

FILOSOFÍA DEL SER

DIOSES Y MORTALES (LAS RELIGIONES Y LA MUERTE)

Ignacio Castillo SJ.*

ABSTRACT:

This present work intends to be a summary on the problem of death and religions, in the diversity of approaches and responses by those who are facing death, the mortal people: and how they offer options about this mystery. It is taken into consideration also the worship to dead people. Being humanity the only one having consciosness of its death and others', there is no wonder and surprise that death and its interpretation or meaning . had so many appoaches in the history of Christianity.

KEY WORDS:

Religions, death, gods, humankind, christianity, answers, faith, believes, history, humanity, dead people, conscience, meaning

*Dichoso el árbol que es apenas sensitivo,
y más la piedra dura, porque ésta ya no siente,
pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo,
ni mayor pesadumbre que la vida consciente.
Ser, y no saber nada, y ser sin rumbo cierto,*

* Ignacio Castillo, sacerdote jesuita venezolano nacido en Caracas en 1946. Es Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (1968), Baccalaureatum in Theologia por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (1972), Estudió la Maestría en Antropología Social en México (1976), miembro del equipo de redacción de la revista SIC (76-85), Publica un libro (San Pueblo, Alienación y Utopía) y múltiples artículos sobre aspectos culturales de la Venezuela Contemporánea. Ha sido profesor de Antropología en la escuela de Historia de la Universidad Central de Venezuela (UCV), de Epistemología en la escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) y profesor de estudios filosóficos en instituciones eclesíásticas. Profesor por años de la Cátedra de Antropología Filosófica en el ITER-UCAB. Por muchos años estuvo en la gerencia la Casa Cultura de la Fundación Agua Fuerte en Choroni, Edo. Aragua. Ha publicado el artículo "Símbolo, Mito y Rito; el cuerpo y la sangre", en la Revista ITER-Teología 39 (año 2006). Tiene en prensa el artículo "Las Religiones Históricas en el Espacio Geográfico Venezolano", editado en el "Diccionario Geográfico de Venezuela" de la Fundación Polar.

*y el temor de haber sido y un futuro terror...
y el espanto seguro de estar mañana muerto,
y sufrir por la ida y por la sombra y por
lo que no conocemos y a penas sospechamos,
y la carne que tiente con sus frescos racimos,
y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos,
¡y no saber a dónde vamos,
ni de dónde venimos...!*
Rubén Darío (Cantos de vida y esperanza)

Pensar, hablar y escribir sobre el modo de expresar el sentido de la muerte de los seres humanos me atañe triplemente. Como sacerdote católico con frecuencia me toca asistir a los moribundos y sus parientes durante la enfermedad, en el deceso, y para los ritos subsiguientes que antes llamábamos funerales. Como antropólogo constato que cada cultura, cada sociedad, según sus épocas y lugares – y hoy podríamos decir que cada persona más allá de lo cultural y lo social – elabora intentos de respuesta a la perentoriedad y el misterio del morir, y estas elaboraciones implican modos del pensar, sentir, expresar en formas rituales, creer, - o descreer, diríamos hoy – y actuar ritual o más o menos de modo pragmático frente a la muerte. Como mortal sé que ya probablemente han transcurrido más de tres cuartas partes de mi vida, densificada en lo que soy por lo que he vivido y lo que todavía espero en este mundo, y las preguntas personales sobre el sentido último de la existencia me las formulo con serenidad, desde mi razonar y mi creer, pero con más frecuencia y urgencia de lo que solía hacerlo cuando era joven del todo. Mi misma adicción al tabaco me hace tener presente esa metáfora de la vida que se consume por el fuego como el cigarro para terminar en polvo, en humo y cenizas ¿y en nada, como reza el soneto gongorino sobre la belleza su brevedad y la necesidad de gozarla? Las colillas quedan en el cenicero como pequeños cadáveres que irán a parar al basurero. “Mors certa, hora incerta”, decían los antiguos.

La especie humana es tal no sólo por la inteligencia (animal racional, homo sapiens) o por el lenguaje (ser locuaz y capaz de crear símbolos). Somos la única especie con conciencia del morir propio y ajeno, por sobre los esbozos funerarios de los elefantes o la tristeza y hasta la muerte de los perros domésticos con la muerte de sus amos. Tenemos conciencia del morir y frente al morir recibimos y nos hacemos creencias y puntos de vista más o menos

religiosos... las especies animales conocen a fondo la muerte: el instinto de supervivencia, común a cada especie particular, los mantiene vivos hasta la depredación o la ancianidad. Clarividentes como especie, son ciegos como individuos ante el morir. Nosotros, desfondados o abiertos biológicamente, inventamos a través de las culturas modos de hacer la vida. Tenemos pulsiones de vida más que automatismos instintivos, pero estamos tan desinstalados que somos los únicos animales capaces de matar a nuestros semejantes sin una necesidad u obligación vital.

Una aproximación maximalista al concepto de religión, o de religiones, nutrida de las ideas de Durkheim y Geertz, podría proponerse así: sistemas de creencias, de ritos, de formas de organización, de normas éticas y de sentimientos, por cuyo medio los seres humanos nos relacionamos con lo divino y logramos encontrar sentido trascendente a la vida (Marza, M.; *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta, Madrid, 2002, p. 27ss). Una aproximación minimalista más amplia, que quizás logra implicar de mejor modo a las formas religiosas orientales, sobre todo al budismo, y a algunas formas espiritualistas modernas e incluso de personas que se declaran sin religión o agnósticas, podría expresarse de esta manera: lo religioso sería la afirmación de la creencia en la existencia de varios niveles de realidad, uno de los cuales es suprasensible (Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios, La nueva espiritualidad occidental*. Alianza, Madrid, 2005, p.282).

El concepto de muerte biológica se ha ido precisando con los avances médicos. De niño pensábamos que alguien moría cuando se le paraba el corazón o dejaba de respirar. Hoy sabemos que lo definitivo, por ahora, es la muerte de las células cerebrales por falta de oxigenación, y más allá de los problemas jurídicos del acta de defunción, curiosamente atrasamos el morir y aceleramos el velatorio y las exequias. Las muertes por enfermedad casi se han reducido a tres razones: el cáncer, con los avances todavía muy insuficientes para controlarlo; las enfermedades cerebrovasculares, sobre las cuales también se han logrado grandes avances técnicos y medicinales; y el sida, con sus medicamentos retrovirales postergatorios. Hay muertes violentas por accidente, asesinato, catástrofe, guerra o suicidio (el suicidio, según las estadísticas, es la primera causa de muerte violenta en el mundo de hoy). El morir de ancianidad se prolonga en el tiempo personal y en las expectativas de la vida de la población de todos los países, si mal, con notables diferencias. Estas diferencias son patentes en el hecho de que todavía en los países pobres mucha gente, niños principalmente, mueren de hambre y de falta de atención sanitaria. Contradictoriamente se quiere prolongar la vida a toda costa, aún volviendo el morir inhumano e indigno; y se da la pelea por la eutanasia para acortar la vida

como una forma más dignamente humana de morir. Ya decía en 1612 John Webster, en boca de la duquesa de Malfi, que “La muerte tiene diez mil puertas distintas para que cada hombre (persona, digo yo) encuentre (o sea llevado a) su salida”.

A pesar de que Freud afirmaba que la muerte está en el inconsciente de todos los humanos, nadie – ni cada uno de nosotros – parece ser capaz de enfrentarse a la idea de estar muerto. “Poetas, ensayistas, cronistas, charlatanes y sabios escriben a menudo sobre la muerte, aunque rara vez la hayan visto. Los médicos y las enfermeras, que la presencian a menudo, no suelen escribir sobre ella. La mayoría de la gente que ve la muerte una o dos veces en su vida, en unos momentos están demasiado implicados en su significado emocional como para retener recuerdos fiables. Los supervivientes de destrucciones masivas, desarrollan rápidamente defensas psicológicas tan poderosas contra el horror de lo que han visto que los sucesos reales que han presenciado quedan distorsionados por imágenes de pesadilla. Hay pocos relatos fiables del modo en que morimos”. (Nuland, S.; *Cómo morios*. Alinza Editorial, Madrid, 1993, p.25).

El ser humano es ser-para-la-muerte han dicho los filósofos existencialistas del siglo XX. Lo único cierto que tenemos al nacer es que moriremos, han dicho desde siempre las culturas populares sin tener que hilar tanto intelectualmente. Se nos hace difícil verla, sobre todo cuanto más cerca nos toque, como un hecho simplemente natural; el modo de pensar de Epicuro no es el habitual humano: “Cuando existimos, la muerte no existe; y cuando está la muerte, no existimos” (Diógenes Laercio 10,125) o Wittgenstein: “La muerte no es un evento de la vida” (Tractatus 6. 4311); aunque también este aspecto más estoico está en la boca del pueblo: la muerte es el mal definitivo, pero cura todos los males. Nadia ha vivido, ni vivirá propiamente la experiencia de su muerte (más allá de la fantasía de los “retornos a la vida”), sí su enfermedad, su agonía o su accidente; y luego los suyos experimentarán el dolor de la ausencia. Y, sin embargo, la muerte, más allá de las fanfarronadas cínicas naturalistas, nuestro habernos ante ella como realidad ineludible, es una pregunta central en toda persona y de toda cultura.

El mundo humano es un mundo cultural e histórico desde siempre. Por el surgimiento de la tecnología y los conocimientos, por la complejización de las formas de organización política y de reparto del poder, han surgido también las exigencias de creación de formas de subjetividad socialmente compartidas que den sentido y ayuden a internalizar – a vivir como individualmente propio – estas creaciones históricas materiales, organizativas y de modos de pensar, sentir, simbolizar y expresar cómo situarse frente a lo que se vive, al pasado y

las tradiciones recibidas, y a lo que se desea y quiere para el futuro, futuro intramundano y futuro transmundo. La perturbación central de este orden cultural – la fuente permanente de invitación al caos y la anomía – es la experiencia del mal en todas sus formas, y de modo principalmente la experiencia del sufrimiento y la presencia de la muerte. El sufrimiento y la muerte, más allá de que se luche para controlarlos y disminuirlos físicamente, deben ser domesticados simbólicamente para que puedan ser asumidos sin dejarnos en el caos nihilista de la falta de sentidos últimos. Por eso, todas las culturas de la historia han sido culturas cuyo corazón es la religión (alguna forma de creencia), y todas las culturas y creencias se han ocupado vitalmente, con mayores o menores especulaciones teóricas, casi siempre a través de símbolos, mitos y ritos, del problema del morir en sus múltiples perspectivas. Tanto que las cosmogonías, las cosmovisiones (arriba-abajo, cielo-mundo-inframundo), la concepción sobre el ser humano (el problema cuerpo-alma, o los monismos espiritualistas o materialistas), las formas diversas de esperanza en una vida transmunda siempre han estado amalgamadas, en cada situación socio-cultural con el modo de dar sentido a la muerte, formando así el corpus de cada religión concreta.

Al nacer traemos el sello del morir. Colectivamente, desde que ha existido la conciencia refleja, el darnos cuenta de nuestro darnos cuenta, sabemos que vamos a fallecer y esa certidumbre nos preocupa vitalmente. En el niño la conciencia de la realidad de la muerte aparece en torno a los ocho años, ordinariamente, edad en la que hablamos de que ya se está en el “uso de la razón” (Piaget, J.; *La formulación del símbolo en el niño*. Fondo de cultura económica, México, 1961). Los rituales y las creencias sociales transforman los sucesos individuales en casos típicos y así la biografía individual termina constituyendo un episodio de la historia social. Las actitudes existenciales y teóricas frente a la muerte se expresan de modo privilegiado en cada religión. “La teodicea representa la tentativa de hacer un pacto con la muerte. Sea cual fuere el destino de cualquier religión histórica o aun de la religión como tal, podemos estar seguros de que la necesidad de esta tentativa persistirá mientras los hombres mueran y tengan que dar sentido a este hecho” (Berger, P.; *El dosel sagrado*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1969, p.103).

En esta legitimación religiosa del sufrimiento y la muerte es frecuente un carácter masoquista mediante el cual se trata de eludir o superar la angustia y la soledad cósmica recurriendo a la absorción en la divinidad absoluta y la negación de sí: “Si soy nada, nada puede dañarme”; “vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero, que muero porque no muero” (Santa Teresa de Ávila). Así el morir por Dios, por la patria, por el ser amado, pueden volverse martirial,

heroica, o dulce y tristemente liberadores: “Confiaré en él aunque me mate”, dice el Job bíblico. Siempre hay un cierto grado de pre-racionalidad – supraracionalidad – sobre la racionalidad teorizante, que resulta plausible porque para los humanos – personas y colectividades – es más urgente y necesario el sentido que la felicidad actual. Las creaciones de sentido oscilarán entre una mayor o menor racionalidad, desde las visiones colectivistas poco individualizantes, arcaicas, que absorben el morir en el destino común del grupo que perdura – esta visión reaparece en el modo que tuvo el marxismo clásico de tratar de resolver el problema de la muerte: el futuro intrahistórico sería la clave de la existencia – ya que la muerte del grupo no es, generalmente, empíricamente contrastable; hasta las visiones más racionales, y al mismo tiempo más conservadoras como el Budismo de los intelectuales monásticos del Pequeño Vehículo. El futuro último como compensación e inversión de las injusticias de este mundo, los mesianismos milenaristas, las religiones que esperan la salvación desde esta historia, están a medio camino entre ambos extremos.

Creo necesario todavía hacer una precisión sobre nuestras palabras e imágenes en torno al morir y los diversos modos religiosos de establecer sentidos en éste y otros ámbitos. Hoy estamos tan acostumbrados a un lenguaje técnico, científico, sin ambigüedades ni equivocaciones, que hasta la poesía se ha desnudado de su carácter metafórico. En la civilización de la imagen, los iconos son para la diversión o el goce estético pero no nos dan sentidos últimos. Revisar las afirmaciones y las imágenes sobre el morir a lo largo de la historia de las religiones sin romper estos paradigmas no es posible. Lo simbólico no es lo irreal, son las realidades sensibles – personas y objetos – que cargadas de sentidos múltiples simultáneos nos abren a la trascendencia siempre inasible. Lo mítico lo solemos entender como las mentiras, fruto de la ignorancia supersticiosa (superstición: lo que ha sobrevivido como residuo de lo más primitivo); pero los mitos han sido los modos densos y privilegiados con los cuales las colectividades han tratado de dar respuestas a las preguntas fundantes de la existencia: ¿De dónde venimos?, ¿cómo es el mundo en cuanto sentido?, ¿cómo hay que actuar?, ¿por qué el amor, el sufrimiento y la muerte?, ¿cuál es nuestro destino último? En los ritos se celebra la fuerza o el poder del símbolo, haciendo presente el relato mítico fundante que potencia su efectividad. Tratamos entonces con realidades eficaces que, como diría la teología católica tradicional de los sacramentos, producen su efecto “ex opere operato” (por la misma acción ritual realizada). Sin este horizonte, nuestro acercamiento a las tradiciones religiosas en torno a la muerte, el más allá, y sus celebraciones, puede resultarnos simple curiosidad, en el mejor de los casos, si no causa de hilaridad o de burla. Aunque también el humor, como se verá en otra parte, es un modo humano de asumir el dolor y la muerte. Como todo referirse al

misterio de Dios, todo referirse al misterio de la muerte es analógico y por vía negativa: son acercamientos por semejanza metafórica en los cuales es mayor la desemejanza que el parecido: “Ni el sol ni la muerte pueden mirarse cara a cara”, decía La Rochefaucault.

Así, los eufemismos del morir no son simples evasiones: expirar (sin respiración), fallecer, acabar (sin futuro), partir, pasar, tránsito, trance, hora, sueño, paz, caída, irse (con su anverso de placer erótico, que también es “venirse”), sobrevenir la muerte (como sobrevienen los incubos), finar (llegar al fin), perecer, faltar, consumirse, salir de este mundo, perder o dar la vida, extinto (sin fuego o luz), exangüe (sin sangre), exánime (ya sin el alma), perder o dar la vida; la barca, lo celeste, el fuego, el sueño, el viaje, el nacimiento, el maleficio, la casa, el jardín: imágenes que asimilan la muerte a la vida, pero estamos en el mundo de las metáforas. Primigeniamente las ideas de eternidad e infinito no tenían contenido concreto.

Las dos metáforas constantes en torno a la muerte y al destino último personal hunden sus raíces en dos procesos básicos de la vida biológica que eran desconocidos por los antiguos, y que, sin embargo, son casi omnipresentes en el intento de dar sentido a la muerte: la continuidad genética que asegura la estabilidad y la constancia; y la constatación de las mutaciones que abren paso a la posibilidad de vida biológica promisoria; realidades ambas fundadas en la estructura y el desdoblamiento del ADN. Permanecer y o renacer después de morir; estas son las dos metáforas por excelencia. La supervivencia de la sombra, el doble o el alma; los restos mortales como semilla de una vida nueva. “En cierto sentido, ‘el doble’, es decir, la supervivencia individual, tiende a rechazar, y en última instancia a sustituir el renacimiento del muerto en un recién nacido. Pero el sistema de las creencias relativas a la fuerza mágica del renacimiento, de fecundidad y de vida no será sin embargo sustituido. Las dos nociones, primitivamente de igual fuerza, van a transformarse, en el transcurso de su historia, disociándose y reunificándose sin cesar; en las religiones de salvación se reencontrarán: las fuerzas de renacimiento de la muerte se harán fuerzas de resurrección del individuo para que al fin la eternidad le cambie en sí mismo” (Morin, E.; *El hombre y la muerte*. Editorial Cairós, Barcelona, 1974, p.117).

Desde que existimos como especie, desde la prehistoria rastreada en los restos arqueológicos que pueden reconocerse ya como plenamente humanos, hay indicios de culto a los difuntos en los lugares funerarios: cavernas, entierros, depósitos delimitados. El ajuar funerario, las alhajas sobre el esqueleto o cerca de él, las puntas de flecha e instrumentos de caza y de la vida cotidiana, los alimentos, son testimonio de las ideas de supervivencia y viaje a

la vida de ultratumba. Uno de estos entierros, quizá el más famoso, es la sepultura del adolescente de Qafzeh (actual Israel, cerca de Nazareth), que data de hace unos cien mil años. El uso de la arcilla roja sobre el cadáver y su entorno, procedimiento extendido ampliamente entre los pueblos primitivos del planeta, es leído como una simbolización de la sangre (vida) del difunto (Guirand, F. y otros; *Mitología general*. Editorial Labor, Barcelona, 1971). En algunos de estos restos el esqueleto se encuentra en posición fetal, replegado y arqueado sobre sí mismo, lo que nos remite a las creencias de un nuevo nacimiento y una nueva maternidad desde la fecundidad de la tierra madre.

Las vasijas funerarias-útero, tan frecuentes en los restos arqueológicos de las comunidades indígenas del actual territorio venezolano – pueblos no propiamente “primitivos” – dan testimonio del desarrollo de estas formas de creencias ancestrales.

La ambivalencia de sentimientos horror-esperanza frente a la muerte habría estado en el origen del culto a los difuntos. Estos universales primeros ritos y creencias en torno al morir han dado pie a que se piense – así lo propone Edgar Morin – que el culto a los difuntos sobrevivientes, y luego a los ancianos jefes y héroes del grupo, es lo que estuvo en el origen de las religiones como culto a los dioses, prolongaciones hiperhipostasiadas de los muertos (Morin, E. *Op. Cit.*, p. 163ss). Sin embargo, es constatable, también desde los encuentros arqueológicos, que las religiones junto con el objetivo de conjurar la muerte se ocuparon de suscitar y perpetuar la vida: los cultos de la fertilidad y de las divinidades maternas esteatopígicas, así como las formas fálicas sagradas de muchos cultos primitivos, dan testimonio de esta intención vitalista. “Las religiones se preocupan tanto por el antes de la vida como por el después de la muerte, donde se niegan a ver una nada que subrayaría el vacío de la existencia y aseguraría la impunidad de las faltas (Vallet, O.; *Las religiones en el mundo*. Siglo XXI editores, México, 2003, p.68). Es cierto que en muchas religiones la muerte ha sido representada por una deidad o por un personaje sagrado. Desde la idea de un ser sobrenatural malévolo al Uggae mesopotámico, al Yama del hinduismo, al Charum de los etruscos, al ángel Sammael del judaísmo, a Set matador de Osiris en la angitua religión egipcia, o a Thanatos, el joven alado que empuña una espada, entre los griegos antiguos; o la muerte personificada en los textos de San Pablo (1Co 15,26) o a su identificación con él diablo (Ap 6,8). En el arte medieval occidental, su representación quedó fijada como un esqueleto con un dardo en la mano (recuérdese a Cupido) y luego con una clepsidra que recordaba el transcurrir del tiempo (Brandon, S.; *Diccionario de religiones comparadas*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, p.1055ss).

Después apareció la guadaña del segador de vidas y las nupcias de este esqueleto con las pompas de la vanidad terrena.

Las configuraciones religiosas sobre el morir han implicado no sólo a los dioses y a la comprensión del cosmos y de la persona humana. Han ido cristalizando también en las formas de asumir la gravedad del moribundo, las actitudes sentimentales de los parientes, el tratamiento del cadáver, los ritos fúnebres, el entierro y la tumba, el luto, las conmemoraciones para con la persona desaparecida, los temores y esperanzas para el más allá, y las exigencias éticas para una buena vida, una buena muerte y una buena eternidad. En todos estos ámbitos se despliegan las multiformes respuestas de las culturas en el espacio y en el tiempo frente a la muerte. Una reseña omnicomprendiva de todas estas realidades en cada religión y en cada época, sería enciclopédica e iría más allá de la preparación, el espacio y el tiempo que tengo. Somos seres temporales porque no podemos hacerlo todo a la vez y siempre lo hacemos de modo imperfecto. Lo contrario sería la eternidad: posesión plena, total y simultánea de toda la perfección (Boecio).

Un esquema fácil pero insuficiente para el acercarnos al desarrollo histórico de las religiones y, por tanto, de las concepciones en torno a la muerte, sería la clásica diferenciación entre panteísmos, politeísmos y monoteísmos (Windengren, G.; *Fenomenología de la religión*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979, p.83ss). (Zubiri, X.; *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Alianza Editorial, Madrid, 1994).

Bastantes antropólogos compartieron la idea, a comienzos del siglo XX, de que los términos animismo y maná eran los claves para entender el modo de pensar de las sociedades llamadas entonces – desde el peso del evolucionismo unilineal – “primitivas”. La creencia de que todos los seres existentes están animados por fuerzas vitales sobrenaturales, la creencia en el poder – maná – que tienen todas las realidades, estarían en la base de visiones panteísticas en las cuales las sombras de los difuntos serían participación de ese poder o de esas fuerzas vitales que se asimilan a la divinidad del cosmos. Las formas religiosas animistas están vivas: “Todas las grandes religiones del mundo tienen un pedestal animista, adaptan su teología a esa vieja creencia en la presencia de almas en todas las fuerzas de la naturaleza. Entonces, poderes del cielo, de la tierra y de las aguas, reino animal y reino vegetal, se renuevan con una palabra y una escritura que reubican esos elementos sagrados en el seno de una creación divina (religiones que provienen de Abrahán) o de un orden cósmico (religiones del Extremo Oriente)” (Vallet, O.; *Op. Cit.*, p.50). El animismo tradicional más rancio con sus prácticas chamánicas para la enfermedad y la muerte, está presenta sobre todo en América (comunidades indígenas poco a culturadas: 50

millones de personas), África (las tribus que han permanecido en su relativa identidad étnica: 100 millones de personas), y en pueblos de Asia y del sur del Índico y Oceanía en relativo aislamiento (70 millones de personas). Esta cifra de 200 millones de creyentes animistas en el mundo debería ampliarse si se tuviesen datos fiables de la religión japonesa (mezcla de Shintoísmo y Budismo), y de regiones campesinas y suburbanas de China, y de América Latina y África donde en las fusiones, a veces no sin enfrentamientos bélicos, con el Cristianismo y el Islam se han ido conservando prácticas animistas. El respeto sagrado de las otras formas religiosas por las aguas, por las piedras y los montes, las plantas, los animales, el fuego, los astros, los espíritus, es señal de la supervivencia del fondo animista de las religiones. El ecologismo como temor a la muerte de la vida del planeta, defensa contra la imposibilidad de vida para las generaciones futuras, y frente al deterioro y amenaza de la calidad de vida de los que estamos vivos en el planeta, resulta una forma secular de la antigua concepción animista del mundo. Pero el animismo también ha regresado en sus formas y prácticas tradicionales para ciertos sectores “cultos” de las sociedades occidentales: Las plantas curativas, acudir a ritos chamánicos y asumirlos, las formas de adivinación para el futuro, están a la orden del día en ciertos ambientes y también en los medios masivos de comunicación.

El ser humano, desde los comienzos, se consideró como parte inmersa en la naturaleza a la que se temía y respetaba como sagrada. Se nacía, se vivía y se moría en la naturaleza de la que se era parte. Ella era la madre de todos los hermanos y todo se reciclaba por la permanencia de las sombras-ánimas de todo lo vital. Morir era parte de ese ciclo. Los que iban a morir eran separados del grupo para que no contaminaran; y luego, con la muerte, se cuidaba de sus restos. Este modelo se ha mantenido hasta nuestros días en las sociedades de tradición oral que antes señalábamos. Y también se recupera, en parte al aislar al moribundo en la terapia intensiva en las sociedades avanzadas, según los recursos sociales o familiares.

En el neolítico (8.000 – 7.000 a.C.), en la creciente de la media luna fértil del mediterráneo, aparecieron la agricultura y el pastoreo, el excedente económico que posibilitó la formación de centros poblados estables, y aparecieron también nuevas formas de culto, dioses y diosas, y ritos funerarios que ponían de manifiesto una toma de conciencia del ser humano como diferente del cosmos. El tema de la supervivencia de la vida humana individual se hizo más relevante frente al animismo difuso del mundo primitivo. Con el surgimiento de las grandes civilizaciones agrarias – los imperios de regadío o el despotismo oriental – como Mesopotamia o Egipto, o la complejización social de la india, hacia el 3.000 a.C., ya la ciudad es un espacio separado de la

naturaleza con estatuto particular, y aunque es necesario un orden ritual para controlar las cosechas, hace falta un ritual conservador del mundo más individualizado que mantenga el orden y la preeminencia de los poderosos como divinidades, con el pertinente ritual mortuorio. “En la India Védica, por ejemplo, la naturaleza y la divinidad se consideran globales (incluso se puede renacer en un animal o en una planta), pero el hombre mantiene el dharma, el orden del mundo, por el ritha, las prácticas rituales que pueden tomar forma de ofrenda, sacrificio, etc. Igualmente en China el hombre se considera como un microcosmos, parte integrante del universo, el macrocosmos. Está sometido a las mismas leyes de la naturaleza, especialmente a la armonía del yin y del yang. Pero el emperador se considera como un hijo del cielo y verdadero garante del orden del mundo. En el Egipto antiguo, el orden cósmico, el Ma’at, establecido por el dios supremo, está garantizado por el faraón, considerado como hijo de Ra”. (Lenoir, F.; Op. Cit., p287ss). Las pirámides y tumbas egipcias son testimonio actual de la grandiosidad del ritual funerario del poder de entonces. La tumba de Qin Shi Huangdi (221 a 207 a.C.) es quizás, la tumba más compleja que se ha encontrado, con cien kilómetros cuadrados de túneles y espacios subterráneos de los cuales sólo se ha escavado en la actualidad menos de la tercera parte, entre el ajuar funerario del emperador están los guerreros de terracota y los “actores de las cien acobacias”, y se han podido recuperar más de cincuenta mil objetos funerarios. Ya decía Bachoffen que hemos constuido más para los muertos que para los vivos (ciudades tan modernas como París o Washington, tienen, entre sus grandes monumentos memoriales fúnebres).

En Egipto las Hator predictoras del destino de los niños al nacer; Selkis, la diosa escorpión protectora de las entrañas del embalsamamiento; Anubis, acompañante de la barca al reino de los difuntos; Osiris y los cuarenta y dos jueces pesados de las almas (psicostasia); Neheh, divinidad de la eternidad y de la felicidad, son parte del elaborado panteón de la visión religiosa en torno al morir (Girand. F.; Op. Cit., p.50). Religión muerta, los descubrimientos arqueológicos del siglo XIX han creado modas recurrentes de egiptomanía, que dan lugar a pequeños cultos mimesis teatrales de los antiguos ritos. El ocultismo del siglo XIX encontró aquí uno de sus abrevaderos, pero también Hollywood, donde las momias se han vuelto estrellas, y Las Vegas donde la pirámide ya no es tumba sino casino. Hoy las pequeñas pirámides-amuletos pululan y a la perennidad del arte en el Louvre se ingresa por la nueva pirámide de I.M. Pei, el arquitecto chino.

También la tradición hinduista, nacida en el sub-continente asiático, desplegó un amplio panteón, Shiva o Visnu entre los dioses mayores, conservado y transmitido por los Brahmanes para enseñar cómo elevarse en el

ciclo de los renacimientos (samsara) gracias a las buenas acciones (harman) y cómo mantener el orden del universo (dharma), en especial en el terreno social, las castas. El atman, que es el alma no como “yo”, sino más cercana al “ello” freudiano, es de naturaleza cósmica y no muere: termina siendo esencialmente el Brahman creador y el cosmos infinito mismo. El “yo” es el estorbo para la trascendencia. El Hinduismo llega vivo hasta nuestros días teniendo en India 730 millones de adeptos y habiéndose instalado en Nepal, Bangladesh, Indonesia, Sri Lanka, Pakistán y Malasia (en total 42 millones de practicantes), y haciéndose camino en la postmodernidad occidental con su parafernalia exótica.

Desde el siglo V a.C. el ser humano comienza, en Grecia, a situarse frente a la naturaleza como observador. Este nuevo paradigma, que no es de dominio o explotación, implicará la crítica a los mitos arcaicos. Filosofías como la de los presocráticos y luego Platón con la interpretación cuerpo-alma del ser humano; Aristóteles, con la propuesta hilemorfista materia prima-forma substancial; o los estoicos; se sitúan frente a la naturaleza con una idea más antropocéntrica del mundo: en ella hay una finalidad que en sí está acabada pero que puede ser imitada por el ser humano. Estas ideas serán retomadas, más tarde, según épocas, por el Cristianismo para dar razón del ser humano y su muerte.

Los cultos micénicos y griegos, anteriores al período clásico, habían bebido de diversas fuentes, las tradiciones árias, asirias y egipcias; así como el judaísmo tuvo en las religiones mesopotámicas – Abrahán salió de Ur de Caldea hacia la tierra prometida – su punto de partida; y el pueblo de Israel fue depurando su fe en el encuentro con las formas religiosas de sus pueblos vecinos.

Para el Zoroastrismo iraní, la muerte era una prueba terrible – atravesar el puente Chinvat – en la que el alma, en una ordalía de metal fundido, encontraba su propia belleza u horror según hubiese sido su vida. La lucha cósmica entre los principios del bien y del mal – Ohrmazd y Ahriman – tendrá un final feliz, por la renovación purificadora de todos los mortales para la eternidad.

Los pueblos mesopotámicos no creían en la inmortalidad de los humanos, pero afirmaban que los difuntos transformados en seres horribles partían al país sin retorno (Kur-un-gi-a), lugar de tristeza, oscuridad y polvo. No creían en el juicio ni cielo (Brandon, S.; Diccionario de religiones comparadas. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, p.596ss). El poema de Gilgamesh, concreción de las religiones mesopotámicas, encontrará amplias resonancias en el libro del Génesis de la Biblia judeo-cristiana.

Siddharta Gautama, después llamado Buda, “el despierto” o “el iluminado”, nació en las faldas del Himalaya y vivió en el norte de la India

entre el s. VI y V a.C. hasta llegar a los ochenta años. Sus cuatro salidas del palacio donde vivía como príncipe heredero con lujo y comodidad, hacia los treinta años, lo llevaron a conocer el dolor, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte. Los siete años ulteriores de vida ascética no le dieron respuesta a los problemas de la existencia. La iluminación bajo el árbol de Bodhi de Uruvela, a pesar de los esfuerzos de Mara – el malo – le hizo alcanzar la clave de la respuesta: nacimiento, desgaste, enfermedad y muerte son dolor. La presencia de lo que odiamos y la ausencia de lo que amamos es dolor. La causa del dolor está en el deseo de existir, de placer y de prosperidad: hay que romper estas razones que nos atan al ciclo de las reencarnaciones (samsara). Hay que hacer que desaparezca el deseo para que desaparezca el sufrimiento. Si seguimos la recta creencia, la recta aspiración, el habla recta, la recta conducta, el trabajo recto, el recto esfuerzo: vigilante, la recta memoria y la recta meditación, llegaremos al Nirvana y se dará la liberación. Ni dios, ni alma individual, ni cielo. “Pero el Nirvana es vida, indeterminada, pero total; es éxtasis, es decir, amor y plenitud, al mismo tiempo que nada y vacío” (Morin, E.; Op. Cit., p.252): ¿La disolución última del “yo” en la nada del Nirvana, no será la afirmación definitiva del Todo trascendente? La pureza del budismo original se ha conservado y metamorfoseado con su amplia difusión desde los orígenes hasta hoy.

El Pequeño Vehículo (Hinayama), más apegado a las primeras enseñanzas, menos contaminado, y vinculado a los monasterios tradicionalistas, se desplegó hacia Tailandia, Birmania, Sri Lanka y Camboya, y tiene hoy 120 millones de adeptos. El Gran Vehículo (Mahayana), más popular y sincrético, se desplegó hacia China, Corea y Japón y tiene hoy unos 240 millones de fieles. Otras formas del Budismo, como el Tantrismo (Vajrayana), propio del Tíbet, Bután y Mongolia, son poco relevantes numéricamente. Evacuado de su patria india – nadie es profeta en su tierra – sus retoños de loto florecieron en todo el Oriente. Existen pues hoy 350 millones de budistas en Orienta y la diáspora China; y multitud de seguidores más o menos implicados (número inferior al 1% en las sociedades occidentales). “Siete años en el Tíbet” es un indicio filmico de la actual fascinación de Occidente por el budismo. Buda, conforme a la tradición hinduista, fue cremado al morir; pero por sobre la radicalidad del no regreso ni individualidad de quien alcanza la iluminación, muchos budistas esperan y reconocen su reencarnación cada cierto tiempo para seguir iluminando al mundo. Los modos simbióticos populares del Budismo lo han divinizado y asumen formas rituales funerarias de las propias tradiciones étnicas junto con la práctica budista. “La mística desnuda del Nirvana no impedirá al Budismo vulgarizado aparecer como una redención que conduce al dorado

paraíso, en el que crece el loto gigante y las bellas Apsaras danzan al son de músicas divinas” (Morin, E.; Op. Cit., p.216).

El taoísmo y el Confucianismo aparecen en China también en el siglo VI a.C. El primero, más propiamente religioso, fundado por los discípulos de Lao-Tse propone el camino (Tao) para realizar la existencia. El segundo es más una filosofía moral y social propuesta por Confucio, que da una sabiduría ética y una disciplina social: “No conocemos la vida, ¿cómo podremos conocer la muerte?”, decía Confucio: hay que vivir para morir sin tener que arrepentirse. El mundo debía transformarse en el reino de los cielos mediante la educación, la política y el perfeccionamiento de la sociedad, así se serenaría el corazón del ser humano frente a la vida y la muerte. Todo esto es comprensible en el imperio altamente burocratizado de la China de aquel tiempo (¡y en la de Mao!). “La vida viene de los antepasados y va a los descendientes”. Sin embargo, el racional Confucio perdió el autocontrol cuando expiró su discípulo más querido y exclamó: “El cielo me quiere destruir”. Para los seguidores del Tao, la muerte es un proceso natural, desintegración del yin y el yang. “Se sale de la vida y se entra en la muerte”, decía Lao Tzu. Había que prepararse en la vida para no temer a los espíritus de la muerte. Chuan-Tzu, al morir su esposa hizo fiesta cantando y tocando tambores; cuando sus amigos reprobaron su conducta, el sabio, inmutable, respondió: “¿Y cómo sabes que con la muerte no se vuelve a la casa de la naturaleza, y que el hombre al vivir no sea sino un niño perdido que busca el camino de regreso a casa?”. En la China popular de hoy – más allá del marxismo – se cree en la existencia del alma y de una supervivencia después de la muerte, y que mantiene el culto a los difuntos, aunque del amuleto de las cinco bendiciones-murciélagos que procuraban bienestar económico, fortuna, larga vida, felicidad y buena muerte, se haya eliminado el quinto. Como veremos que ha pasado en nuestro occidente, allá también el tema tiende a volverse tabú. A los niños no se les habla de los difuntos, no se hacen los preparativos tradicionales de mortaja y ataúd, los cementerios se ubican lejos de los centros poblados y se han sacado de las casas las tablillas conmemorativas de los difuntos, como entre nosotros pasó de moda tener en la sala los retratos de los familiares difuntos y nos contentamos con las fotos de los vivos: hay que contentarse con vivir bien la vida presente sin causarle problemas a nadie...

En el Japón actual, la religión tradicional, el Sintoísmo, sistema animista y politeísta que fundamentaba el poder imperial encarnación de Amaterasu, la diosa solar, origen y vida del universo, fuente de la fecundidad, se vio enriquecida desde el siglo II después de Cristo por el influjo de las religiones chinas y del Budismo que asumió la domesticación de la muerte. La llegada del Cristianismo, presencia corta entre el siglo XVI y XVII, y luego desde la

segunda mitad del siglo XIX, ha sido de poco influjo. La secularización de las tradiciones por el alto desarrollo tecnológico y por el quiebre de credibilidad que supuso la declaración pública de Hiroíto, al perder la segunda guerra mundial, abjurando de su carácter divino, han dejado, sin embargo abiertos los ritos drásticos del seppuku o harakiri para resolver la existencia, como autoinmolación ética (para limpiar el nombre), como fidelidad familiar, o en los grupos radicales, para defender la patria y las angustias tradiciones: recuérdese a Yukio Mishima, el gran escritor. Los pilotos-bombas suicidas por el emperador-dios de 1945, reaparecerán hoy desde otro ámbito político-religioso con los suicidas fundamentalistas islámicos por la causa de Alá entendida como guerra terrorista armada.

El Budismo Zen que se consolidó dentro del mundo de los samurái había sido traído de China en el siglo XIII por un monje indio de origen iraní. Esta corriente del Budismo radicalizó su carácter racional al negar el carácter de apariencia o ilusión (maya) de la realidad, y buscando en lo real concreto el camino a la iluminación.

La interiorización espiritual del Budismo, el orden moral y racional propio de las filosofías budistas, y el camino del Tao eran vías hacia la distancia e individualización frente a la naturaleza. La crítica que desde la escuela de Mileto y luego en Atenas hicieron los grandes filósofos griegos a los mitos tradicionales sobre los dioses, los humanos y la muerte, también marcaban esta dirección. En la raíz del acervo cultural de occidente están los mitos y las divinidades arquetipales griegas: Zeus y su panteón mayor, Eros y Thanatos, el hijo de la noche (ambos tan amigos de Freud y parece que de todos los humanos), Caronte, la Barca, el Cancerbero, la Laguna Estigia, Hades (el invisible) y el Hades misterioso, Hécate, la luna que hiere desde lejos, las Queres bebedoras de sangre vestidas de rojo, las Erinias castigadoras de perjuros y parricidios, y las tristes almas – como Eurídice – reflejos pálidos, diáfanos e impalpables, vanas sombras sin personalidad. Mundo lúgubre donde sólo los grandes reos suplen suplicio eterno. De la idea posterior del juicio de las almas, aparecieron el tártaro, la cárcel de los que pecaron contra los dioses; y los campos elíseos, jardín siempre grato que al principio se había reservado sólo a la progenie de los dioses. Estaban también los héroes, humanos casi divinos, a quienes se les tributaba culto como a los antepasados y quienes sí conservaban sus cualidades humanas de valor, sabiduría, fuerza, para poder intervenir ante los dioses por los mortales (Guinrand, F.; Op. Cit., p.23ss).

La crítica de los filósofos; los sincretismos de los procedimientos que estableció Alejandro Magno; la expansión de la religión cívica del imperio romano, de matriz griega; la instalación del Cristianismo en Occidente hicieron

que la religión de los antiguos griegos quedara en el inconsciente social – tan vivo para los jungueanos actuales – y en la gestación, nacimiento y referencia estética del occidente: las sombras de aquellos dioses siguen siendo, de otro modo, alegórico, nuestras sombras (Rahner, H.; *Mitos griegos en interpretación cristiana*. Herder, Barcelona, 2003). También el luto de negro, que para ellos duraba treinta días, nos viene de la tradición griega.

La tradición judía, recogida en la revelación bíblica del Antiguo Testamento, va a caminar también por el énfasis de la separación del ser humano de la simple naturaleza (espacio). La conciencia de un Dios innombrable que elige a su pueblo desde los acontecimientos históricos (tiempo) – la llamada de Abrahán a la tierra prometida; el éxodo o liberación de la esclavitud de Egipto, liderada por Moisés; David y Salomón y la construcción del templo; el regreso de la cautividad babilónica con el papel preponderante de los profetas – supuso otro giro antropocéntrico de las concepciones religiosas: el ser humano, creado por Dios a su imagen y semejanza, da nombre a la naturaleza, debe señorearla y hacer que fructifique (algo distinto del saqueo y la sobreexplotación actual). La muerte humana aparece, junto con el sufrimiento, como consecuencia del mal uso de la libertad: el pecado. Sin embargo, el Dios de la alianza es fiel con su pueblo en mantener la promesa de una tierra que mana leche y miel, más allá de la infidelidad de su pueblo. En el pensamiento tradicional hebreo, los muertos siguen viviendo como sombras en el mundo inferior – Sheol – espacio cerrado bajo la capa terrestre, lugar de oscuridad, silencio, impotencia y olvido; conservan su estatuto social pero no se comunican ni entre sí ni con Dios (Küng, H.; *¿Vida eterna?*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983, p.144ss). El Judaísmo ha sido una religión para la vida. Cuando los profetas comienzan a usar metáforas de resurrección (Os,6,2; Ez 37,1-6; Is 26,19) parece que, a pesar de la fuerza expresiva del “valle de huesos que revive” o de los “cadáveres que se alzarán jubilosos del polvo. Porque tu rocío de luz y la tierra de sombras parirá”, estas profecías deben entenderse como imágenes de la restauración del pueblo de Israel. Así también en algunos salmos. Tres libros del Antiguo Testamento merecen una referencia especial: el Libro de Job, que de modelo de paciencia – hasta el capítulo cinco – pasa a ser modelo de insatisfacción frente a las respuestas fáciles al problema del mal y el sufrimiento del justo; el Libro del Eclesiastés (Qohelet, el “predicador”) quien sin negar la pervivencia transmundana de las sombras, se sitúa desde una perspectiva escéptico-existencial frente a la muerte y la vida – “vanidad de vanidades y todo vanidad” – que lo acerca a los realistas críticos: la vida es vanidad, pero por eso es que hay que aprovecharla: el “carpe diem” (aprovecha el tiempo que se va) de los paganos... El Libro de Daniel, proveniente en parte de un autor anónimo del siglo II, durante la resistencia a la

persecución seléucida helenizante de Antíoco IV Epifanes, no el Daniel de la cautividad babilónica (siglo VI a.C.). Este es el primer y único texto en lengua hebrea que habla explícitamente de la resurrección personal de los muertos: Miguel, el arcángel, se ocupará del pueblo de Dios en el tiempo definitivo y salvará a los inscritos en el Libro de la Vida, “muchos de los que duermen en el polvo despertarán: unos para la vida eterna, otros para la ignominia perpetua. Los maestros brillarán como brilla el firmamento, y los que convierten a los demás, como estrellas, perpetuamente” (Dn 12,1-3).

Un último libro, incluido en la versión griega de los Setenta del Antiguo Testamento, pero rechazado en el canon judío (por no estar escrito en hebreo) y en el protestante (entre otras razones porque dio pie para fundar el catolicismo medieval la venta de indulgencias y el cobro de estipendios para misas por difuntos) es el Libro segundo de los Macabeos. El martirio de los hermanos y la madre (2Mac 7) en el mismo contexto de la persecución de Antíoco, es acompañado por el testimonio (eso significa “mártir”) de la resurrección de los justos como consecuencia de la fe en un Dios creador.

Para los judíos todo cadáver es impuro y debe ser sepultado. El duelo, tradicionalmente, implicaba lamentaciones, desgarrarse las ropas, vestirse con tela de saco y el ayuno. El sepelio se hacía en cuevas o tumbas excavadas en la roca y el cadáver se envolvía en vendas de lienzos, tal como lo encontraremos en el Nuevo Testamento. El luto era breve pero estricto.

El Judaísmo en el mundo de hoy está presente, aunque las estadísticas sobre el pueblo y una religión tan perseguidos y diezmados son difíciles. Existen cerca de 15 millones de judíos (5,8 millones en USA, 4,2 millones en Israel, cerca de 2 millones en Rusia y el resto en la diáspora mundial) (Vallet, O.; Op. Cit., p79) pero sus posturas ante la religión y la muerte son muy disímiles. Desde la ortodoxia tradicionalista hasta figuras judías emblemáticas de la modernidad y divergentes en sus puntos de vistas sobre la vida y la muerte como Freud, Marx y Einstein, muertos vivos en nuestra cultura occidental contemporánea. Todavía muchos judíos piadosos esperan al Mesías.

El Islam es “sumisión a Alá”. Mahoma (570-632 d.C.), el “elegido” por Alá como “noble mensajero”, nacido en La Meca y fallecido en Medina, tuvo la revelación de un Dios único que premia y castiga a los humanos en la otra vida y en la presente, y de allí la necesidad de la honradez y la obligación de socorrer a los pobres. Los árabes habían sido inmunes a las tradiciones judías y cristianas de sus vecinos, pero el profeta supo estilizar algunas de estas creencias y las amalgamó con las tradiciones locales de tal forma que su inspiración resultó históricamente eficaz. Un Dios patriarcal masculino, acuático como Elohim, venía de las raíces semíticas de las que formaba parte. Las costumbre del velo

de la mujer estaba ya establecida en las tablas de algunos pueblos orientales, mil setecientos años antes del profeta. El entierro entre los musulmanes es rápido y con grandes muestras de dolor. El cadáver debe quedar orientado hacia La Meca. Lo que se espera después de una vida santa es el jardín, al-janna, del Edén. Es un paraíso material-sensual, de ríos de leche, vino y miel, sin embriaguez pero con el canto de las huríes, esposas purificadas de grandes ojos, que servirán a los varones recostados en divanes con copa de oro y plata y espléndidas vestiduras. Toda esta imaginación es leída por las tradiciones más refinadas como descripciones figuradas de la felicidad eterna inenarrable. Lo ideal para el musulmán es morir y ser enterrado en La Meca; pero si no se puede, que al menos sus mortajas sean llevadas allá. Un gran mausoleo del ámbito islamita es el Taj Mahal, la India, testimonio amoroso del rey por su difunta esposa y tumba de ambos: la hermosa construcción, con sus inscripciones-incrustaciones coránicas sobre la eternidad, y el conjunto de los jardines y canales que rodean al edificio, reproducen la concepción musulmana del paraíso. El castigo para los males es severo aquí y para toda la eternidad.

Los musulmanes son hoy cerca de 1.030 millones en el mundo. Unos 600 millones están en Asia (Indonesia es el país del mundo con más devotos de Alá: 170 millones). África es el segundo continente islamita (200 millones). Europa, donde el Islam hizo entrada por Bizancio, convirtiéndola en Stambul, y fue repelida por Granada hacia el este y el sur, se ve hoy repoblándose de seguidores pobres de Mahoma que han migrado a los suburbios de las grandes ciudades. En Estados Unidos parte de la población negra pone sus ojos en el Islam como fuente de identidad frente al rechazo racial. La diáspora de comerciantes turcos, árabes, sirios, y de los grandes capitales financieros nacidos del petróleo se hace omnipresente. El islamismo está en expansión. Hay un Islam fundamentalista político que pretende establecer estados que se rijan totalitariamente por la ley (Charia) islámica, y esta forma está presente en países de Asia y África. Hay formas distintas de asumir el Islam, recuérdese, por ejemplo, a Turquía. Hay divisiones dentro del Islam por la legitimidad de los sucesores de Mahoma: los chiitas de Irak e Irán; los ismaelitas fieles del Aga Khan, nacidos en el norte de Paquistán y dispersos por el mundo en la prosperidad de los negocios. Habría que distinguir entre los musulmanes que viven su religión como una creencia popular tranquila, respuesta a los problemas existenciales, amantes de la paz y el entendimiento, que viven la guerra santa como lucha consigo mismos y proclamación del mensaje religioso de Alá y su profeta; y los islamistas, integristas adoctrinados en una visión maniquea para hacer la guerra santa con violencia mortal y para implantar en el mundo la ley divina al pie de la letra (Sánchez Nogales, J.; Filosofía y fenomenología de la religión. Secretariado trinitario, Salamanca, 2003, P.925).

El fanático terrorista que muere matando tiene la felicidad eterna asegurada por el servicio a Alá. Pero más allá del terror de los atentados del 11 de septiembre, guerras de religiones han sido, tristemente, una constante de la historia humana, en la cual también el Cristianismo ha tenido y tiene junto con el llamado “Occidente Cristiano”, su buena parte. Así las religiones muestran un rostro terrible: causan muertes humanas sin sentido. Y las armas de hoy son más infernales que las de antes.

Hoy existen en el mundo unos 1.620 millones de cristianos: 950 millones de católicos de los cuales más de la mitad están en el nuevo continente; 490 millones de protestantes y evangélicos, bien repartidos en los cinco continentes; y 180 millones de ortodoxos, de los cuales el 72% residen en Europa. La Europa actual – como forma cultural – nació del encuentro del mundo greco-romano con las creencias judeo-cristianas y con el ulterior aporte de los pueblos que fueron llamados “bárbaros”: el eje de la formación de Europa fue el catolicismo, aunque eso hoy le pese a la conciencia que se expresa en la propuesta de Constitución de la actual Unión Europea. El Cristianismo desplazó su centro a América (Brasil, México y Estados Unidos son los países con más católicos en el mundo). También la Reforma se expandió en este continente, sobre todo con la fundación y difusión de las confesiones evangélicas, a partir del siglo XIX. Frente a los increyentes, ateos y agnósticos, estimados en 1.500 millones en todo el planeta, y cuyos porcentajes sólo son realmente significativos donde – como en China y en los países de la antigua URSS, de tan grande población – no ha habido libertad religiosa y han que adecuarse individual y colectivamente al ateísmo oficial (Vallet, O.; Op. Cit., p.14). Todavía la tumba de Lenin, en la Plaza Roja de Moscú, es lugar de culto y veneración.

Jesús apareció en un momento de doble espera e inquietud apocalíptica: la expectativa de un Mesías político que sacara a Israel del sometimiento romano, y la expectativa inminente de la consumación escatológica de la historia. La Buena Noticia – el Evangelio – del amor gratuito de Dios Padre hacia toda la humanidad: la ley no salva y Dios no es exclusivo de un pueblo, fue el centro de su predicación. Jesús anuncia el Reino de Dios como presente, donde la experiencia del amor de Dios invita al amor del prójimo como único culto verdadero; anuncia el Reino de Dios también como consumación en un futuro próximo inmediato; y proclama el Reino de Dios como juicio definitivo y don escatológico del final de los tiempos: “Cuando venga el Hijo del hombre”. Este triple camino de las escatologías cristianas, en sus modulaciones a lo largo de veinte siglos ha sido magníficamente recogido en la obra de Jean Delumeau “Historia del paraíso” (Taurus, México, 2004): desde los edenes perdidos a las

sociedades intrahistóricas perfectas, los milenarismos y lo que queda hoy de la fe en la vida eterna. La imaginación sobre el cielo se dio en un constante permearse entre lo real concreto y lo sobrenatural; lo cotidiano estaba invadido por el cielo, y el mobiliario e inmobiliario terrenal han ocupado un lugar importante en la imaginación del mundo celestial, hasta incluir a los animales domésticos, el piano de salón, la ciencia, el progreso y el confort moderno en la eternidad (Mc Dannell, C. y Lang, B.; Historia del cielo. Taurus, Madrid, 2001).

Jesús habla del cielo y el infierno en el contexto de su predicación central que es otra. Da vida con su actividad terapéutica taumátúrgica y “expulsa los demonios”. Lloró la muerte de su amigo Lázaro y lo resucita cuando su cadáver ya comenzaba a corromperse. Resucita a otros. Y llevado a la cruz como un malhecho por las implicaciones religiosas, políticas y sociales de su palabra y obra, “fue resucitado de entre los muertos al tercer día”, como lo confesamos en el Credo desde la experiencia – no directa del hecho en sí - de la comunidad de los apóstoles y seguidores del Señor, Mesías y Salvador glorioso. “Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe” es tema central de la correspondencia paulina, y los cuatro evangelistas fijarán más tarde los relatos de esta experiencia de la primera comunidad cristiana. El Apocalipsis de San Juan recoge y cierra las imágenes de la ultimidad según el Nuevo Testamento.

Los modos y énfasis que la muerte y su sentido han tenido a lo largo de la historia del Cristianismo son múltiples. De las primeras comunidades a la expansión y persecución hasta el martirio: los enterramientos junto a los mártires. Las catacumbas como lugares de dormición en espera de la resurrección. Los comentarios de los Santos Padres a la Escritura y a la cultura pagana de su tiempo, la lucha contra los misterios gnósticos como caminos de salvación – por la iniciación en el “conocimiento” –; como habían sido antes los misterios de Eleusis, los Órficos y los arrebatadamente Dionisiacos. La eternidad como “visión beatífica”. Agustín y su lectura neoplatónica espiritualizante del Cristianismo, por sobre la belleza de su modo de expresarse al final de La Ciudad de Dios “allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin. Pues ¿qué otro puede ser nuestro fin, sino llegar al reino que no tiene fin?” (BAC, Madrid, 1978, p.957). Edén, reino, corte, banquete, fiesta, alturas, beatitud, visión y escucha, resplandor y gloria, han sido metáforas cristinas del cielo.

El surgimiento de los cementerios ubicados al lado de las abadías e iglesias y la referencia personalizada a los difuntos se comenzó a desarrollar en el siglo VI. Desde el Alto Medioevo, la muerte cabalgaba en las pestes, las guerras, los partos y las vidas breves. Comenzó el tiempo del Dies irae Dei (Día

de la ira de Dios) y la fiestas macabras. Las pinturas celestiales de Fray Angelico, ya saliendo del Bajo Medioevo al Renacimiento, serían el contrapunto a una muerte y un infierno terroríficos; y la Divina Comedia, todo el periplo, poblado de historias concretas de los que ya vivieron. La teología de Aquino (siglo XIII), recuperación de Aristóteles a través de Avicena, el filósofo árabe, dará una nueva comprensibilidad más creíble al occidente cristiano adveniente: el ser humano es más perfecto que el alma sola, si el cuerpo y el alma están unidos, decía. Su modo de entender el cielo no sólo como racionalidad sino como sensibilidad. Esta nueva manera de pensar quedó codificada en las formulaciones del Concilio de Trento (s. XVI) y fue transmitida por la catequesis católica hasta hoy: las postrimerías son Muerte, Juicio (particular y universal), Infierno y Gloria, y purgatorio y limbo. Una visión formalizada de estos temas, donde algunos de los énfasis han cambiado y hasta han sido eliminados, está en el Catecismo de la Iglesia Católica de 1992, mandado a publicar por Juan Pablo II para “conservar el depósito de la fe”.

Con el Renacimiento se da un nuevo giro del situarse del ser humano frente a la naturaleza y a la muerte. La interioridad de la conciencia; el “yo sé quién soy” de las primeras andanzas del Quijote, o el Cogito Cartesiano; la fuerza del misticismo occidental; la Reforma Luterana basada en la autonomía de la conciencia frente al Dios que justifica, dan muestra de un giro radical antropocéntrico que terminaría llevando con la modernidad a la plena autoafirmación humana y supuestamente a la muerte de las religiones y de Dios. Y, sin embargo, parece que las religiones, en los últimos treinta años, se resisten y reaparecen revitalizadas pero de modos nuevos: metamorfoseadas (Lenoir, F., Op. Cit., p.293ss). Reaparecen las religiones pero la muerte se ha tabuizado.

La conciencia del propio morir visto de frente, el conocimiento de cada quien en su propia biografía, y el amor a las cosas y a los seres poseídos en vida, fenómenos que habían comenzado a confluir desde el siglo XII, llevan a una nueva concepción del ser humano y el morir, a partir del siglo XVI. “La muerte se convirtió en el lugar donde el hombre tomó, mejor que en ningún otro, conciencia de sí mismo” (Aries, P.; Historia de la muerte en Occidente. El Acantilado, Barcelona, 2000, p.56). Sabiendo quién era, llegando al final, el anciano de La Mancha podía expresarse: “Yo me siento, sobrino – dijo él muy cuerdamente - apunto de muerte”; y esta claridad no era sólo suya y de los parientes sino del médico de cabecera que “tomole el pulso, y no le contentó mucho, y dijo que, por sí o por no, atendiese a la salud de su alma porque la del cuerpo corría peligro”. El juicio final fue trasladado de la apocalíptica al lecho del moribundo donde él presidía su propia muerte. Dejaba su testamento, que era dar testimonio, atestiguar, de lo que había vivido y creído; y no, como ahora,

las disposiciones sobre la herencia de los bienes terrenos. Hubo entonces un morir clásico sereno que se fue haciendo después dramáticamente barroco, y que pasó luego por el coqueteo melancólico del Romanticismo, ya no por la propia muerte, sino por la muerte de la persona amada, para llegar al erotismo macabro de Sade, o un siglo después, a los poetas malditos, en honda similar; o ya en el siglo XX a los cadáveres exquisitos del surrealismo. El nexo entre erotismo y muerte es ancestral y ambivalente. Los íncubos y súcubos, representaciones como La Muerte de Durero (el esqueleto conserva sus genitales sanos); o la Santa Teresa de Bernini, en éxtasis mortal erótico amoroso, clavado en el dardo; son muestras de estos nexos. “Cuanto más se avanza en el tiempo y cuanto más se asciende de la escala social y urbana, tanto menos siente el hombre, por sí mismo, que su muerte está próxima” (Ariés, P.; Op. Cit., p.228). La época victoriana supuso el culmen del despliegue del luto, se llegó a ponerle crespones negros a los animales domésticos y a los pañales, junto con la languidez y el desmayo. Entonces el sexo era tabú y el luto exuberante. Las tumbas, que siempre han sido los mejores testigos de la cultura, se convirtieron neogóticas para los protestantes ricos, rompiendo la desnudez depuradora original anglosajona, cargada en sí con la predicación popular de terrores diabólicos e infernales. Como en el mundo latino.

Pero el morir comenzó a ser una vergüenza que había que esconder al moribundo (“póngale los óleos sin que se dé cuenta”, me ha tocado oír no pocas veces) sobre la que médicos y familia deben mentir para no hacer sufrir a la persona enferma, y ésta siente en su cuerpo que se acerca el fin, pero sigue la comedia para que los otros tampoco sufran. Con la crisis de la individualidad personal y de los horizontes de futuro histórico de fines del siglo XX, la muerte vuelve a ser pánica, se evita nombrarla, es de mal gusto, está tabuizada. Se tiende a morir solo, en la terapia, entre tubos, con los ojos cerrados o con la cara frente a la pared como horizonte vacío. Occidente va olvidando el enterramiento, que implicaba la pudrición del cadáver a la que correspondía el luto, y busca en la cremación, más propia de los orientales y antiguos griegos, un modo más rápido de no tener que recordar. El agua sigue siendo el lugar para los muertos en navegación, y para las cenizas como en Benares; si no se esparcen en el aire para que se las lleve el viento. Hay que salir rápido del cadáver y que otros se ocupen de eso. Las funerarias, negocios que aparecieron en Estados Unidos a mediados del siglo XIX; y los cementerios, que pasaron a ser negocios privados; se han encargado de ir estilizando y congelando la experiencia de la muerte para que sea lo menos real posible. Y han sido rentables, ya que tienen asegurada la materia prima y saben adecuarse a las exigencias del mercado. No hay que mostrar un dolor excesivo, ni dar o recibir el pésame. A los niños hay que educarlos en el sexo pero evitarles toda

experiencia o saber “traumatizante” sobre la muerte. La liturgia misma se orienta más a consolar a los vivos más que a recordar o a “encomendar” al difunto. Algo ha pasado en el inconsciente colectivo de la civilización del placer y de la técnica. Sin embargo, a las mayorías populares de nuestros pueblos latinoamericanos les cuesta – cultural y económicamente – entrar por el aro de las nuevas formas, pese a que éstas van ganando adeptos. Se trata del American way of death.

Los nombres castellanos en los que la letra “u” tiene peso, y las realidades que nombran deben evitarse: por sobre las lúgubres criaturas nocturnas y la mugre, los murciélagos, las cucarachas, las culebras, los búhos, las bestias ululantes, los truanes y rufianes de los tugurios suburbanos; los íncubos y súcubos, las brujas, seres que pululan en la umbra y en la penumbra lunar; junto con el pus, la pudrición, la pústulas, los tumores y las úlceras; lo fúnebre, el luto, la urna, el ataúd, el funeral y la funeraria, las tumbas y los túmulos, el muerto, lo funesto, la podredumbre y la pesadumbre, lucifer... y la cruz son palabras y realidades de mal agüero. ¿Habrà la humanidad envejecido mal, que en cambio el suicidio – también la “u” – está más a la orden del día (Andrés, R.; Historia del suicidio en occidente. Península, Barcelona, 2003, p.11ss), aunque su nombre también se oculte (de nuevo la “u”)?

El diablo y los demonios, omnipresentes de mil modos desde la antigüedad como formas simbólicas de evasión de lo real (Di Nola, A.; Historia del diablo, Nuevos Temas, Madrid, 1992) y claves del imaginario occidental como figuras del mal en el destino personal histórico, también en la historia cristiana europea (Munchembled, R.; Historia del diablo. Siglo XII-XX, Fondo de Cultura Económica, México, 2004) se usaron y se abusó de ellos como elementos de la predicación coactiva tratándolos como seres reales objetivos, y así lo hicieron católicos y protestantes. Hoy el diablo ha quedado para el entretenimiento terrorífico, recuérdese películas como “El Exorcista” o “El Bebé de Rosmary”, o para los pequeños cultos diabólicos emergentes. El infierno hoy parece invadir la tierra – “son los otros”, dijo Sartre – pero sus metáforas se fueron depurando, como hemos visto, de entenderse como lugares de sombras anónimas, a ser vistos como situaciones metafísicas de no realización en la historia, pasando por las imágenes terribles del fuego, el llanto y el crujir de dientes. Gurdjieff habla de los infiernos históricos del siglo XX y de la contradicción entre el infierno del egoísmo personal y el de la negación total de sí: el infierno de los santos... (Minois, G.; Historia de los infiernos. Paidós, Barcelona, 2004, p.473). Pero cielo e infierno, como bien lo decía Milton en el Paraíso Perdido (V, 247) son virtualidades de la realidad humana. Dejémoslo ahí... el infierno como tema es aún más tabú que el de la muerte.

Cielo e infierno, en su valor de uso social, han sido entendidos como inversión justiciera del orden presente (los que aquí sufren, allá gozarán, y viceversa), opio de resignación; o como culmen de la predestinación garantizada por el éxito social y económico en esta vida, al modo calvinista (Weber, Ml; La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Península, Barcelona, 1973, p.252ss), o como forma extrema del predominio del varón.

Este malo y apretado esbozo sobre el problema de la muerte y las religiones nos ha puesto de manifiesto, al llegar a la situación cultural de hoy, la variedad de respuestas vitales posibles (ninguna demostrable): la evasión, la desesperación angustiada, la triste desesperanza, el nihilismo, el agnosticismo, la creencia ante el misterio trascendente, o la esperanza en el futuro intramundano (Lain Entralgo, P.; Idea del hombre. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1996, p.183ss). Las religiones reaparecen pero evaden el morir. Algunos neurofisiólogos hablan de la neurofisiología de la trascendencia en el ser humano como fruto de la evolución. Otros científicos esperan que la técnica médica – por sobre la cosmetología de la eterna juventud que estira e infla los pellejos y llena de sangre los cuerpos cavernosos – logre prolongar la vida humana personal indefinidamente. Parten del aserto de que la muerte no es coextensiva con la vida biológica – hay organismos simples que propiamente no mueren – e intentan desde la hibernación para un futuro más eficaz en el cual se pueden curar las enfermedades, hasta, quizás con más éxito técnico, la clonación y la manipulación de células madres para la sustitución de las piezas orgánicas de esta máquina que supuestamente somos, para alcanzar una vida indefinida, amortal, inmortal, piensan ellos (Morin, E., Op. Cit., p.347ss).

En esta situación amelocheda de estar entre creer y no creer; entre construirse una fe narcisista, a la propia medida, con las ofertas de la aldea global, sin abdicar, con cierta mala conciencia o con total tranquilidad, de la propia tradición recibidas; y por otra parte, tender a cerrarse en una interpretación fundamentalista de los símbolos y doctrinas tradicionales de la propia fe; deajo, por ahora, testamento, al modo de antes, de pobre mortal en vida, que cree, espera y quiere amar frente a la muerte. Testimonio mío y de otras personas que están aquí y nos han precedido.

Para el cristiano de hoy, creer en la resurrección implica fiarse del amor de Dios; seguir el camino de Jesús el hombre histórico, Verbo de Dios; e implicarse por la fuerza de su Espíritu en la lucha diaria contra las formas concretas de la muerte en esta historia. Es un riesgo vital más que una coartada existencial. No sabemos cómo terminarán el cosmos y la historia humana, pero sí esperamos, por la fe, que sea una Consumación en las manos de Dios. Todo, también mi vida terrenal, es provisorio; el Don Último tendrá que ver con toda

la humanidad y la creación misma. La gracia de Dios no tiene límites ni aun en los infiernos. Toda la potencialidad de nuestro ser corpóreo será asumida en una eternidad de interrelación gozosa de vida, justicia, amor, ya la salvación plena (Küng, H.; Op. Cit. p.341ss). Así añoraba, sin apuro, por el tanto trabajo, y temiendo no volver a verlo en esta vida por la distancia, Francisco Javier desde la India, encontrarse con su amigo y maestro Ignacio de Loyola quien llegase primero, le rogara a Cristo Nuestro Señor por este encuentro en la Gloria.

No serán en vano; los ojos cerrados y lejos del afán, en la otra rivera de la vida; para las llamas que han sabido nadar el agua fría, para “las venas que humor a tanto fuego han dado”, para las “médulas que han gloriosamente ardido”; no serán en vano, digo, estas bregas y gozos de esta vida, tendrán sentido, serán más que cenizas, y serán más que polvo enamorado (Comentario al soneto “Amor constante más allá de la muerte”. Quevedo, F.; Antología poética. Océano, Barcelona, 2001, p.110). Amar a alguien es sentir que se le dice “tú no morirás”, y cuando la persona amada muere, quien se siente morir es uno mismo, señalaba K. Jaspers. La muerte es la ocasión – el momento – definitiva del amor, para todos. Se muere dulce o truculentamente.

Re-renacentista o pre-post-barroco, ni melancólico ni maldito, me remito entonces al soneto anónimo del siglo XVI que reclama un amor gratuito sin temores, y que aprende el sufrir solidario para dar vida, sin regodearse en él. Sin obsesión ni olvido de la muerte, ni emponzoñándose con ella, ni haciéndola banal. “Fuerte es el amor como la muerte” (Cant 8,6); y “mira que la dolencia de amor, que no se cura, sino con la presencia y la figura” (San Juan de la Cruz, Cántico espiritual.

Mi fin:

*No me mueve, mi Dios para quererte
el cielo que me tienes prometido;
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.
Tú me mueves, Señor; múeveme el verte
clavado en esa cruz y escarnecido;
múeveme el ver tu cuerpo tan herido;
múeveme tus afrentas y tu muerte.*

*Muéveme, al fin, tu amor, y en tal manera
que, aunque no hubiera cielo, yo te amara,
y, aunque no hubiera infierno, te temiera.*

*No me tienes que dar porque te quiera;
pues, aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.*

Anónimo.