios y vigilancia nocturna y, por lo tanto, hay constantes depredaciones, consecuencia de lo mínimo necesario para el mantenimiento de esos lugares. La autora parte de una investigación realizada en el cementerio particular Morada de la Paz, localizado en la ciudad de Natal (RN), para mostrar tal proceso².

Con respecto al surgimiento de los cementerios parques (como es el caso del lugar investigado) que serían, además de moradas de los muertos,

ambientes de sociabilidad entre los vivos y que podrían ser concebidos como el resultado de la formación de una nueva sensibilidad brasileña en el siglo XXI, Freire¹⁵ afirma que el camino de la individualización es la tónica de enfrentamiento de la muerte en el Brasil urbano de hoy. Según la autora, esos cementerios son solamente espacios societarios especializados, destinados a los enlutados y creados por el juego mercadológico, que acaban por reafirmar el aislamiento de los que sufren la pérdida de un ser querido y el silenciamiento del dolor².

También en Florianópolis (SC) la higienización alejó del centro de la ciudad el ya mencionado Cementerio San Francisco de Asís, más conocido como "Cementerio de Itacorubi" por localizarse en el barrio con el mismo nombre, exactamente en la bifurcación que lleva a las playas del norte y del sur de la isla. Construida próximo a la Compañía de Mejoramiento de la Capital (Comcap), el vertedero y una penitenciaría, esa necrópolis condensa el desajuste e incluso la inmundicia y la contaminación que la sociedad circundante le atribuye. El mismo tabú que recae sobre la muerte y los muertos incide sobre ese cementerio y, consecuentemente, sobre sus trabajadores².

Bajo la perspectiva de la geografía, al analizar la localización de la muerte en el modelo del espacio urbano en Fortaleza (CE), Maria Clélia Lustosa Costa¹⁶ subraya la construcción de cementerios en terrenos elevados y su arborización (para promover la circulación del aire), tal como sucede en el Cementerio San Francisco de Asís, como medidas del discurso médico-higienista brasileño².

Los cementerios son espacios simbólicos paradójicos que separan y, concomitantemente, abrigan la vida de la muerte. Son lugares privilegiados para reflexionar de la muerte, como también, y sobre todo, de la vida. Como se antepone, discutir la muerte consiste, en última instancia, en volver a pensar sobre la propia vida.

Por otra parte, las concepciones de la muerte y de la vida no están estancadas ni acabadas. Como se mostró, dependen del contexto simbólico, histórico y social en que se construyen. Tampoco la muerte está necesariamente persuadida de negatividad, como también se abarcó. Actualmente, entre los eternos compañeros de la muerte¹⁷, como los sepultureros del Cementerio San Francisco de Asís, la muerte, aunque temida por algunos, por otros es considerada un bien necesario, no un "mal necesario", como dice la expresión corriente. También se considera como un paso o la personificación de alguien a quien se le entregan los muertos y les brinda protección. Incluso, se considera bonita².

La prohibición de la idea de la muerte en nombre de un mito de inmortalidad tiene como efecto perverso la ignorancia de la propia condición humana. Sin embargo,

¿qué es la muerte sino esa alteridad que a un mismo tiempo nos aniquila y nos construye? Ser humano es admitir la posibilidad de no serlo¹⁸. En ese sentido, se puede (y se debe) cuestionar cómo lidiamos con la muerte. ¿Cuáles son, por ejemplo, las consecuencias de la prolongación de la vida a toda costa, en nombre de la cantidad de un tiempo supuestamente infinito y en detrimento de la calidad de la muerte y de los cuidados que el fin de la vida requiere? ¿Cómo, entonces, volver a darle significado a la existencia?

Este debate se extiende a discusiones propias de la bioética, como el derecho a morir de forma digna, la realización de investigaciones con células madre y el derecho al aborto. Ese campo disciplinario suscita reflexiones sobre los vínculos entre la vida y la muerte mediante la constatación de la existencia de un pluralismo moral, que atenta a saberes y hechos diversos relativos a la muerte (y consecuentemente a la vida), a depender del contexto histórico y sociocultural considerado, tal como fue evocado en este texto. (Re)conocer esa diversidad de concepciones (de vida y de muerte) y de moralidades asociadas a ellas posibilita volver a darles significado.

La bioética en una perspectiva antropológica crítica

Las nociones de muerte (y también de vida) son, por lo tanto, variables. Atender esa variabilidad, según conformaciones sociales y arreglos culturales existentes en Occidente, en general, y en Brasil, en particular, significa admitir la insuficiencia de modelos dogmáticos y autoritarios y la necesidad de discutir asuntos bioéticos a partir de diferentes moralidades que emergen de contextos específicos.

Este análisis permite reflexionar sobre los límites del principialismo, teoría en función de los principios de la autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia, que surgió en Estados Unidos en 1979 como una propuesta de mediación de conflictos morales y se difundió en otros países, como en Brasil. Con respecto a su importancia, su carácter supuestamente universal ignora realidades socioculturales diversas¹⁹.

Al colocar en perspectiva la vida y la muerte en una sociedad simbólica, histórica y socialmente variada como lo es la occidental, y más particularmente la brasileña, pueden ocurrir desplazamientos entre lo que es o no moralmente aceptable. Eso se refleja directamente en las concepciones socialmente construidas de legalidad e ilegalidad y en la consecuente (des)autorización en la formulación de políticas públicas, específicamente en los casos abordados por la bioética. Diferentes moralidades fundamentan acepciones distintas de muerte y de vida y, por consiguiente, conforman acciones estatales

diversas. Ese enfoque permite entender el motivo por el cual, por un lado, la eutanasia y el aborto son permitidos en países como Holanda y Bélgica y, por otro, son criminalizados en Brasil.

Incluso en el área de la salud, esta discusión también provoca la comprensión del proceso salud-enfermedad, además de factores biológicos (que demuestran que enfermedades con causas por agentes etiológicos, como virus y bacterias) al abarcar dimensiones sociales y culturales. Este estudio intentó recorrer algunos de esos intervalos.

En el caso específico de Brasil, la reflexión propuesta posibilita entrever la existencia de valores múltiples en una sociedad diversificada, compuesta por poblaciones amerindias, pertenecientes a quilombos, etc., con desigualdades étnico-raciales, además de aquellas relacionadas, por ejemplo, al género y a la clase. Esas poblaciones también deben participar en las decisiones concernientes a ellas, como las que son sobre la vida y la muerte.

En ese escenario, la antropología se vuelve un contrapunto a la teoría principialista por presentar etnografías de diferentes moralidades que, como se planteó anteriormente, extrapolan los cuatro principios. Por otro lado, para recorrer esos principios sería necesario, antes, encontrar mecanismos de reparación social para que estos se garanticen, lo que no ocurre en contextos de desigualdad como el brasileño¹⁹.

Las demandas y los derechos de minorías en Brasil deben, por lo tanto, formar parte de las discusiones sobre la bioética en un sentido amplio, pues, después de todo, ese campo disciplinario debe fijarse en la diversidad de valores que conforman el país. Dirimir conflictos éticos requiere considerar moralidades no hegemónicas y una bioética social debe ser capaz de investigar las bases histórico-sociales de tales problemas a partir de realidades concretas, no de principios abstractos presuntamente universales²⁰.

Nacer y morir, interrumpir y prolongar la vida, mantenerla artificialmente, trasplantar órganos son asuntos impregnados de definiciones de vida y de muerte no unívocos, como se expuso en este trabajo. Una perspectiva crítica al principialismo que proponga, por ejemplo, abordar derechos humanos, como el derecho a la salud, debe contemplar las especificidades históricas, sociales, económicas y culturales de individuos, comunidades y poblaciones blanco de decisiones ético-políticas. Esa es la perspectiva que este trabajo pretendió invocar.

Específicamente sobre la tenue frontera entre la vida y la muerte, Claude Lévi-Strauss sustenta que, *en verdad, todo se pasa como si la cultura y la sociedad surgiesen entre los seres vivos como dos respuestas complementarias al problema de la*

muerte: la sociedad para impedir que el animal sepa que es mortal, la cultura como reacción del hombre a la conciencia de que lo es²¹.

De acuerdo con Zygmunt Bauman, *debido a que sabemos que debemos morir estamos tan ocupados produciendo vida. Porque estamos conscientes de la mortalidad preservamos el pasado y creamos el futuro. La mortalidad es nuestra sin preguntar, pero la inmortalidad es algo que nosotros mismos debemos construir. La inmortalidad no es la simple ausencia de muerte; es desafío y negación de la muerte. (...) No habría inmortalidad sin mortalidad. Sin mortalidad, no habría historia, no habría cultura, no habría humanidad*²². Finalmente, Edgar Morin¹²

afirma que la sociedad y la cultura existen no solo a pesar de la muerte y contra ella, sino que también por la muerte, con la muerte y en la muerte.

Por lo tanto, reflexionar sobre la construcción del ideário de la muerte en la sociedad occidental permite volver a pensar sobre la vida y encarar la muerte no solo como fenecimiento, sino como la posibilidad más propia e insuperable de la existencia humana. Los puntos aquí presentados promueven una reapropiación de la(s) significación(es) del hecho de morir y vivir. Encarar la muerte como constituyente de vida significa, de ese modo, confrontar la imposibilidad de la nada, fin inexorable, como una posibilidad sin fin, en sus diversas acepciones y sus diferentes sentidos.

Este artículo es una versión modificada de uno de los capítulos de la obra de la autora "O presente de Prometeu: contribuição a uma antropologia da morte (e da vida)", disertación presentada al Programa de Pós-graduação em Antropologia Social del Centro de Filosofia y Ciencias Humanas de la Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, en 2008.


Referências

- Diniz AS. A iconografia do medo: imagem, imaginário e memória da cólera no século XIX. In: Koury MGP, organizador. Imagem e memória: ensaios em antropologia visual. Rio de Janeiro: Garamond; 2001. p. 113-49.
- Quinaglia SE. O presente de Prometeu: contribuição a uma antropologia da morte (e da vida) [dissertação]. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina; 2008.
- Rodrigues JC. Tabu da morte. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2006.
- Rodrigues JC. Op. cit. p. 145.
- Foucault M. Microfísica do poder. 25ª ed. São Paulo: Paz e Terra; 2012.
- Rodrigues JC. Op. cit. p. 123-4.
- Baudrillard J. A troca simbólica e a morte. São Paulo: Loyola; 1996.
- Lévy-Bruhl L. La mentalité primitive. 4ª ed. Paris: Félix Alcan; 1925.
- Leenhardt M. Do kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien. Paris: Gallimard; 1971.
- Viveiros de Castro E. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; 1986.
- Quinaglia SE, Codonho CG. As tecnologias con(tra)ceptivas a partir de noções de pessoa: (des)construindo as significações de morte e vida. Bagoas. 2013;7(9):235-44.
- Morin E. O homem e a morte. Lisboa: Publicações Europa-América; 1970.
- Koury MGP. Apresentação. In: Freire MCB. O som do silêncio: isolamento e sociabilidade no trabalho de luto. Natal: Editora UFRN; 2006. p. 13-26.
- DaMatta R. A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 5ª ed. Rio de Janeiro: Rocco; 1997.
- Freire MCB. O som do silêncio: isolamento e sociabilidade no trabalho de luto. Natal: Editora UFRN; 2006.
- Costa MCL. Os cemitérios e a espacialização da morte. In: Almeida MG, Ratts AJP, organizadores. Geografia: leituras culturais. Goiânia: Alternativa; 2003. p. 237-60.
- Anjos A. O coveiro. In: Anjos A. Eu: poesias. Porto Alegre: Mercado Aberto; 1998.
- Quinaglia SE. Entre o fim e o princípio: a existência: ser não ser, eis a questão! Rev Ciênc Hum UFSC. 2009;43(2):589-97.
- Diniz D, Guilhem D. O que é bioética. São Paulo: Brasiliense; 2008.
- Vidal S. Bioética y desarrollo humano: una visión desde América Latina. Rev Redbioética. 2010;1(1):81-123.
- Lévi-Strauss C. Paroles données. Paris: Plon; 1984.
- Bauman Z. Mortality, immortality and other life strategies. Cambridge: Polity Press; 1992.

Correspondência

Universidade de Brasília. Faculdade de Ceilândia. Centro Metropolitano, conjunto A, lote 1 CEP 72220-275. Brasília/DF, Brasil.

Érica Quinaglia Silva – Doutora – equinaglia@yahoo.com.br

 0000-0001-9526-7522

Recebido: 31.7.2017

Revisado: 25.5.2018

Aprovado: 15.6.2018

