

Un vel als ulls

Anàlisi contextual de les desestructuracions simbòliques de la mort
en les societats europees contemporànies



Iris Parra Jounou

NIA: 69.245

Directora: Dra. Raquel Bouso García

Curs acadèmic: 2018-2019

Facultat d'Humanitats

Universitat Pompeu Fabra

ÍNDIX

IMATGES DE LA MORT. BREUS APUNTS INTRODUCTORIS	3
a. Tesi	3
b. Metodologia	4
1. OMNIPRESÈNCIA I UNIVERSALITAT	7
2. LA FUGIDA. LA MORT COM A TABÚ	9
a. Mort i llenguatge	9
b. La societat davant la mort. Individualisme: efectivitat o afectivitat?	10
c. La meva mort versus la mort de l'altre	11
3. ESTRATÈGIES CONTEXTUALS DE NEGACIÓ I. EL CAMÍ DE L'ERRANT: BANALITZACIÓ DE LA MORT I EL MORIR	14
4. ESTRATÈGIES CONTEXTUALS DE NEGACIÓ II. DONA'M UNA RAÓ PER MORIR: PROFESSIONALITZACIÓ I TECNIFICACIÓ HOSPITALÀRIA	19
a. Canvi de <i>topos</i>	19
b. Redefinicions biofisiològiques	21
c. La (in)evitable biopolítica. Tècnica i transplantament	22
5. EXCURS: TRANSHUMANISME, LA NOVA CIÈNCIA (FICCIO)	28
a. Trans...què?	28
b. Mort de la mort. La reactualització del mite	29
c. La tecnologia com a <i>phármakon</i>	31
6. ESTRATÈGIES CONTEXTUALS DE NEGACIÓ III. LLIGANT EL MORT: BUROCRATITZACIÓ DEL CADÀVER	33
7. LA PELL NUA I LES FLORS (DEL FUNERAL): RITUAL I MORT.....	36
a. La mort cultural	36
b. <i>Homo lugens</i> . La interiorització del dol	39
8. ARRELS CONTRA LA FUGIDA. PINZELADES DE LA CURA	41
CONCLUSIONS	43
BIBLIOGRAFIA	45

IMATGES DE LA MORT. BREUS APUNTS INTRODUCTORIS

La mort ha captivat totes les cultures des dels seus orígens i, en tant que misteri, ha anat de la mà amb el caminar de l'ésser humà, els seus somnis, la seva serenitat, les seves angoixes i el seu terror. Les explicacions, interpretacions i pràctiques rituals que s'hi vinculen han sigut i segueixen sent vitals i han passat per les transformacions i els canvis de cosmovisió de les diferents èpoques històriques. En els darrers cent anys, però, l'acceleració vertiginosa dels avenços tecnològics, les massacres de les dues Guerres Mundials i la modificació de les dinàmiques socials han obert un nou panorama en què cal tornar a qüestionar-se els grans temes universals. La pregunta per la mort és inesgotable i ha sigut objecte permanent d'estudi; ja ho digué Max Scheler: «Que *no* continúe existiendo, jamás podré saberlo. Que continúe existiendo, jamás podré saberlo» (2001: 67). Darrerament, hem vist una nova aproximació polièdrica proposada a través de la consolidació dels *Death Studies* on una multiplicitat de disciplines treballen en interrelació per descriure i entendre la mort.¹ Davant de la seva perenne actualitat, la nostra proposta analítica sobre la mort parteix d'un *rumiar*, que intenta anar més enllà de la científicotècnica imperant i així aportar una mirada parcial i concreta a una realitat complexa que queda sempre oberta a noves exploracions.

a. Tesi

L'objectiu d'aquest treball de final de grau és posar sobre la taula una pregunta inicial: es pot parlar d'un canvi de la relació amb la mort en les societats occidentals europees contemporànies —i m'atreviria a matisar, d'arrel catòlica—? En cas afirmatiu, implica una desestructuració del caràcter simbòlic i ritual que articulava l'actuació i la cura davant la pèrdua de l'altre? Suposaria això un problema? L'anàlisi se centra —per qüestions biogràfiques— en la societat on em trobo immersa perquè, tot i la universalitat del fenomen, cada zona i cultura respon amb unes particularitats que no volem negar, però de les quals, a través d'un cert aire de família, en podem extreure conclusions comunes. No és voluntat nostra adoptar un discurs etnocèntric que s'imposi sobre modes alternatius d'experimentar la mort; ans al contrari, l'especificitat de la nostra anàlisi respon a un dubte íntim que, posteriorment podria ser contrastat amb altres enfocaments, punts de vista o cosmovisions. Per tant, l'objectiu és saber si, tal com es percep intuïtivament o per

¹ Apareixen revistes especialitzades com ara *Death studies*, *Journal of death and dying*, *Mortality* o, en l'àmbit estatal, *Adiós*. Així mateix, sorgeixen llocs neuràlgics com el Center for Death and Society de la Universitat de Bath, on es fa una recerca específica d'aquesta temàtica.

experiència personal, es pot parlar d'un problema en relació a la mort en aquestes societats i fins a quin punt es pot explicar aquesta transformació que articulava la cura davant la pèrdua de l'altre per a intentar enfocar la problemàtica filosòficament. D'aquí que l'exploració que iniciem analitza les relacions entre societat, mort, ciència, tecnologia i cultura per tal d'entendre els canvis que s'han produït en el tracte amb la mort i els seus rituals. La pregunta no és doncs, ontològica, sinó antropològica, emprant l'expressió del filòsof Edgar Morin. El problema no és tant, la meua mort, sinó la mort propera, la que deixa els vius cada un amb els seus morts. Els morts i no la mort. Com hem d'encarar-nos a aquesta pèrdua? Hi ha dues maneres d'enfrontar-se a la mort de l'altre: una apriorística —normalitzar la mort en les societats i fer-la quelcom respectable—; l'altre, *a posteriori* —a través del dol—. En ambdós casos, hi ha un vincle entre individu i comunitat que, en molts moments de la història ha estat mediat pels rituals de pas.

Sota la tesi principal apareixen dues hipòtesis secundàries que fan de baix continu al llarg del treball. D'una banda, la mort entesa com a mite que es va reescrivint, amb l'aparició de noves narracions fortes i amb espais de debilitat i desorientació social entremig. De l'altre, el rol de la tecnologia en la visió de la mort que, en forma de *cerberus* (noves tecnologies i entreteniment; biotecnologia, tecnificació hospitalària i immortalitat; i tecnologia militar i de guerra), mostra la seva capacitat potencialment beneficiosa o extremadament destructiva, en funció de com s'utilitzi. Hi ha una interpel·lació directa i personal en els objectius d'aquesta anàlisi. Si podem dir que la mort modela la pròpia màscara, en el meu cas, morts properes durant la infància i, sobretot, la meua experiència en el camp de la infermeria des de fa més de set anys m'han comportat «una *metanoia*, un canvi en la manera d'estar en el món i de sentir la vida» (Esquirol, 2015: 93) que impliquen una inquietud per entendre i confrontar la societat en la que practico la meua activitat professional i on em desenvolupo com a individu de la comunitat.

b. Metodologia

Amb la consciència de saber que sempre que s'intenten explicar temes de dimensions colossals hi ha apartats que només es poden tocar tangencialment però també intentant il·luminar amb noves interrelacions els forats encara inexplorats, el treball ha precisat d'una lectura prèvia força exhaustiva i general per entendre totes les possibles aproximacions que la filosofia ha pres envers la mort. Escriure un estat de la qüestió sobre la mort suposaria fer un repàs a tota la literatura que ha general aquesta qüestió al llarg de la història de la humanitat. Resulta imprescindible, davant una esfera tan àmplia, acotar i

marcar límits d'investigació. Aquest ha sigut el meu intent principal i ha requerit mesos de lectura i de recerca. Des d'una perspectiva filosòfica, però sempre tenint en compte la interdisciplinarietat de les Humanitats, la línia que he seguit es troba entre l'antropologia filosòfica, la bioètica, la psicologia i la sociologia. Per la condició mateixa de la pregunta, no partim d'un sol autor o escola de pensament determinada. De la branca de l'antropologia hem seleccionat i destaquem tres noms que ens han semblat rellevants pel seu impacte en altres autors: Philippe Ariès, Alfonso Di Nola i Louis-Vincent Thomas. Els tres han dedicat grans monografies al tema, i són una bona base per entrar-hi. Ariès fa un breu resum de la història de la mort a Occident, de caire més divulgatiu i general, criticat ja en el seu moment per Jacques Derrida per la visió estreta i socialment condicionada de la seva proposta.² Tot i això, ens sembla un interlocutor vàlid justament perquè tracta la perspectiva que hem adoptat en aquest treball. En ser un tema actual, hi ha un bon número de referències de les darreres tendències i publicacions molt noves que recullen el pensament d'autors previs sobre alguns dels temes analitzats. A la vegada hem pres el pensament de certs autors que ja fa un segle que van ser escrits però que considerem encara molt vàlids per l'aproximació que van fer i la clarividència de les seves paraules. Així és el cas de Scheler, que segueix la idea de Rilke, com a representant de l'antropologia filosòfica, de qui després beurà Heidegger. A més, hem introduït referències provinents de la literatura perquè aquestes dues disciplines entren en diàleg i ens permeten reflectir les nostres premisses.

El primer apartat està dedicat a la mort com a fenomen universal però culturalment condicionat i serveix de marc per a introduir el context actual de les societats europees occidentals contemporànies a partir d'una dissertació sobre el tabú que plana per sobre de la mort, tant en el llenguatge com en la quotidianitat. A partir de la distinció entre la mort pròpia i la mort de l'altre, passem a definir en els següents apartats tres estratègies contextuals de negació de la mort: la banalització, la professionalització i la burocratització. Així, incidim primer en la paradoxa que suposa l'anomenada «mort espectacle», on la omnipresència de les morts virtuals acaba suposant una trivialització del morir. Després, fem tota una anàlisi dels canvis que la praxis mèdica i la patologització de la mort han produït tant en els espais del morir com en la definició de mort i en la bioètica —i com aquestes, unides a les noves tecnologies poden conduir a discursos com

² «[...] para un autor que se denomina a sí mismo “historiador de la muerte”, se trata de una secuencia, a fin de cuentas, muy breve y estrechamente circunscrita al espacio del Occidente cristiano» (Derrida, 1998: 50).

el transhumanisme—. Posteriorment, explorem la legislació funerària i les seves limitacions burocràtiques. Un cop presentades aquestes tres estratègies ens centrem en el component cultural i ritual de la mort i la funció que compleix com a part de la cura per a, finalment, proposar una nova relació amb el fenomen de la mort que tingui en compte tots aquests aspectes i que inclogui la seva naturalització i el vincle amb la comunitat.

1. OMNIPRESÈNCIA I UNIVERSALITAT

«El destí de tot home és morir»

SÒFOCLES

La mort és universal però la manera com es viu i s'interpreta està culturalment condicionada. Des de la prehistòria, on s'han observat pràctiques específiques d'enterrament que indiquen cert grau de ritualització de la mort,³ passant pels primers textos que conservem de Mesopotàmia i Egipte com l'*Epopèia de Gilgameix* o el *Llibre dels morts* i la seva preparació pel més enllà, per la cultura grecollatina i la posterior màxima de *Mors certa, hora incerta*, i els seus desenvolupaments posteriors mediats pel cristianisme així com la Il·lustració i la modernitat, l'ésser humà tendeix a dotar la mort de sentit cultural a través de mites, rituals o elements sacres (Filoramo, 2012: 354), però la forma en què ho fa és plural: «de una cultura a otra, en el pasar las fronteras, la muerte cambia de rostro, de sentido, de lengua, e incluso de cuerpo» (Derrida, 1998: 77). La mort s'ha entès sovint com un gran misteri i a la vegada com quelcom que ha de ser justificat a través de discursos i narracions. En els principals mites d'arreu, la mort té un doble origen: un en el qual l'home n'és causant—sigui destí natural, mal judici o elecció dels humans, desig o conseqüència d'una culpa— i un altre en què és producte de divinitats o d'éssers sobrenaturals —la mort humana com a conseqüència d'un conflicte entre divinitats, com a resultat d'un engany d'un déu o ésser mític cap a l'home o mort d'un déu que la fa aparèixer en els humans—. ⁴ Totes aquestes formulacions són infinites i ajuden a comprendre la pluralitat de cosmovisions sobre una de les preguntes existencials més prolífiques de la humanitat de manera que «cada cultura se caracteriza por su manera de aprehender, de tratar, podría decirse de “vivir” el tránsito» (Derrida, 1998: 49). Si això és cert, un estudi contextual específic del tractament de la mort en una societat concreta ens permet tenir una visió rica i complexa d'aquesta. A la vegada, els seus canvis ens poden indicar quin pensament hi ha darrera. En una sinèrgia entre elements, hi ha una influència constant entre vasos comunicants i al final és difícil discernir si els canvis de cosmovisió de la mort són causa o conseqüència d'altres factors. En aquesta dansa

³ S'han trobat enterraments del Paleolític superior com el de Sungir, a Rússia, que daten de fa aproximadament 32 mil anys i que mostren «complejos rituales de acompañamiento» (Lewis-Williams, 2015: 83) amb ofrenes funeràries, materials preciosos, vestits especials i posicions corporals premeditades.

⁴ Vegeu Thomas P. van BAAREN «Death» a Mircea ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. Nova York: MacMillan Publishing Company, (vol. 4 conc-ecol), pp. 251-253.

multitudinària una cosa roman granítica, inamovible: la omnipresència de la mort; juntament amb ella, les elaboracions que l'ésser humà n'ha fet, fins al punt de poder afirmar que «la muerte es indeterminable: es lo único seguro, y lo único acerca de lo cual nada es seguro» (Kierkegaard, 2010: 459).

El segle XX és el gran segle de la mort per a Europa i no només per la influència de la filosofia de Heidegger que plana com una ombra en el pensament posterior. La nostra societat passa d'una *mort domesticada* a la baixa Edat Mitjana cap a la *mort vedada* d'avui en dia (Ariès, 2000: 24). La imatge tradicional de la mort ha quedat íntimament trastocada i modificada —sobretot a partir del període que va de 1930 a 1950— en gairebé totes les societats occidentals (Duch i Mèlich, 2003: 398) i és que les dues Guerres Mundials (amb els subseqüents canvis de forma de guerrear, els atacs indiscriminats a població civil i l'ús de tecnologia militar amb un elevat poder de dany), la Guerra Civil espanyola, la bomba atòmica, l'alçament dels feixismes, l'holocaust i la industrialització de la mort d'Auschwitz i la resta de camps d'extermini, *lagers* i gulags, van generar un trauma irrevocable i una deshumanització de la vida.⁵ El silenci es torna norma davant l'horror —de fer-se conscient de les dimensions destructives de l'espècie— i acaba estenent el seu vel sobre la mort. Així arribem a un segle XXI on «el morir ha esdevingut literalment *innominable*» (*Ibidem*), i és la primera vegada que una societat es fonamenta en la negació de la mort com a quelcom natural i/o transcendental.

⁵ Canetti, el 1986, dirà: «Cuánto ha cambiado en nuestra época el entorno de la muerte. Su carácter masivo ya no constituye la excepción, todo desemboca en él. En ese apresuramiento que conduce a él, la muerte del individuo pierde importancia. Tantas personas más... ¿han de morir aún individualmente? Cuando ya no se les permita hacerlo, se habrá alcanzado un punto sin retorno» (2019: 253). Aquestes contundents paraules fan prendre consciència de la facilitat amb què un es pot acostumar a la mort en números relatius, estadístiques. Certament, la vida humana individual ha estat, en ocasions, sotmesa o reduïda a la voluntat o el destí del col·lectiu; no és el primer cop que l'ésser humà es troba amb milions de morts (pensem en les epidèmies de pesta del s. XIV) però sí la primera vegada que és causa directa de decisions humanes.

2. LA FUGIDA. LA MORT COM A TABÚ

«I la mort va sentir pànic per primer cop»

David CAÑO

Les societats europees contemporànies tenen una singularitat: entenen la mort com a tabú. És un lloc comú en la bibliografia especialitzada parlar de l'evolució al llarg dels dos últims segles de l'eliminació del tabú del sexe però no del de la mort. Quan parlem de tabú, a què ens referim?⁶ Provenent d'un terme polinesi, i adoptat per l'antropologia i la sociologia, es traduiria com allò prohibit. Aquesta interdicció pot adoptar múltiples facetes, és camaleònica.

a. Mort i llenguatge

Derrida dirà: «¿Me está permitido hablar de mi muerte?» (1998: 45) i es que la mort ha estat expulsada del llenguatge⁷ i enlloc seu apareix el principi impersonal d'advocació, *es mor*.⁸ Un seguit d'eufemismes, sinònims i metàfores⁹ estableixen el tabú tant de la mort com del mort i del cadàver de tal manera que aquests perden el seu significat original (Di Nola, 2006: 69) i són substituïts per altres vocables que també acaben prenent les connotacions negatives associades, de tal manera que hi ha una continua necessitat de reemplaçar unes paraules per unes altres com si això neutralitzés el seu sentit. Aquesta pràctica genera un distanciament emocional envers la realitat i implica que «el morir es troba al defora del llenguatge» (Duch i Mèlich, 2003: 398). De què parlem quan diem *mort*? Potser és cert que ens trobem davant «la indeterminació de la palabra “muerte”

⁶ Una recerca per diferents diccionaris ens permet veure diferències. En alguns queda definit en l'àmbit exclusiu del sagrat, mentre que en altres, la paraula ha passat a formar part del lèxic comú com a sinònim de prohibició social. Així, «Interdicció sagrada sobre l'ús de certes coses o paraules o l'acompliment de certes accions» (IEC, 1995: 1724) o «Condición de las personas, instituciones y cosas a las que no es lícito censurar o mencionar» (RAE, 2001: 2120).

⁷ Vegeu Giorgio AGAMBEN. *El lenguaje y la muerte*. Madrid: Pre-textos, 2003, on l'autor estudia la relació entre mort i llenguatge en diàleg amb Martin Heidegger, G. W. F. Hegel i la tradició filosòfica occidental.

⁸ En Heidegger pren la forma de «uno morirá», sent aquest *un*, en realitat, un *ningú*, perquè el morir no pertany a ningú en concret, (2014: 276), §51 de *Sein und Zeit*.

⁹ Mirant el nostre idioma matern, el català, trobem un gran nombre de sinònims. La mort com a substantiu també rep el nom de defunció, òbit, expiació, decés, trànsit, traspàs, extinció, expiració, son etern o hora suprema. L'adjectiu pot substituir-se per difunt, finat, occit, interfecte, víctima, exànime, traspasat o cadàver (que al seu torn és anomenat també cos o despulles). El morir es transforma en traspasar, finar, expirar, transir, deperir, perir, agonitzar, extingir-se, anar-se'n, cessar, dinyar-la, perdre la vida o quedar-s'hi. Pel que fa a les frases fetes, també en trobem un bon munt; entre elles, anar-se'n a l'altre barri (o al calaix o a l'altre món), tancar els ulls (o aclucar-los), passar a millor vida, deixar la pell (o deixar-hi els ossos), estirar la pota (o abatre els peus), exhalar el darrer sospir (o fer el darrer badall), estar a les acaballes, anar al clot, tenir un peu a la tomba, posar fi als dies, pujar al cel, pagar tribut a la mort (o el deute a la natura) que ens mostren, en part, el rerefons cultural i religiós de la nostra societat (Franquesa, 1991: 850).

de la que, en el fondo, puede ser que no se conozcan ni el sentido ni el referente» (Derrida, 1998: 46). No obstant això, aquesta ocultació de la mort no és exclusiva de la paraula, «la muerte en otro lugar, fuera del lenguaje, fuera de la naturaleza, fuera del hogar» (Thomas, 2001: 87).

b. La societat davant la mort. Individualisme: efectivitat o afectivitat?

La mort havia sigut a Occident —i segueix sent a altres zones del món— un esdeveniment comunitari que «implicaba una concepción colectiva del destino» (Ariès, 2000: 43). Hi havia familiaritat amb la mort, estava present tant en espais públics com privats. Actualment, la situació ha canviat i neix la contradicció; si la mort d'algú és «un esdeveniment intracultural que ateny tot el grup social» (Duch i Mèlich, 2003: 382) com pot ser que s'hagi tornat anònima i exclosa del nucli social? S'ha produït una dessocialització de la mort que, com veurem, està relacionada amb la veneració de l'individualisme.

En la societat contemporània s'ha produït un canvi de la *Weltanschauung*, ens trobem davant una cultura del narcisisme, de l'egoisme i on impera el pragmatisme. Estem en una mena de jardí d'infància d'una societat que ens ven que s'ha d'assolir la felicitat, i ens hi emmirallem, però s'oblida que la vida també és saber confrontar la desesperació, sobreposar-se a circumstàncies imprevistes, a l'angoixa. Lluís Duch en fa una molt bona anàlisi: «en la cultura occidental, l'individualisme extrem ha ocasionat — i ocasiona— un *déficit emocional* d'enormes dimensions» (1994: 239). És un món marcat per l'efectivitat i no l'afectivitat, «un monde qui valorise le “faire”, la technique, tout ce qui est de l'ordre de l'efficacité, de la rentabilité, et cela au détriment de l'affectivité» (Hennezel i Leloup, 1997: 54). Hi ha hagut un desfasament entre progrés tècnic i moral i, a més, veiem una desestructuració dels sistemes socials tradicionals (família, escola, església, política) de tal manera que «l'individu es troba completament desproveït de les “assegurances” que antany li proporcionaven aquests sistemes davant dels passos decisius» (Duch i Mèlich, 2003: 395). Queda implícita la relació entre totes les transformacions socials i l'avenç de la tècnica, que comporta, a la vegada, una relació entre tecnologia i mort, com estem intentant desemmascarar en aquesta anàlisi. La repressió davant l'experiència de mort, segons Scheler, es deu a un canvi en el pensament de l'home modern europeu, que basa les seves expectatives en el treball i els guanys: «todos los valores vitales tienden a subordinarse, lo mismo en moral que en derecho, a la utilidad y a la máquina [...] estos nuevos impulsos motores de un indefinido ganar y

trabajar son los que principalmente fundamentan una *nueva actitud interna ante la muerte*» (2001: 38).¹⁰ Aquesta actitud porta a una pèrdua de certesa intuïtiva de la mort en l'horitzó, ja no es viu amb vistes a la mort. La seva repressió i ocultament porten a contemplar-la sempre com a «brutalidad y violencia sin sentido [...] sobreviene tan solo como *catástrofe*; la muerte no se muere honrada y conscientemente» (*Id.*: 40). S'ha perdut la *naturalitat* de la mort. Per tant, si tenim sempre en compte el context en què es desenvolupen les idees, les transformacions socials comporten també transformacions de la visió de la mort. Però de quina mort parlem?

c. La meua mort versus la mort de l'altre

Karl Jaspers parla de la mort com una situació límit, totalment personal, «una situación general del mundo y, a la vez, es una situación específicamente individual» (1967: 340); Derrida la defineix com a *hàpax*, per la seva absoluta singularitat (1998: 45). Hi ha una diferència substancial entre la mort abstracta o impersonal i la mort concreta o personal, el que en Rainer Marie Rilke pren la forma de «mort petita» i «mort gran» als *Quaderns de Malte*.¹¹ En ells l'autor reflexiona sobre la mort pròpia¹² en contraposició a la mort impersonal.¹³ Kierkegaard plantejava al s. XIX quelcom similar sota els conceptes de serietat i broma; el filòsof parla de la serietat com a pensar-se un mateix mort, des de l'interior, «pensarse uno mismo muerto es seriedad» (2010: 444). Per contra, la broma recau en pensar una mort en termes abstractes, d'espècie i no d'individu: «es sólo una broma si aquél piensa meramente la muerte y no se piensa él mismo en la muerte, si la piensa como la condición de la especie pero no como la suya» (*Id.*: 443). Segons aquesta visió, hi ha una actitud adequada cap a la vida —i la mort—¹⁴ i, en conseqüència una de

¹⁰ Aquesta visió és recollida també per Arregui: «el hombre moderno en la medida en que tiende a considerarlo todo exclusivamente bajo el ángulo de la actividad laboral y del cálculo económico, pierde necesariamente de vista la muerte, pues tal mentalidad laboralista y economicista provoca el espejismo de una vida ilimitada» (1992: 32).

¹¹ Escrit entre 1904 i 1910, diu: «Abans se sabia (o potser ho imaginàvem) que portàvem la mort a dins, com la fruita el pinyol. Els nens en tenien una de petita a dintre seu, i els grans una de grossa» (Rilke, 2010: 13).

¹² «[...] el desig de tenir una mort pròpia es torna cada vegada més rar. Una mica més i serà tan rar com una vida pròpia» (*Id.*: 12).

¹³ «Ara s'hi mor en 559 llits. En sèrie, per descomptat. És evident que, atesa una producció tan gran, cada mort individual no queda tan ben representada, però no es tracta d'això. Allò que importa es la quantitat» (*Id.*: 11).

¹⁴ Aquesta perspectiva recorda a la filosofia grega hel·lenística on hi ha una tradició del pensament i la pràctica del morir. A la Carta a Meneceu, Epicur proposa certs principis i màximes per dur una vida feliç i nega la mort a través del que sembla un pur artifici retòric, que la mort i l'home no es troben mai perquè quan un hi és l'altre no: «El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente no existimos» (*Ep. Men.* 125). Per ell, no existiria la mort pròpia com a fenomen experienciable perquè «la muerte consiste en estar privado de sensación» (*Id.* 124).

deplorable. Elias Canetti també vehicula aquesta diferència en la relació entre massa i individu a les seves reflexions de 1951, després de la Segona Guerra Mundial. Així diu: «hay una diferencia fundamental entre los muertos en general y los *propios* muertos, a los que uno ha conocido bien. Expresa exactamente la diferencia entre masa e individuo» (2019: 74).

Per tant, hi ha una diferencia considerable entre pensar la mort en termes generals i pensar-la concretitzada en un individu. Però la resposta canviarà en funció de qui sigui aquest ésser individuat: es tracta de la relació entre la meva mort i la mort de l'altre, un ampli tema de debat en la filosofia del s. XX. Per Heidegger, la mort autèntica és la *meva* mort, ja que és la única que permet experimentar què és el morir, «La muerte es, en la medida en que “es”, esencialmente en cada caso la mía» (Heidegger, 2014: 262).¹⁵ Exposa el *Sein zum Tode* o ésser per a la mort en la seva analítica existencial on l'ésser té com a única finalitat tenir la mort com a fi —o límit— en l'horitzó, i això el defineix ontològicament. Aquesta idea, sumada a la de Hegel, comportaria per Byul-Chun Han una visió heroica del subjecte, «La muerte, que en realidad sería el final definitivo del yo, acarrea un énfasis del yo» (2019: 15).

El primer pas és de *es* mor a *moro*. Aquest procés ha sigut exemplificat de forma paradigmàtica amb el petit conte de Tolstoi, *La muerte de Iván Ilich* (1886);¹⁶ en ell s'explica tota la evolució d'Ivan en la seva conscienciació sobre la pròpia mort. Si bé els companys de feina adopten la visió de la mort de l'altre,¹⁷ el moribund és qui s'hi ha d'enfrontar i fer tot un procés que passa per diferents etapes: «luchaba por volver a sus ideas de antes, aquellas ideas que le ocultaban la de la muerte» (Tolstoi, 2004: 476). La primera persona en la mort és una font d'angoixa¹⁸ segons Vladimir Jankélevitch: «Estoy acorralado. En primera persona, la muerte es un misterio que me concierne íntimamente e íntegramente» (2002: 35). Aquesta afirmació podria ser altament qüestionada ja que és

Kierkegaard criticarà implícitament aquesta visió i dirà, en resposta: «Tengas la idea que tengas acerca de tu vida, incluso acerca de su significación con respecto a lo eterno, de la muerte no te escapás con palabras, no transitas hacia lo eterno por la ruta del discurso y de un solo aliento: todos han debido callar» (Kierkegaard, 2010: 454).

¹⁵ Correspon al §47 de *Sein und Zeit*.

¹⁶ Aquest text és, juntament amb les elegies de Rilke, és un dels més citats pels autors que tracten el tema de la mort, però la literatura ofereix molts altres exemples similars.

¹⁷ «[...] provocó en cuantos recibieron la noticia, según ocurre siempre, un sentimiento de alegría, porque había muerto otro y no ellos » (Tolstoi, 2004: 454).

¹⁸ En la línia de Kierkegaard, Schelling i els idealistes alemanys.

depenent del context de cada individu i del seu sistema de creences; no obstant això, en ser real per una part de la població contemporània, no podem ignorar-la.

Emmanuel Lévinas¹⁹ fa un correctiu a Heidegger quan concep la mort com a relacional, i afegeix, «es en la relación con el prójimo como concebimos la muerte y su carácter negativo» (1994: 19). Des d'aquesta perspectiva, es reivindica una intersubjectivitat també en l'acte de morir que comporta incidir en el caràcter comunitari del viure i del morir, «nos encontramos con la muerte en el rostro de los demás» (*Id.*: 126). Però, tot i ser individualitzada, aquesta mort de l'altre es pot dividir, a la vegada, en un altre distant o proper. El grau de proximitat afectiva amb el mort és el que marca el nivell de compromís amb ell i el comportament ritual i simbòlic associat. És en aquesta intimitat on sorgeix el tabú, «le tabou de la mort, c'est un tabou de l'intime» (Hennezel i Leloup, 1997: 57). Quan la mort toca a «*l'altre proper* (a un "tu", és a dir, al pare o la mare, al fill, a l'amic)» (Duch i Mèlich, 2003: 397) és quan esdevé un problema fer-li front. Si amb la medicalització i la tecnificació s'homogeneïtza la mort i se la fa abstracta, a escala emocional encara existeix aquest vincle que requereix una resposta específica i una reestructuració de l'entorn. Cal veure doncs, de quina manera es produeix aquesta negació de la mort a escala social.

¹⁹ Canetti pensa de manera similar, tal com deixa escrit el 1991: «En el libro que me acaban de traer de París encuentro esta frase que podría ser mía: "El miedo a la muerte del otro es sin duda la base de la responsabilidad por él". No sé nada de Lévinas, no conozco más que su aspecto» (2019: 306).

3. ESTRATÈGIES CONTEXTUALS DE NEGACIÓ I. EL CAMÍ DE L'ERRANT: BANALITZACIÓ DE LA MORT I EL MORIR

«Dia 11. Avui he sabut que la mort és transferible»

Eva BALTASAR

S'han detectat tres estratègies principals en relació a la mort en les societats occidentals actuals: la seva banalització, la seva professionalització i la seva burocratització.

Com podem parlar del tabú de la mort si aquesta és pertot arreu? La mort obscena, la mort com a fora d'escena, descol·locada, descontextualitzada. A la societat postmoderna hi ha una «proliferació d'imatges sobre la mort i sobre els morts com mai no s'havia conegut en el passat» (Duch i Mèlich, 2003: 418). És innegable que som una societat de la imatge i l'avenç de la tecnologia hi ha jugat un rol important. Una de les fites més remarcables del s. XX en aquest aspecte és l'arribada de la televisió a les llars de la majoria de països occidentals, que comporta l'accés a continguts unificats per part de grups poblacionals. Si la tècnica és connatural a l'ésser humà i la consciència de finitud també, s'estableix una relació entre tecnologia i mort; en paraules de Marcel O'Gorman, «No humanity without Technology, no humanity without death reckoning» (2015: 11); l'autor proposa una tesi original en què hi ha una col·lisió entre mort i tecnologia que no és sinó una col·lisió entre espècie humana i tècnica (*Id.*: 13) i cal veure com evolucionarà.

Així doncs, la tecnologia ha jugat i juga un paper molt important en la forma de relacionar-nos amb la mort. D'una banda, la televisió va suposar «the most significant medium for presenting issues of death to an extremely large number of viewers as both fictional and factual material has come to reach into millions of people's homes» (Davies, 2017: 225), i l'explosió de noves tecnologies destinades a ser mitjans d'entreteniments de masses (pensem en els videojocs, Internet, el cinema, els models de realitat virtual, etc.) han acabat tenint també un rol notable en acostumar la societat a aquest tipus d'imatges i a anestesiar-la, com veurem. A més, no podem negar l'empremta profunda que la tecnologia té a través de la seva presència directa en els processos de mort: des de la indústria necropolítica d'Auschwitz a meitat del s. XX fins les seves potencialitats curatives en el camp de la biomedicina. La tecnologia, encara amb grans potencials per descobrir, comprendre i analitzar, pot ser entesa, des de la meua perspectiva, com un (*phármakon*), en el sentit grec del terme. Es tractaria d'allò que posseeix tant qualitats terapèutiques com tòxiques o verinoses en funció del seu ús i la seva dosi; Φάρμακῶν pot

ser verí, purgant o remei (Sebastián Yarza, 1988: 787). Aquesta seria la situació actual de la tècnica en relació a l'humà.

En segles anteriors la mort havia sigut font d'espectacle públic (pensem en les execucions públiques a les places com a forma d'entreteniment i de sublimació de la violència).²⁰ La forma de càstig social passava en moltes ocasions per la condemna a mort, el suplici i la tortura impartides públicament. Michel Foucault, que ho analitza amb detall, diu: «A fines del siglo XVIII, y en los comienzos del XIX, a pesar de algunos grandes resplandores, la sombría fiesta punitiva está extinguiéndose» (2016: 17) i això és degut, entre altres coses a la burocratització de la mort: «El ceremonial de la pena tiende a entrar en la sombra para no ser ya más que un nuevo acto de procedimiento o de administración» (*Ibidem*). Aquesta perspectiva no és del tot certa si pensem en les execucions de pena de mort a Estats Units, que admeten públic, mantenint certa part de l'espectacle dels rituals d'execució penal moderns, la *litúrgia punitiva*. En el nostre context la mort no és ja un espectacle públic, la mort televisiva esdevé quelcom privat, compartit entre milers d'usuaris però de forma individual, una mort fictícia transformada «en un espectáculo, en un sucedáneo edulcorado que sustituye a la muerte real» (Arregui, 1992: 38); s'ha de distingir entre la mort real i la que ha passat a anomenar-se «mort-espectacle». La trivialització sorgeix de l'excés. No hi ha un vincle emocional amb els espectadors, el mort és un altre llunyà,²¹ no familiar, «pròpiament, no és un subjecte humà, sinó un “ell neutre”, sense rostre» (Duch i Mèlich, 2003: 392). Es produeix una «confusión entre el plano de lo real y la ficción» (Fernández del Riesgo, 2007: 177) producte d'una cultura que incorpora la realitat virtual.

El 1955 Geoffrey Gorer va publicar *The pornography of death*. Si bé les seves reflexions ja compten amb més de mig segle, encara són plenament vàlides. El que l'autor proposa és una distinció entre obscenitat i pornografia. Aquests dos mots poden ser associats, segons la tesi exposada en aquest treball, a la mort natural i la mort-espectacle. L'obscenitat, segons Gorer, vincula a les normes de decòrum d'una societat on el seu trencament provoca un xoc emocional o vergonya i, per tant, s'emmarquen en un context social. Per contra, la pornografia es relaciona amb el tabú i porta implícit un gaudi privat, clandestí, davant la moral tancada o l'excés de decòrum. Pensem ara en termes històrics:

²⁰ La figura del «boc expiatori» com a forma de canalització de la violència social queda definida a René GIRARD. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 2006.

²¹ La mateixa idea és defensada per Hennezel i Leloup: «Tous les jours on nous parle de scènes de destruction et de violence. Mais c'est une mort lointaine, spectaculaire» (1997: 57).

al s. XIX encara hi havia contacte diari amb la mort, el tipus d'estructura familiar i social, així com les malalties mortals, portaven a tenir-hi una relació propera. Al s. XX apareix el tabú de la mort, es desnaturalitza, «death has become more and more “unmentionable” as a *natural process*» (Gorer, 1955: 50). Què va passar? Que apareix un augment de les morts violentes sense precedents (guerres, revolucions, camps de concentració, però també accidents de trànsit per l'expansió de l'automòbil), la gent queda horroritzada davant la capacitat destructora de l'home. La mort de la massa convertida dolorosament en la mort de tants *altres* individualitzats i propers passa a ser excessiva perquè aquella generació ho processa. La mort natural passa a ser tema tabú, però, paradoxalment, la mort violenta «has played an ever-growing part in the fantasies offered to mass audiences» (*Id.*: 51).

L'aparició d'aquesta fascinació morbosa i pornogràfica cap a la mort seria conseqüència, segons l'aplicació de la tesi de l'autor, d'una censura sobre la mort en societat; si no en parlem amb els nens, la via d'escapament es produirà a través de formes alternatives. Certes experiències posteriors a l'article de Gorer demostren que podria ser una visió encertada. Veiem fenòmens com l'existència de les pel·lícules *snuff*, els rumors de l'existència de les quals circula des dels anys setanta del s. XX. Del verb anglès, *to snuff*, són pel·lícules que escenifiquen la mort real d'un individu, que permeten veure assassinats i tortures en viu «entre un público restringido dispuesto a pagar mucho dinero para visionar la humillación, el sufrimiento y la muerte» (Marzano, 2010: 17). Amb l'aparició d'Internet, aquesta exclusivitat s'ha perdut i s'ha generalitzat el seu accés a la població. La realitat ha substituït la ficció (pensem en els vídeos d'execucions gravades per certs grups *ihadistes*, o els tirotejos amb càmeres al casc i retransmesos en directe). Estar exposat a aquest tipus d'imatges provoca «anestesiarse poco a poco, “neutralizar” el juicio del espectador» (*Id.*: 14); la persona esdevé cosificada, es dessacralitza la vida humana i s'acaba en la indiferència. No és un fenomen nou, com Michela Marzano declara, la Segona Guerra Mundial va portar la cosificació a una situació extrema i «el tratamiento instrumental de los individuos se convirtió en una práctica corriente» (*Id.*: 91).

S'ha perdut el respecte a la mort? El 1978 va aparèixer *Faces of Death* (Els rostres de la mort), un fals documental de 105 minuts que incloïa imatges reals de diferents formes de morir. Vint anys després, el documental de ficció holandès de Dana Nechushtan, *Necrocam. Death online* (2001), mostra un grup d'amics que decideix posar

una *webcam* al taüt de qui primer morí per retransmetre en directe la seva descomposició; en fer-ho efectiu, la pàgina web rep un número de visites altíssim.²² La presència de la mort i el cadàver també es veu en contextos turístics i educatius, «there are a number of sites in which the general public can see and relate to corpses and human remains — notably funeral parlours, museums» (Walter, 2013:71) Aquestes evidències anirien en contra de l'opinió general de la bibliografia que defensa una negació o ocultació de les restes humanes (*Ibidem*) però cal matisar que aquestes no es troben en el context immediat de la mort dels individus. Entre els elements que cita Walter hi ha els ossos dels museus, els ossaris de les esglésies catòliques de sants i reliquiariis, fragments dels museus d'història natural que estan en formol o exposicions com la de *Bodies* que actualment encara es pot veure a Barcelona, a més de relíquies i catacumbes que s'han convertit en lloc de pas per milers de turistes; per tant, «el cadáver no es sólo una presencia cotidiana en los medios de comunicación globales y en los telediarios, sino también un objeto de entretenimiento de la cultura popular» (Braidotti, 2015: 137). La mort s'ha tornat un objecte de consum a partir del qual comercialitzar —en tots els sentits—.

El que acabem d'exposar té implicacions tan importants com l'allunyament imaginari de la mort, «que revela, en el fondo, la incapacidad de nuestra sociedad para abordar un auténtico tratamiento simbólico de la misma. Esto hace pensar a algunos que, lo que en verdad se da, es una *desimbolización* que nos la escamotea» (Fernández del Riesgo, 2007: 177). Aquesta idea de *desimbolització* estaria vinculada, com veurem, amb el paradigma tradicional que regulava les relacions amb la mort i que estava sostingut majoritàriament pel context religiós. Scheler feia durant les primeres dècades del s. XX una afirmació contundent i radical que pot ser qüestionada: «La muerte no es para el nuevo tipo ni Parca ni esqueleto. Sólo él no ha podido encontrar símbolo ninguno para ella, porque no existe para él como vivencia» (2001: 40). Quin símbol representa la mort avui en dia en les nostres societats? Potser més aviat la pregunta hauria de ser, en tant que s'ha pluralitzat i atomitzat la simbologia de la mort i s'han multiplicat els discursos i les opcions, quins són els actuals símbols que conviuen? Tenint en compte que aquests van associats a la definició que en fem, i que condicionen la transformació simbòlica amb nous paràmetres, passem a analitzar el següent mecanisme de negació de la mort, la

²² Això no només passa a la ficció, vegeu detalls de consultes de webs amb imatges violentes d'assassinats i tortures a Michela MARZANO. *La muerte como espectáculo. La difusión de la violencia en Internet y sus implicaciones éticas*. Barcelona: Tusquets, 2010, pp. 50-59.

medicalització i tecnificació del morir —i assumim implícitament que és tot un procés gradual—.

4. ESTRATÈGIES CONTEXTUALS DE NEGACIÓ II. DONA'M UNA RAÓ PER MORIR: PROFESSIONALITZACIÓ I TECNIFICACIÓ HOSPITALÀRIA

«Els meus òrgans oferint-se't.
No és això el que vols?
Pots buidar-me el cos
I quedar-t'ho tot»

Xavier MAS CRAVIOTTO

Si bé no és competència d'aquest treball plantejar una redefinició del concepte de mort, sí que cal partir de certes premisses que han canviat el paradigma cultural on ens movem. En primer lloc, cal tenir en compte que la definició de la mort pot ser abordada des de moltes perspectives però queda tipificada o estipulada legalment a partir d'uns criteris biofisiològics que han patit modificacions al llarg del temps. La mort, com a misteri insondable, pot ser explorada ontològicament o metafísicament, però també s'ha de definir en quin moment es considera que el procés s'inicia i finalitza. Sabem que no és un estat sinó quelcom progressiu, però la definició d'aquests marges o frontisses entre vida i mort queden subjectes a una revisió constant. Aquest aclariment és necessari per comprendre la nostra proposta d'investigació perquè la medicalització del morir i la tecnificació de la vida ha comportat canvis substancials en l'entorn d'aquest ritus de pas. Si tenim en compte només els elements biològics i mèdics correm el risc d'oblidar que la mort no es pot reduir a qüestions fisiològiques —si bé legalment i mèdicament, aquesta és la premissa—, la mort és també cultural i simbòlica.

a. Canvi de *topos*

Avui en dia, la tecnificació de la salut, la medicina i el morir ha ocasionat un canvi de *topos*, amb una progressiva substitució de la llar per l'hospital com a espai natural on es mor (Di Nola, 2006: 32). Aquests nous emplaçaments suposen un profund canvi en les estructures simbòliques i els rituals associats al traspàs, «places are profoundly important for human beings, not least places of death» (Davies, 2017: 177). L'hospital pot ser considerat, com diria Foucault, un espai altre —allunyant del nucli social i aliè a la quotidianitat— una *heterotopia*, que porta a un anonimat radical en els *no-llocs*, «en uns marcs espaciotemporals especialment construïts per evitar que l'espai i el temps quotidians sofrissin la “contaminació” que hom atribueix al morir» (Duch i Mèlich, 2003:

405). Si aquestes en són les causes, implica que se segueix veient la mort en termes culturals tradicionals on la por a una separació difusa i no contundent entre vius i morts era l'al·licient per dur a terme tots els rituals mortuoris. Tant Ariès com Duch destaquen que la mort a l'hospital ja no és una cerimònia ritual²³ sinó un fenomen tècnic. La medicalització de la mort es definiria com «a process in which the medical establishment of doctors and nurses come to control aspects of life that previously lay within the domain of families and individuals» (Davies, 2017: 178).

Si pensem en grans escenes de la literatura del s. XIX o principis del XX, en elles hi solen aparèixer el moribund, al seu llit, acompanyat de tota la família i/o amistats, un metge i un sacerdot, qui practicava la extrema unció, sacrament que seria el ritus de pas propi de la mort en el catolicisme. En aquest espai, amb consciència plena (o no) de l'avenir, es produeixen els darrers instants de comiat. S'ofereix un espai per posar en ordre les vides davant el canvi imminent. Penso, per exemple, en la mort de l'Àvia de Marcel, el protagonista de *La recherche du temps perdu* de Marcel Proust. Al tercer volum, *El món de Guermantes*, es dediquen més de quaranta pàgines a la moribunda i el seu deteriorament. En elles s'hi explica com l'àvia és atesa a casa, principalment per la seva criada Francisca, qui l'atén amb devoció, rodejada de la família, i amb nombroses visites de l'entorn proper. Al llarg del procés es consulten diferents metges i especialistes, però normalment són aquests els que s'apropen a la llar del malalt. Les intervencions sobre el cos no són tècniques (per exemple, es fan servir sangoneres per descomprimir l'hemorràgia cerebral). La figura del sacerdot també hi és present a través d'un cunyat de l'àvia: «[el cura] agobiado de tristeza, leía al lado del lecho textos de rezos y meditaciones, sin apartar, con todo, de la enferma sus ojos de barrena» (Proust, 2014: 451).

Per contra, pensem, per exemple, en l'espai que Simone de Beauvoir descriu a *Una muerte muy dulce* (1964). Es tracta d'un hospital on els familiars hi van de visita però amb un protagonisme d'infermers, metges i altre personal sanitari. El malalt no és a casa seva. Hi ha un canvi total de lloc. Quines diferències es produeixen entre les dues escenes? Entre altres coses, hi ha un entorn social que acompanya la persona de

²³ Ariès dirà: «La muerte en el hospital ya no supone la ocasión de una ceremonia ritual que el moribundo preside en el centro de la asamblea de sus parientes y amigos [...] es un fenómeno técnico conseguido por el cese de los cuidados» (2000: 85); Duch i Mèlich, de manera similar, declaren: «Per regla general, la mort hospitalària, la mort moderna, ha deixat de ser una mort ritualitzada. Ja no acostuma a ser un “ritus de pas”» (2003: 408).

moribundus a mortus est. Les cures al moribund i al mort no requeien en especialistes sinó que eren dutes a terme per la gent propera al difunt. Si anteriorment el metge, el sacerdot, la família i el notari eren presents al llit de mort per a què el moribund pogués marxar en pau i amb tots els caps lligats; avui en dia la mort hospitalària ha esborrat completament aquest panorama —la persona quasi ni és conscient del que esdevindrà—.

Actualment, la gent mor «en sales especialment destinades a tractar aquest “accident” anomenat “mort”, on la relacionalitat, la gratuïtat i la proximitat que són els signes distintius de l’humà pràcticament han desaparegut» (Duch i Mèlich, 2003: 406) en la seva majoria.²⁴ Certament, com destacava Davies, el factor comunitari és important a l’hora de qüestionar aquestes noves actituds. En societats modernes urbanes individualitzades, on hi ha molta gent que viu sola o sense una xarxa social que l’aculli, és difícil fer-se càrrec dels processos de morts properes, però aquest factor és només un dels molts que influeixen en el canvi de visió en relació al *topos*. La pregunta seria, més aviat, com humanitzar aquests espais d’excepció que s’han convertit en norma per tal que no es produeixi un allunyament entre el moribund i el seu entorn?

b. Redefinicions biofisiològiques

Si el canvi de localització del morir suposa alteracions de l’estructuració simbòlica entorn de la mort, en els propers apartats veurem com les noves definicions sobre mort i les possibilitats que ha obert la biomedicina i la tecnificació de la vida han suposat un altre canvi radical en el procés de traspàs, així com l’aparició de nous dubtes i reptes que cal tenir en compte en la nostra anàlisi. D’aquesta manera, el morir passa a «a un lloc anònim, tecnològicament administrat, sense noms ni rostres, ni gestos humans» (Duch i Mèlich, 2003: 399).

Històricament, s’ha definit la mort biològica pels seus símptomes. Des de la Grècia antiga se sabien detectar certs signes visibles de la mort com la manca de moviments respiratoris i cardíacs, «la mirada se vuelve vidriosa; el cuerpo, frío y pálido, luego duro y rígido. Después de un cierto tiempo se descompone, exhalando olores fétidos» (Bossi, 2017: 13). Tradicionalment, la mort s’ha decretat en funció de l’aturada dels batecs el cor i aquest consens s’havia mantingut des de l’Antiguitat fins a meitats del s. XX on hi ha

²⁴ Evidentment, parlem en termes generals i segons la majoria dels casos. Cal assenyalar el servei de pal·liatiu que intenta facilitar les morts a casa si la persona així ho vol, però són intervencions minoritàries dins el circuit sanitari.

un canvi de paradigma a conseqüència de la intervenció tècnica en l'organisme, com veurem. Així, els éssers humans han intentat respondre de manera pràctica com predir la mort, com saber en quin moment concret es produeix i com distingir-la d'una mort aparent. Com a consens general:

Desde el punto de vista fisiológico, la muerte significa la definitiva detención de las funciones vitales, seguidas de la desorganización de las estructuras que componen tejidos y células. La muerte orgánica, pues, se entiende como *un proceso de desorganización y desintegración irreversible*. (Fernández del Riesgo, 2007: 42)

Tot i això, el dubte sobre la certesa absoluta de la defunció i la possibilitat que un cos no estigui realment mort també han acompanyat l'ésser humà des dels seus orígens. La por a no estar suficientment mort és un leitmotiv, i només canvien les seves formes d'expressió. El s. XVIII és important perquè reapareixen amb força els estudis mèdics sobre la mort (Bossi, 2017: 14) com a conseqüència d'una por endèmica a la mort aparent a tot Europa des de meitats s. XVIII fins a meitats S. XIX —por que queda reflectida en la literatura gòtica on apareixen molts casos de gent enterrada viva—. Això porta a establir mesures concretes; a França, per exemple, s'inicia un control de totes les morts, que passen a ser certificades amb documents institucionals per personal qualificat i es marca un termini prudencial entre la mort i el funeral per descartar que la persona estigui encara viva (*Id.*: 16) i, en cas de dubte, es deixa el cos fins a veure'n indicis de putrefacció i descomposició.

c. La (in)evitable biopolítica. Tècnica i transplantament

És lloc comú que les fronteres entre la vida i la mort no són clares sinó mòbils i poroses i, per tant, biopolítiques, consensuades i constantment redefinides en funció dels interessos. Si s'entén la mort com a procés «señalizado por un conjunto de presunciones» (Fernández del Riesgo, 2007:196) i no com a instant concret, l'objectiu haurà de ser delimitar la distinció entre vida i mort, que ha estat qüestionada novament i amb fermesa al s. XX a partir de la seva medicalització i tecnificació.²⁵

El control del cos és inseparable de l'exercici del poder; ja deia Foucault que «el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político» (2016: 35), sotmès a

²⁵ El filòsof Giorgio Agamben, dedica una breu reflexió sobre el tema a *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, pp. 203-210, on trobem arguments que van en la línia de la nostra explicació: «el ejercicio del poder soberano pasa más que nunca a través de aquellas y se ha situado nuevamente en la encrucijada entre las ciencias médicas y biológicas» (Agamben, 2016: 208), i encara m'atreviria a dir que, actualment, passa per les NBIC —nanotecnologies, biotecnologies, informàtica i cognitivisme, és a dir, intel·ligència artificial i robòtica—, amb un fort component tecnològic.

relacions dominació; no només això sinó que la relació de cada un amb la seva malaltia i la seva mort «pasa por las instancias del poder, el registro a que éstas la someten y las decisiones que toman» (*Id.*:229).²⁶ A partir de la segona meitat del segle XX la medicina va realitzar els primers trasplantaments d'òrgans essencials, com el cor (1967) o els pulmons (1981), entre humans. El fet de pensar el cos humà com un element mecànic al qual se li poden recanviar certes *peces* per a seguir funcionant prové d'una visió mecanicista que es podria resseguir fins a Descartes i tindrà conseqüències importants a l'hora de definir la mort i el tracte que reben els morts, fins al punt de la nacionalització del cadàver per a la donació d'òrgans, com veurem més endavant. A finals dels anys 60 del segle passat es produeix un canvi radical en la definició del morir. A partir de 1967, «la atención se centrará entonces en el cerebro y en los criterios de muerte encefálica, y el objetivo principal ya no será no confundir a un vivo con un muerto, sino no considerar vivo a alguien que está efectivamente muerto y que podría ser un donador de órganos» (Bossi, 2017:16). Per què en aquest moment? Per l'èxit dels primers trasplantaments de cor. Si pots trasplantar un cor o uns pulmons (aconseguit en anys posteriors), aquests ja no poden ser el criteri de mort i, per tant, passa a ser-ho l'únic element físic que de moment no s'ha aconseguit substituir, el sistema nerviós central. La invenció de la mort encefàlica té relació directa amb els canvis i millores del sistema de trasplantament d'òrgans; «estos avances han impuesto la necesidad de encontrar órganos “suficientemente vivos” para ser trasplantados con éxito, de donadores “suficientemente muertos” para ser declarados legalmente muertos» (*Id.*: 25). El procés d'arribada fins aquest punt es pot entendre amb dos fets destacats: la formulació del coma sobrepasat i l'aparició dels criteris de Harvard.

L'any 1959 Pierre Mollaret i Maurice Goulon incorporen un nou element a la classificació dels tipus de coma en què un ésser humà es podia trobar, el *coma dépassé* o coma sobrepasat, que seria una conseqüència directa la tecnificació que s'estava instaurant —la respiració artificial, la utilització d'adrenalina i altres drogues vasoactives en perfusió, etc.—. Agamben el defineix com «la formulación queridamente paradójica (un estadio de la vida más allá de la cesación de todas las funciones vitales)» (2016: 204). Es tractaria d'un coma on hi ha una abolicció de les funcions de vida vegetativa (Bossi, 2017: 21). A ningú li passa per alt que aquesta definició coincidiria plenament amb el que

²⁶ En aquesta mateixa línia de pensament es mostra Braidotti: «el biopoder comprende también el control de la muerte» (2015: 144).

abans s'entenia per mort, amb la diferència que els aparells exteriors que han reemplaçat certes funcions que abans feia l'organisme. Com a conseqüència directa, els criteris cardiopulmonars tradicionals passen a ser insuficients. Aquest és el primer pas cap a la proposta de mort encefàlica: «el coma sobrepasado corresponde a la muerte irreversible del sistema nervioso central, y se define el grado IV electroencefalográfico, cuyo trazo isoelectrico (plano) se propone como correspondiente a la muerte encefálica» (*Id.*: 23).

El 1969 el comitè de l'Escola de Medicina de Harvard, liderat per Henry Beecher es reuneix per establir els anomenats «Criteris de Harvard», és a dir, una guia de praxis amb la definició dels criteris de mort encefàlica que marca la normativa en trasplantaments mèdics. Cal entendre que no només són una guia de pràctica mèdica de certificació de mort sinó que, com a tal, tenen un component jurídic legal i burocràtic. És interessant destacar els perfils professionals del comitè: deu metges, un historiador, un jurista i un teòleg. En aquesta configuració hi ressalta el paper preeminent de la medicina. La presència legal, en menor grau, també es veu plenament justificada però hi ha altres figures que ens sorprenen. Resulta interessant que hagin tingut en compte tant la història com la teologia;²⁷ al cap i a la fi, no és estrany si tenim present que al llarg dels segles la qüestió metafísica i reguladora de la mort ha recaigut en les religions oficials. No obstant això, no hi trobem cap filòsof, quan hom podria pensar que l'ètica hi hauria de tenir quelcom a dir —així com l'antropologia, la sociologia o la psicologia— o altres disciplines que podrien haver enriquit encara més el diàleg. El resultat és un canvi de mort cardiopulmonar a mort encefàlica, entesa com una pèrdua irreversible de l'activitat cerebral (*Id.*: 25). Les implicacions d'aquest canvi inclouen una nova visió mecanicista dualista, reescrita en termes fisiològics on el cervell és equiparat a la consciència de la persona,²⁸ «la verdadera persona humana estaría así alojada en el cerebro, y el resto del cuerpo no sería más que un instrumento de éste» (*Id.*: 61).

²⁷ En els debats de la època sobre aquestes qüestions es va consultar, sovint, la visió de les diferents religions majoritàries, tot i que aquestes van cedir la decisió sobre la definició de mort a la medicina. Aquest tipus d'actuacions xoquen amb el discurs de les societats àmpliament secularitzades que es promulgava a principis del segle XX.

²⁸ Les neurociències han sigut un dels grans descobriments de finals del segle XX i principis del XXI, fins al punt que es parla del «neural turn» a la dècada de 1990. En relació a la temàtica és especialment recomanable Fernando VIDAL i Francisco ORTEGA. *Being brains. Making the cerebral subject*. Nova York: Fordham University Press, 2017.

Des de llavors, el debat bioètic ha girat entorn de dues línies principals: la mort encefàlica i la mort neocortical.²⁹ No és objecte del nostre estudi entrar en aquests extensos i actuals debats però en farem una pinzellada per les possibles conseqüències que aquests tenen en l'estructuració simbòlica de la mort, el moribund i el cadàver. La mort encefàlica (*whole brain death*) és la vigent en tots els sistemes legals europeus i inclou una pèrdua total i irreversible de les funcions de tot el cervell, el tronc encefàlic inclòs. Per contra, la mort neocortical (*higher brain death*) només contemplaria un còrtex cerebral completament danyat, amb la possibilitat que la resta de cervell estigués sa. Aquesta distinció es basa en què seria el còrtex el que permetria les funcions cerebrals superiors com la consciència i les capacitats cognitives. El gran perill d'aquesta visió, sostinguda sobretot en autors com Peter Singer i Hugo Engelhardt, és que fan una distinció entre persona i ésser humà: «La persona se definiría por el ejercicio real de un conjunto de propiedades, especialmente la racionalidad, la conciencia de sí mismo a lo largo del tiempo y la conciencia y la responsabilidad moral de las propias acciones» (Schumacher, 2018: 46).³⁰ Aquesta definició resulta extremadament perillosa. D'una banda, porta a considerar que hi ha éssers humans que no són persones —amb les implicacions legals que això tindria— i, de l'altra, que «la mera vida humana biológica tiene escaso valor moral en y por sí misma» (*Id.*: 50). D'aquí a la realització de processos d'eutanàsia legislada amb finalitats estatals hi ha un pas.³¹ De fet, aquesta definició

²⁹ Una bona introducció al tema es troba al capítol «Definiciones de muerte y de lo que entendemos por persona», dins Bernard N. SCHUMACHER. *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder, 2018.

³⁰ Aquesta perspectiva entra de ple en el debat sobre la vida digna de ser viscuda que, pels defensors de la mort neocortical, passa per una vida conscient. Sota aquesta premissa, hi ha visions extremes i alarmants com la del filòsof Jeff McMahan (autor de *The ethics of killing*) que considera els éssers humans privats de consciència com «organismos humanos vivos, pero no habitados» (citat a Bossi, 2017: 92) que podrien ser eliminats per aprofitar-ne els òrgans. Essent infermera de la clínica Guttman, centre especialitzat en neurorehabilitació a escala europea, m'he trobat amb comes profunds, danys cerebrals irreversibles, pacients amb mínima resposta, lesionats medul·lars, ictus, i un llarg etcètera, que em porten a qüestionar-me seriosament els meus límits i els de la legislació. Les distincions entre persona i ésser humà entren en xoc amb la meua realitat ja que, segons aquestes, jo aplico cures a éssers humans que no són persones.

³¹ Recordem que ja es fa una certa eugenèsia en nonats amb certes malalties congènites. Els debats sobre l'eutanàsia i el suïcidi assistit són il·limitats i de candent actualitat (pensem en els darrers judicis que han tingut lloc en els darrers mesos tant a Espanya com a França). Aquest tema, per la meua pràctica clínica, també m'ha tocat d'a prop. Amb dinou anys vaig presenciar el primer LET (límit d'esforç terapèutic), moment en el qual ja només es donen mesures paliatives per considerar que no hi ha possibilitat de millora o manteniment, i vaig ser l'encarregada de preparar la dosi de morfina i altres fàrmacs i administrar-la. Al cap de mitja hora l'home era mort. Què li respones a algú que et demana que l'ajudis a morir abans de passar per més dolor, patiment i desfici? La part potencialment distòpica seria convertir això en una eutanàsia per qüestions burocràtiques i no de llibertat de l'individu, quelcom que encara és present en la memòria no tan llunyana de la població europea.

ampliaria considerablement el número de potencials donants d'òrgans, que és un dels objectius actuals.

A partir dels anys setanta del s. XX la frontera es modifica i la mort esdevé «un epifenómeno de la tecnologia de trasplante» (Agamben, 2016: 207). Els trasplantaments són vistos com una forma d'allargar la vida de les persones i l'objectiu prioritari és trobar potencials donants d'òrgans. El cos del mort és vist com un reservori d'òrgans o *peces* intercanviables, «un yacimiento de elementos biológicos del cual se extraen, coherente con una lógica utilitarista» (Bossi, 2017: 82). Es produeix una nacionalització dels cossos secundària a aquesta visió mecanicista; així, països com França obliguen els seus ciutadans a ser donants. A Espanya, per exemple, el 1979 es crea la llei de donacions d'òrgans (modificada pel Reial Decret 1723/2012) i, segons l'article 9, tota persona morta que compleixi els criteris és seleccionada com a donant si no ha deixat constància escrita de la seva negativa a ser-ho: «Que la persona fallecida de la que se pretende obtener órganos, no haya dejado constancia expresa de su oposición a que después de su muerte se realice la obtención de órganos. Dicha oposición, así como su conformidad si la desea expresar, podrá referirse a todo tipo de órganos o solamente a alguno de ellos y será respetada».

Les conseqüències principals de tot l'exposat fins ara en aquest apartat són tant la burocratització de la mort —no només pel que fa a la certificació de la defunció sinó també de la legislació dels Estats en relació als trasplantaments— com la instrumentalització del cos del difunt. Cal tenir en compte que tot cadàver recent que compleixi els criteris per ser donant passa per un manteniment de les seves funcions vitals amb la finalitat de preservar els òrgans funcionals fins al trasplament i això implica una intervenció instrumental sobre ell. A més, aquest fet no suposa exclusivament una invasió del cos sinó, també, una pèrdua de l'espaciotemporalitat en què els familiars i les persones properes al mort no poden desenvolupar de forma tradicional els seus propis rituals de comiat i tractament del cadàver. El gir de concepció en dos segles ha sigut radical: de les mesures per assegurar-se que algú estava realment mort i no enterrar-lo abans d'hora a «adelantar el momento de la muerte legal, con el objetivo de no confundir a un muerto con un vivo» (*Id.*: 25). Si abans la mort requeria cucs, avui encara manté el batec i aquest és un canvi amb profundes implicacions psicològiques i socials que cal tenir en compte. En l'imaginari col·lectiu d'arrel cristiana de les nostres societats el cos encara té quelcom sagrat i pot arribar a fer basarda patir una vivisecció, amb una definició

de mort tant poc intuïtiva: «la mayoría de las extracciones son realizadas en donadores en estado de muerte encefálica [*en morts!*], *mantenidos con vida*, gracias a respiradores artificiales y cuyo corazón late todavía» (*Id.*: 47). Com ja hem tractat en punts previs d'aquest treball, el llenguatge juga un rol important en el tabú i l'ocultament de la mort i el cas mèdic no n'és una excepció.

Davant aquest periple, un es pregunta quina és la funció actual del metge. És evident que la medicina ha canviat el seu rol i un dels seus reptes serà redefinir quina funció farà en la societat futura. Ja no només té com a objectiu les bases del jurament hipocràtic sinó que ha passat a mantenir, en ocasions, la vida pràcticament a qualsevol cost i, fins i tot, a fer intervencions *divines* sobre les seves bases i exercir cert grau de millorament humà. La filòsofa Simone de Beauvoir va escriure el 1964 l'obra basada en la llarga malaltia i mort de la seva mare en un hospital. En ella s'hi mostren alguns dels rols i la tecnificació que comentem i que resulten lluminosos, com l'acarnissament terapèutic:

“No dejen que la operen.” Y yo no había impedido nada. A menudo, en casos de enfermos que sufrían largos martirios, me había indignado la inercia de sus parientes: “Yo lo mataría.” A la primera prueba, yo había cedido: vencida por la moral social, había renegado de mi propia moral. “No”, me dijo Sartre, “fue vencida por la técnica: era fatal.” En efecto, uno se halla inmerso en un engranaje y es impotente ante el diagnóstico de los especialistas, sus previsiones y sus decisiones. El enfermo se ha convertido en propiedad de ellos: ¿quién es capaz de quitárselo? (Beauvoir, 2017: 73-74)

Aquest fragment ens permet veure un testimoni de primera mà sobre la desestructuració simbòlica vinculada a la mort que el canvi de *topos* i la irrupció de la tècnica han provocat. No és aliena al pensament de molta gent la sensació que certs metges volen prendre, a vegades, un rol d'omnipotència i que utilitzen els cossos dels malalts com a camp de batalla contra la malaltia i on s'hi juguen l'ego i la vàlua professional. Com diria avui en dia Josep Maria Esquirol a *La resistència íntima*, «La finitud i la mort no se superen: s'afronten. Això, tan senzill com fonamental, és intencionadament ignorat pel “desfici terapèutic”» (2015: 89).

5. EXCURS: TRANSHUMANISME, LA NOVA CIÈNCIA (FICCIÓ)

«El darrer enemic substituït serà la mort»

1 Corintis, 15:26

L'envelliment progressiu de les societats occidentals contemporànies és un *factum* i això fa que certs temes hagin esdevingut el focus dels debats actuals (eutanàsia, suïcidi, prolongació artificial de la vida, etc.). En la concepció tradicional de les edats de l'home, la vellesa era una fase més del cicle vital i, com a tal, respectada i, fins i tot, venerada per la seva saviesa. Actualment, hi ha hagut una inversió de les etapes, amb una primàcia absoluta de la joventut que ha portat a veure l'envelliment com una malaltia més,³² quelcom que podem evitar; el següent pas, clarament, és negar l'obligatorietat de la mort.³³

a. Trans...què?

En la major part de la història de la humanitat, la mort no es comptava com quelcom a què es pogués posar remei, no hi havia cap obra que portés a eludir la mort, «la cuestión era sólo qué actitud se adoptaba ante lo dado» (Jonas, 2015: 50). Amb la irrupció de la tècnica i els avenços de la biologia i la investigació apareixen discursos d'intervenció sobre la mort; aquesta «no aparece ya como algo necesario, consustancial a la naturaleza de los seres vivos, sino como un fallo orgánico evitable o, en cualquier caso, tratable en principio y aplazable por largo tiempo» (*Ibidem*). Com ja hem vist prèviament, la visió mecanicista del cos humà té implicacions tant en el sistema de transplantaments com en qualsevol alteració pel seu millorament. Scheler, ni que parlés en una fase molt inicial de l'existència de tota aquesta tecnologia, ens serveix de marc conceptual. El mecanicisme porta a plantejar la mort com a quelcom extern ja que si el cos s'assimila a una màquina, aquesta es podria reparar sempre i, per tant, les causes del mal funcionament sempre venen de l'exterior: «La negación de la “*muerte natural*” es una consecuencia que resulta ya de modo puramente deductivo de la interpretación metafísica mecanicista de los fenómenos vitales» (Scheler, 2001: 42).

³² «[...] la medicina, si se lo permiten las nuevas tecnologías, deben perseguir, en la medida de lo posible, su erradicación [de la vejez y la muerte]» (Ferry, 2018: 17).

³³ Vegeu José Luís CORDERO i David WOOD. *La muerte de la muerte*. Madrid: Deusto, 2018. Les seves idees són també consultables a <https://lamuertedelamuerte.org>.

Tal com descriu Hans Jonas, l' *homo faber* enlloc d'aplicar la tècnica sobre el món, fa un gir i «se dispone a rehacer innovadoramente al inventor y fabricante de todo lo demás» (2015: 49). Aquesta seria la premissa del que actualment anomenem transhumanisme. Aquests moviment, basat en les anomenades NBIC, lluita pel millorament de l'espècie humana a través de la intervenció tecnològica, i per la recerca de la immortalitat.³⁴ El transhumanisme arrenca amb força a inicis del nou mil·lenni i és un pas més enllà de les teories prèvies de la intervenció sobre l'ésser humà. David Cortina el defineix com:

Un movimiento cultural, intelectual y científico que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana, y de aplicar al hombre las nuevas tecnologías a fin de que se puedan eliminar los aspectos no deseados y no necesarios de la condición humana: el padecimiento, la enfermedad, el envejecimiento e, incluso, la condición mortal. (Cortina, 2015: 18)

No es tracta d'una idea que neix del no-res sinó que té les seves arrels filosòfiques en el pensament humanista no naturalista de la línia de Pico della Mirandola i Nicolas de Condorcet que admetien un progrés o millorament de l'ésser humà no només en termes socials i culturals sinó també biològics.

b. Mort de la mort. La reactualització del mite

La primera pregunta que sorgeix és: per què no hauria d'haver-hi mort? Jankélevitch ja va dir: «Os preguntáis por qué lo que ha comenzado no iba a terminar. ¿Es que acaso lo que comienza tiene recursos inagotables para durar eternamente?» (2002: 380). Des de la meua perspectiva, l'aparició d'aquestes corrents de pensament són resultat de la reelaboració d'un dels grans mites de la humanitat, el desig d'immortalitat. Si les religions tradicionals occidentals ens parlen d'un més enllà etern que, en certa manera, redueix la mort a un trànsit i no a una desaparició, avui en dia hi ha certs sectors —sobretot de l'entorn anglosaxó i nord-americà— que amb l'auge de les NBIC proposen una mort de la mort a través de la tecnologia aplicada a l'organisme. Què és el transhumanisme? L'antic mite de l'eternitat que s'intenta dur a terme aquí i ara —i no en un més enllà—

³⁴ Existeixen nombroses fundacions per aquest tipus d'investigació: La SENS Research Foundation creada per Aubrey de Grey, gerontòleg i biometge anglès, autor de *El fin del envejecimiento*, on es treballa contra l'envelliment; la Coalition for Radical Life Extension (Coalició per l'Extensió Radical de la Vida), que busca la immortalitat física; la World Transhumanist Association, coneguda com Humanity Plus, fundada pel professor d'Oxford i filòsof, Nick Bostrom, qui també ha creat l'Institut per a l'Ètica i les Tecnologies Emergents; la CaLiCo —Californian Life Company— filial de Google que té per objectiu resoldre la mort; *Alcor*, dirigida per Max More on es preserven cossos i caps criogenitzats fins al moment que la ciència permeti traspassar la informació neuronal i la consciència a altres dispositius no orgànics, i un llarg etcètera. Per a més informació vegeu, per exemple, Mark O'CONNELL. *To be a Machine*. Londres: Granta, 2018.

on del que es tracta és «de transferir el deseo de inmortalidad de la mitología y la religión hacia la ciencia» (Ferry, 2018: 56). On hi ha la frontera entre curació, millorament humà i eliminació de la mort? Quines implicacions tindria per la nostra societat? Es pot parar? Es pot fer real? Quin paper hi juga l'ètica?

No es tracta d'un tema nou, els antecedents de les teories de la immortalitat basades en la ciència es troba ja plenament elaborada als anys 60 amb la criogenètica. En aquella època hi havia optimisme davant la possibilitat fàctica de la immortalitat arrel de la realització d'experiments científics de criogènesi amb animals. El 1962, Robert C.W. Ettinger publica *The Prospect of Immortality* on proposa que la ciència serà capaç de revivre els morts i aconseguir la immortalitat a través de la criogènia. Les persones sotmeses a aquest procés estarien en «estado de animación en suspenso» (Bowker, 1996: 3), perquè hi hauria una previsió de reversibilitat en aquesta aturada de totes les manifestacions vitals (Gauthier, 2000: 192). Per afegiment, durant aquest temps a part de conservar les estructures cel·lulars s'hauria aturat el procés d'envelliment. La criogènesi seria un *limb*, un espai voluntàriament borrós entre els límits de la vida i la mort. Aquesta tècnica és utilitzada en l'actualitat amb finalitats principalment terapèutiques —sense oblidar la congelació d'òvuls i embrions—. Tot i que encara no és possible criogenitzar un ésser humà per complet i que segueixi sent viable la seva reanimació (*Id.*: 193), existeixen quatre grans centres de criopreservació —tres a Estats Units i un a Rússia—, el més important dels quals pertany a *Alcor*, la companyia de Max More (filòsof anglès pioner en transhumanisme).

De moment, estem lluny d'aconseguir una aniquilació de la mort però la possibilitat d'augmentar els anys de vida no és impensable en termes científics. Sota aquestes concepcions s'hi amaga una forta negació de la mort —vista en termes negatius—, un rebuig a la contingència humana i una concepció profundament gnòstica de la relació cos-ment en termes tecnocapitalistes.³⁵ Es prenen idees de la Il·lustració, com la creença en el progrés indefinit i sostingut, i es porten molt més enllà. La seva perspectiva porta a pensar l'home com a tecnologia amb programes que es poden actualitzar i millorar. Apareix un canvi de cosmovisió que es planteja en termes

³⁵ El vocabulari que tots aquests autors fan servir en els seus discursos inclouen la mort com a inacceptable i injusta. Pel que fa a la preeminència de la ment sobre el cos vegeu, per exemple, Ray KURZWEIL. *La singularidad está cerca*. Berlin: Lolabooks, 2012, on l'empresari i tecnòleg de la computació nord americana proposa que la intel·ligència artificial superarà la humanitat i la substituirà, deixant el component biològic com a residu substituïble i limitant.

metafísics. Si durant segles la correlació jeràrquica va ser animal-humà-àngel, avui en dia ha estat substituïda per animal-humà-màquina. Aquesta modificació fa que estiguem, d'una banda, humanitzant els animals i de l'altre convertint en màquines els humans.³⁶ Segons aquesta forma de pensar —que no deixa de tenir relació amb la productivitat— «it was our duty and our destiny to become better versions of the devices that we were: more efficient, more powerful, more useful» (O'Connell, 2018: 5). Parlen del cos com a obsolescència i això és conseqüència d'aplicar unes lògiques de mercat capitalistes i amb una validesa temporal molt limitada a l'ésser humà.

Es tracta del mite del progrés aplicat a la naturalesa humana, el doble tall de la tecnologia aplicada a l'organisme: és alliberadora, en el sentit que ens allibera de la biologia (teràpèutica) i és tòxica en el sentit que ens fa dependents i esclaus de la tecnologia. L'ésser humà, sota aquesta posició, esdevé objecte i no subjecte. No deixa de ser una nova forma de religiositat, m'atreviria a dir.³⁷ Totes aquestes noves propostes obren grans dubtes i noves definicions de la mort. Canetti ja advertia en plena Segona Guerra Mundial: «tampoco se ha meditado a fondo sobre las consecuencias racionales de un mundo sin muerte» (Canetti, 2019: 37).

c. La tecnologia com a *phármakon*

La tècnica es pot entendre, tenint en compte tot l'explicat, com un *phármakon*, curatiu i tòxic a parts iguals. Jonas ho descriu en els seus propis termes: «que la promesa de la tècnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa» (2015: 15). Si la mort implica una «igualdad del aniquilamiento» (Kierkegaard, 2010: 457), quines conseqüències tindria aquest desnivellament entre ésser humans? Més enllà del gran debat ètic i moral sobre les possibilitats d'accés a aquestes tecnologies i la conseqüent divisió de la població en funció de relacions de poder econòmic, o de les conseqüències que pot tenir en la modificació de la naturalesa humana i les possibles aberracions, té efectes pel que fa a la densitat de població mundial: «A escala de grandes poblaciones, el precio que es preciso pagar por la prolongación de la vida es una disminución proporcional en las opciones de nuevas vidas» (Jonas, 2015: 50). No només això, sinó que caldria definir de nou la vida i tornar

³⁶ Vegeu Jordi PIGEM, *Àngels i robots. La interioritat humana en la societat hipertecnològica*. Barcelona: Viena edicions, 2017.

³⁷ En aquest sentit s'obren noves línies interessants d'investigació com el component religiós del transhumanisme, el gnosticisme aplicat a una existència a la terra sense la presó del cos, la metafísica transhumanista, que s'exploraran en un futur.

a pensar tot el que hem conegut fins ara. Sigui com sigui, esdevé innegable que la tecnologia té un efecte absolut sobre la concepció de la mort. El mite es reformula en aquest nou mil·lenni. Com diu Duch, «Sembla que el mite, de la mateixa manera que els símbols que posa en joc, mai no desapareix de l'actualitat psíquica: solament canvia d'aspecte i dissimula les seves funcions» (1995: 160), és aquesta la nova etapa que ens proposa el mite en relació a la mort? Tenyit dels colors de la tècnica? Una immortalitat feta realitat per a una nova elit econòmica de *déus*? Al cap i a la fi, «La promesa de la inmortalidad basta para poner en pie una religión» (Canetti, 2019: 26). Si bé seria un canvi substancial en el simbolisme i el ritual associat a la mort, aquesta seguiria existint, de forma catastròfica i accidental, «ya no vendría del interior, sino del exterior, por omisión» (Ferry, 2018: 59), i això comportaria, de nou, el problema de com enfrontar-se a la mort de l'altre. Serà un dels grans temes de debat dels propers anys i només el toco tangencialment per apuntar una línia d'emergència o com a mínim de potencial canvi sobre el discurs que, sens dubte, afectarà també al camp simbòlic i ritual.

6. ESTRATÈGIES CONTEXTUALS DE NEGACIÓ III. LLIGANT EL MORT: LA BUROCRATITZACIÓ DEL CADÀVER

«He'll fasten the bones down
lest they fly away»
Anne SEXTON

La mort no es pot pensar només des de la perspectiva dels (encara) vius, sinó que cal tenir en compte també què es fa amb el cadàver ja que els processos i les formes d'enterrament juguen un rol important en el canvi de cosmovisió de la mort en les nostres societats. Fins i tot les propostes transhumanistes inclouen un procés de burocratització i conservació dels cossos; *Alcor* conserva cent-disset cadàvers sencers o caps criogenitzats en dipòsits a l'espera d'aconseguir la tecnologia necessària per reanimar-los (O'Connell, 2018: 27). A continuació, ens centrarem en analitzar les principals disposicions generals que es fan sobre els cadàvers i la seva regulació en clau estatal.

En primer lloc, no es pot dir que aquesta normativa sobre el mort i el seu enterrament sigui quelcom purament contemporani: cementiris n'hi ha hagut sempre i estaven regits per criteris imperatius o legals. És a partir de les campanyes sobre higienisme del moviment il·lustrat del s. XVIII i de la creació dels Estat-Nació que es començaran a construir cementiris municipals extramurs, deixant de ser, per exemple, l'enterrament dins del terreny dels temples una pràctica quasi exclusiva (Ochoa, 1998: 36). En ambdós casos apareix una intervenció estatal amb una legislació específica —que no deixa de ser una forma de biopolítica o necropolítica— basada en possibles efectes per la salut secundaris a una mala disposició dels cadàvers, és a dir, s'inicia una època de grans burocratitzacions³⁸ que afecten als sistemes culturals tradicionals d'enfrontar la mort i a la oferta funerària (Marcos, 2006: 35). L'objectiu no és només la forma de tractar les restes humanes sinó l'estricta control administratiu de les morts i les seves causes. Actualment, en el cas d'Espanya, l'article 282 del Reglament del Registre Civil (14 de novembre de 1958) estableix com ha de fer-se la inhumació, i el destí final del cadàver es regula a l'article 6 del Decret 2263/1974 del 20 de juliol de 1974.³⁹ Cal tenir en compte,

³⁸ En relació a aquest tema, en el context francès, vegeu John MCMANNERS, *Death and the Enlightenment: changing attitudes to death among Christians and unbelievers in eighteenth-century France*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

³⁹ «[...] el entierro ha de realizarse necesariamente en un cementerio o mediante inmersión en alta mar y la incineración en un horno crematorio autorizado» (Marcos, 2006: 28).

però, que en el nostre país part de les competències sobre legislació mortuòria estan cedides a les comunitats autònomes i hi pot haver variacions en funció de la geografia. Entre les nombroses activitats regulades i legislades hi ha el temps màxim entre la mort i l'enterrament⁴⁰ —fet que obliga a prendre decisions sobre els serveis funeraris que es volen contractar en un termini molt limitat i en unes condicions psicològiques delicades—, el sistema de trasllat del cadàver —tant pel que fa al fèretre com al tipus de vehicle autoritzat—,⁴¹ la possibilitat d'accedir a sepulcres públics en cas de no tenir recursos, o les condicions que han de complir els municipis a nivell d'equipaments i serveis, entre d'altres.

La creació d'aquest marc legal restrictiu al voltant de les pràctiques i la regulació de la mort i els morts acaba generant una especialització i professionalització de l'activitat funerària, de tal manera que activitats que prèviament eren dutes a terme per la família i la comunitat, ara són delegades. A inicis del s. XIX és quan s'inicia l'anomenada tanatopràxia, que té com a precedents els coneixements egipcis, els artesans de l'Edat Mitjana o les pràctiques mèdiques dels segles XVII i XVIII (Gauthier, 2000:184). Jean Nicolas Gannal es considera el pare de l'embalsamat modern; en un origen es feia una injecció de líquid barreja d'acetat d'alumini al 10% i de clorur d'alumini al 20%. Posteriorment, es va modificar per un altre de més efectiu: «phénol, d'alun, de sulfate de créosote, d'acétate de plomb et de sulfate ou de chlorure de zinc» (*Id.*: 186). A Estats Units es crea la primera Escola de Tanatologia el 1880, fundada pel doctor Clark. De forma diferent, a Europa no hi havia costum popular d'embalsamat, i només es feia servir en grans caps d'Estat o polítics que tenien una funció cultural i comunitària, símbols d'una ideologia i va ser a partir dels anys seixanta del segle passat que aquesta pràctica es va començar a instaurar en ciutats europees conegudes pel seu luxe i el turisme —com Niça i Biarritz— (*Id.*: 187). La feina del tanatopràctic és la de l'esteticista de la mort i això inclou: pròtesis, remodelat, maquillatge, etc., amb una finalitat estètica més que no pas per una creença transcendent.

La burocratització comporta també la creació d'un mercat comercial on la mort esdevé un objecte de consum, fet que contrasta amb el tabú que l'envolta (Marcos, 2006:

⁴⁰ Tal com està estipulat, l'enterrament o incineració s'ha de dur a terme —si no hi ha causes de força major— en les quaranta-vuit hores posteriors a la mort de la persona (Marcos, 2006: 30). En cas de no ser així, serà obligatori l'embalsamat sempre que passin més de noranta-sis hores des de la mort.

⁴¹ Articles 6, 9 i 10 del Reglament de la Policia Sanitària Mortuòria (RPSM) on s'indica l'obligatorietat de l'ús de taüts tancats i de la prohibició de transportar cadàvers en cotxes convencionals no autoritzats (Marcos, 2006: 28n).

22). Així, es parla de *serveis* funeraris, que inclouen «los diversos ritos y ceremonias a través de los cuales los familiares y amigos del difunto disponen del cadáver del fallecido, comunicando y compartiendo este hecho con la colectividad» (*Id.*: 42). Aquests poden incloure el transport, l'embalsamat, la tanatoestètica, les exèquies, recordatoris, el fèretre, la cremació o inhumació, suport administratiu o legal i, en definitiva, qualsevol altre aspecte que el client vulgui contractar (*Id.*: 44). Aquesta pràctica, de nou, no està tan desenvolupada a Europa com als Estats Units, on la oferta de serveis accessoris als funerals ha creat un ampli mercat, amb uns preus exorbitants i aprofitant la situació de vulnerabilitat del contractant. A Espanya es van liberalitzar els serveis funeraris el 1996 per ser considerats serveis de primera necessitat (*Id.*: 25). En aquest sentit, destaca l'augment d'una demanda poc ortodoxa i profundament individualitzada, una mena de servei a la carta que es correspondria plenament amb les característiques que la societat on emergeix: la de la singularitat i individualitat.

7. LA PELL NUA I LES FLORS (DEL FUNERAL): RITUAL I MORT

«No es muda la muerte. Escucho el canto de los enlutados sellar las hendiduras del silencio»

Alejandra PIZARNIK

La mort, tal com l'hem tractada en el darrer apartat, té un component biofisiològic clar i les regulacions sobre el cadàver tenen en compte aquest aspecte però no hem d'oblidar que també hi ha una dimensió sociocultural en l'acte de morir: «se trata de transformar el acontecimiento natural en un hecho social» (Di Nola, 2006: 23).⁴² A partir del moment en que la mort és gestionada o assumida per una comunitat que li dona una resposta en forma d'acció implica assumir-ne la dimensió cultural. La mort queda articulada a través de pràctiques rituals que pretenen ser una forma de superació o, si més no, d'encarar-la.

a. La mort cultural

El ritual pot ser definit com aquella acció que se situa en una dimensió fora de la quotidiana (Filoramo, 2012: 361) i és, segons Dupré, aquell que «estructura, articula y sostiene la experiencia vital» (1999: 65). Fou Arnold van Gennep el primer que va definir el concepte de ritual de pas,⁴³ que marca canvis de *status* importants i transcendents en l'individu i la comunitat —com podrien ser el naixement, el matrimoni o la mort—. Aquests rituals de pas queden definits per unes cerimònies específiques i conegudes per tota la comunitat —o només una part d'ella— i inclouen una performativitat que fa efectiva a escala social aquest reconeixement de canvi de rol. En el cas de les societats que analitzem, tradicionalment, el ritual de pas ha sigut dut a terme majoritàriament sota els ritus cristians —com el sagrament de la extrema unció donada pel sacerdot al moribund abans del decés—. En aquest sentit els rituals mortuoris impliquen un canvi de rols i, com a tal, poden ser definits com a rituals de pas (Arregui, 1992: 115). L'objectiu dels rituals fúnebres és marcar una separació espacial entre dos mons, «hace pasar al difunto de la esfera de los vivos a la de los muertos» (Agamben, 2010: 117). Aquesta distinció no és de l'ordre del temps sinó de l'espai i es produeix a través del contingut simbòlic que se li associa. A la vegada, ajuden a canalitzar les emocions dels vius,

⁴² Idea compartida també per Arregui: «Los enterramientos, o en general cualquier práctica mortuoria ritual, suponen que el proceso biológico del morir ha sido asumido por el sistema sociocultural, de manera que la muerte se ha convertido ya en un *hecho social*» (1992: 321).

⁴³ Vegeu Arnold Van GENNEP. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986.

sobretot l'angoixa o la por, i reforcen la cohesió social del grup o comunitat (Fernández del Riesgo, 2007: 60-61). No oblidem que, a escala global, l'origen comú de la majoria d'aquestes cerimònies és la por a què l'esperit del difunt torni i vagui entre els vius, un dels mites més recurrents (Ochoa, 1998: 113).

Si prenem una perspectiva filològica, trobem que el terme cementiri deriva del llatí *Coemetērium* que al seu torn prové del grec *Koimētérion* que es traduiria com a dormitori segons el diccionari etimològic Joan Corominas (1983: 144). Aquesta paraula està lligada a al concepció cristiana de la mort com a espera fins al judici final on hi haurà la resurrecció, però també remet a l'espacialitat consensuada entre els vius i els morts. No podem obviar que, tradicionalment, les religions han sigut les encarregades d'aquests rituals. En les societats de tradició cristiana el discurs de la secularització⁴⁴ pot ser considerat només un paradigma a escala teòrica però va tenir implicacions reals en terme socials i polítics. Tradicionalment, s'ha entès com a la separació de poders entre l'Església i l'Estat on el segon li treu el monopoli al primer. L'origen jurídic del terme remet al tractat de Westfalia (1648) i l'expropiació dels béns de l'església en favor dels prínceps i sobirans. Així el terme s'acaba comprénent com «la transferencia de la propiedad, el poder, la actividad y las funciones, latentes o manifiestas, de las instituciones con un fundamento sobrenatural a instituciones que operaban exclusivamente de acuerdo con criterios empíricos, racionales y pragmáticos» (Duch, 2012: 197). Entesa des de la meua perspectiva com un col·lapse parcial dels discursos de les Institucions religioses en pro a una suposada racionalitat que no deixa de ser una religiositat amagada sota noms com la ciència, la salut, la felicitat, la raó, etc., porta a pensar que els rituals funeraris són quelcom del passat i ja no són adequats. Cal recordar que el ritual té una funció terapèutica necessària pels supervivents (Thomas, 2001: 133) i que evoluciona en major o menor mesura; algunes practiques s'extingeixen, altres resten marginals o se simplifiquen i encara d'altres que es mantenen però sense el sentit religiós original (Salazar, 2014: 247). Segons Louis-Vincent Thomas, el ritual funerari modern es basa en la negació de la mort (2001: 128) però, en quin sentit es podria justificar aquesta afirmació?

⁴⁴ El relat sobre la secularització no deixa de ser un altre dels grans mites de finals del segle XIX i del segle XX en el qual no entrarem per la seva complexitat, només apuntarem que seguim la línia sostinguda per Hans Blumenberg i Lluís Duch, els quals mantenen que aquest terme ha de ser entès com una metàfora, un mot equivoc que ha inclòs multiplicitat d'interpretacions i que és dependent del context. Vegeu HANS BLUMENBERG. *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pretextos, 2008, pp.13-119.

L'ocultació es veu molt més a les grans ciutats que als pobles, i es materialitza en diferents procediments com els nous mètodes d'incineració⁴⁵ —la cremació no sol ser presenciada pels familiars— o la pràctica desaparició del seguici fúnebre.⁴⁶ En aquest sentit, un dels factors que més ha influït en el canvi dels costums i cerimònies és l'aparició de les grans urbs on la xarxa de proximitat i comunitat entre individus es veu molt soscavada respecte als seus congèneres dels pobles, on l'espai encara està codificat en relació a aquestes pràctiques. Si bé s'han mantingut —ni que sigui formalment— els rituals previs a l'enterrament, com les exèquies i la vetlla, han tendit a desaparèixer els rituals posteriors com el dol.⁴⁷ Les exèquies segueixen sent el principal acte ritual que es realitza amb el decés però comencen a aparèixer funerals laics i, en cas que no ho siguin, aquests acaben convertint-se en un espectacle burocràtic i despersonalitzat en la majoria de tanatoris públics. El banquet funerari comunitari també ha desaparegut en moltes zones des de meitats del segle XX, sobretot degut a la pèrdua de vincles entre habitants; la vetlla, quelcom molt comú i encara practicat en algunes àrees i que era un moment d'unió comunitari, ha vist minvada substancialment la seva existència a les ciutats (Marcos, 2006: 57). És evident que la intervenció estatal modifica les conductes i la relació amb la mort. Cal veure, doncs, com interaccionen els costums rituals clàssics amb les premisses jurídiques actuals.⁴⁸ Es parteix de la idea que «el sistema de mercado se acomoda con dificultades a la contratación de estos servicios y productos de carácter simbólico, que poseen un significado social y cultural preponderante» (*Id.*: 44). En ocasions, la legislació no preveu o entra en tensió amb els contextos plurinacionals i la diversitat religiosa de les societats contemporànies. Segons la llei islàmica, el cadàver ha de ser enterrat en contacte directe amb la terra però aquest requisit entra en contradicció amb l'obligació legal de l'ús de taüts en tots els casos (*Id.*: 50), Per Marcos, «el problema se resuelve mediante la

⁴⁵ Pel que fa al nostre país, així com d'altres amb una forta herència catòlica, el nombre d'incineracions ha augmentat substancialment en els darrers anys, tant per una manca d'espai als cementiris com per una obertura per part de l'Església catòlica, que sostenia la seva creença en la resurrecció de la carn en el cos físic del difunt i s'hi mostrava en clara oposició (Marcos, 2006: 63).

⁴⁶ Fins no fa gaire, es podien trobar vies de sepultura utilitzades en exclusiva per les comitives fúnebres en l'àmbit rural (Marcos, 2006: 49).

⁴⁷ Per a seguir l'evolució dels rituals a Espanya vegeu, per exemple, Vicente Luis DÍAZ PEDRAZA. «Evolución de los ritos funerarios en la sociedad española», *Adiós*, 14, 1999, pp. 41-44 o Joaquín ZAMBRANO. «Cultura funeraria popular en España y su presencia historiográfica.» a José Antonio PEINADO GUZMÁN i María del Amor RODRÍGUEZ MIRANDA (coord.). *Meditaciones en torno a la devoción popular*. Còrdova: Asociación «Hurtado Izquierdo», 2016, pp. 514-532.

⁴⁸ Tot i ser divulgatiu, trobo especialment interessant Caitlin DOUGHTY. *De aquí a la eternidad. Una vuelta al mundo en busca de la buena muerte*. Madrid: Capitán Swing, 2018. Escrit per una tanatopràctica americana, el llibre posa sobre la taula els problemes de les societats occidentals contemporànies i compara els seus mètodes amb tradicions culturals d'arreu del món.

repatriación del cadáver a un país musulmán o, simplemente, depositando un puñado de tierra y piedras dentro del féretro» (*Id.*: 51).

b. *Homo lugens*. La interiorització del dol

Pel que fa al dol, és una de les formes d'afrontar la mort propera *a posteriori*. Actualment, hi ha hagut una pèrdua d'aquesta conducta pública a la societat contemporània occidental. Gorer relaciona l'eliminació progressiva de les manifestacions públiques del dol amb la Primera Guerra Mundial. Davant de la ingent quantitat de morts, el dol es va interioritzar; la demostració pública va perdre el seu sentit perquè tothom havia perdut algú i després va passar a ser incòmode, i finalment, un tabú. Cal partir de la premissa que les mostres de dolor davant la mort inclouen dinàmiques personals i socials (Davies, 2017: 53); tota mort comporta un reajustament dels rols socials i mostrar el dol permet «por una parte, una asunción gradual de las nuevas funciones sociales y un reajuste progresivo de roles, mientras que por otra canaliza la reacción psicológica emocional» (Arregui, 1992: 34). Es tracta d'un mecanisme psicològic important de superació del dolor davant la pèrdua d'un ésser estimat, constituït per diferents etapes i que permet anar recuperant l'equilibri emocional després del cop de la separació amb el mort. Avui en dia, però, aquest dol s'ha interioritzat, «la souffrance est devenue une affaire tellement individuelle qu'elle n'est plus reliée à la famille, à la société dans laquelle nous vivons» (Hennezel i Leloup, 1997: 60). Aquest canvi del ritual queda justificat si l'entendem en el context d'una societat que nega la mort; la indumentària del dol implica record i memòria de la persona morta. Si les mostres físiques ja no són una pràctica comú, s'han de trobar altres vies de canalització de l'angoixa emocional i de la comprensió i suport comunitari. Ens són negades l'aparença de fragilitat o les mostres públiques de dolor en una societat tecnificada on impera l'efectivitat a l'afectivitat? Si l'objectiu del dol és «un apoyo simbólico, que haga soportable la ausencia del difunto» (Fernández del Riesgo, 2007: 60), per què, sobretot en els contextos urbans, deixem desatesa aquesta cura?⁴⁹ Pot ser que la morbositat associada a la mort, sobretot en relació a les noves tecnologies faci que es vulgui un protegir del focus mediàtic? «La familia siempre solicita que “se respete su dolor”»

⁴⁹ Tot i que recentment s'ha emès algun documental a la televisió pública catalana sobre el tema, el dol perinatal segueix sent un dels grans oblidats a escala social i dels més difícils de portar per les famílies. D'altra banda, destaca com la literatura sí que ha resultat una font pública de compartició de l'experiència del dol. De la multitud d'autors que han tractat el tema, penso, per exemple, en C. S. LEWIS. *Una pena en observación*. Barcelona: Anagrama, 2018; en Roland BARTHES. *Diario de duelo*. Barcelona: Paidós, 2009; en Helen MACDONALD. *H de Halcón*. Barcelona: Ático de los libros, 2015, per adults i en Jordi LLOMPART. *El cor damunt la sorra*. Barcelona: Lumen, 2007, per a nens.

(Barley, 1995: 33). Estem en una època d'experimentació de noves formes rituals funeràries i, probablement ens els propers anys, com si d'un organisme viu es tractés, «Some will prove successful and others will fail, for rites, too, are subject to the survival of the fittest. [...] the rites which flourish will be those which cause the bereaved to flourish as they enhance the quest for life» (Davies, 2017: 237).

El sistema ritual ajuda conviure amb l'angoixa del vivent. Segons Alfonso Di Nola: «sólo en el hombre provoca una angustia radical profunda, sobrecogedora, que exige una solución específica» (2006: 11). Avui en dia, la implantació de les noves tecnologies pretén cobrir aquest espai i ha permès preservar la memòria dels difunts a través d'eines diferents com els webs dedicats als memorials i els cibercementiris (Marcos, 2006: 66) on es poden compartir recordatoris, enviar flors virtuals, fer murals de fotografies, etc. Apareixen noves *comunitats* en l'espai virtual. Trobem també altres llocs a Internet⁵⁰ que ofereixen serveis com la cancel·lació de les xarxes socials del mort, recerca de testaments i cobraments d'assegurances de vida, gestió d'herències i, fins i tot, professionals que t'ajuden a superar el dol. Ja ho advertia Nigel Barley, «no es de extrañar que una cultura en la que quienes se hacen cargo de los muertos son profesionales pagados, haga de la gestión del duelo la siguiente técnica comercializable» (2000: 11). Si aquestes propostes ja generen estranyament, hi ha coses encara més impressionants, com la aplicació mòbil *Roman Mazurenko* que pot reconstruir les formes de redactar i expressions principals d'algú mort si hi descarregues totes les dades de converses prèvies i les simula a través d'una IA. Les noves tecnologies apareixen com a mediadores: televisions als cementiris on veure fotografies i memorials, accés a l'urna del familiar a través de targetes electròniques, hotels on passar temps amb el difunt, etc. Si bé no hi ha gaire recerca específica, segurament els propers anys veurem també una expansió de la tecnologia en els cementiris que suposarà una readaptació dels rituals de memòria del mort. Tot i això, no hauríem d'acceptar incondicionalment que la tecnologia ho envairà tot sense abans fer-ne una reflexió crítica.

⁵⁰ Vegeu, per exemple, www.rememori.com, a escala nacional.

8. ARRELS CONTRA LA FUGIDA. PINZELLADES DE LA CURA

«Las caminantes siempre supieron
Que no puede haber épica sin ética»

Carmen BORJA

Davant de tot aquest complex quadre, quina alternativa trobem? Hem delineat els principals punts del context actual. És hora d'explorar una segona corrent de pensament que passa per la resimbolització de la mort, entesa com a culminació final d'un projecte vital, a través de la cura. En què es materialitza aquesta cura? Heidegger ja la introduïa en la relació de l'ésser amb el món: «La “persona muerta”, que a diferencia del “cuerpo muerto” fue arrancada a los vivientes, es objeto del “curarse de” en el modo de los funerales, del entierro, del cuidado del sepulcro» (2014: 261).⁵¹ Aquesta línia de pensament va en contra de la visió mecànica que suposaria entendre la persona només com a cos. La cura implica proximitat. Entesa en la línia de la filosofia d'Esquirol, és aquell espai càlid i de protecció, per una existència a la intempèrie, que desgasta. L'objectiu és el vincle, unir, fer sentir a casa, com a part de la responsabilitat comunitària compartida. Aquest context s'hauria de tenir en compte a l'hora de pensar els mecanismes de suport davant la mort de l'altre proper. El que importa és la intenció d'aquest acompanyament, i les estructures que el vehiculen són secundàries a aquesta mirada. Aquesta tasca de suport emocional va ser duta a terme, en part, per l'antiga religió i es troba avui en el camp de la psicologia, principalment. La diferència és que actualment s'ha convertit en una elecció personal on es pot escollir entre una infinitat d'opcions d'origens diversos però es corre el risc de perdre's per la manca de construcció d'una resposta social forta.

Si vida i mort estan imbricades, recuperem una ètica de la vida que va a contracorrent, una que no és utilitarista —com sí que ho és la bioètica que defensa Singer—; al cap i a la fi, «la muerte no requiere la explicación, ella no ha solicitado nunca el auxilio de un pensador. Pero el viviente requiere la explicación, ¿y para qué? Para vivir de acuerdo a ella» (Kierkegaard, 2010: 465). Les noves tendències transhumanistes veuen la mort com una vulnerabilitat de la condició humana i una agressió, la mort com si fos un error de programació. Però precisament la clau rau en aquesta vulnerabilitat. Per què

⁵¹ Correspon al §47 de *Sein und Zeit*.

no acceptar simplement que enlloc de ser *superhomes*, amb un sentiment heroic de perfecció narcisista, som éssers limitats i que això, enlloc de suposar un llosa pel nostre ego i per la nostra voluntat de progrés, és quelcom que forma part del miracle i bellesa de la vida: la fragilitat? Recuperar una mirada que s'allunyi de la lluita per ser el millor, el més fort, i aprendre a conviure amb la contingència. Si tot l'humanisme entra en crisi, la solució no ha de passar per eliminar l'espècie. Fer una remodelació completa mantenint els ciments a vegades requereix més enginy que construir de zero en un altre lloc. Entre aquestes noves vies de pensament alternatives es troba el projecte filosòfic de Rosi Braidotti, que no explicarem en detall però que proposa un *posthumanisme* crític entès com una eliminació de l'antropocentrisme, que ens porti una nova mirada sobre el món.

Si tota l'anàlisi proposada fins ara és vàlida en determinats contextos, per fer front a la trivialització de la vida, cal exercir certa *resistència íntima*; si la mort ha perdut el seu valor, per què no «convertir su morir en el acto culminativo de su vida, algo así como la firma y rúbrica de la totalidad de su existencia»? (Arregui, 1992: 31) D'aquesta manera, es proposa trobar una forma de morir que entri en coherència amb la nostra vida (Fernández del Riesgo, 2007:236) i això implicaria també una recuperació de decisió sobre certs espais i rituals en relació a la mort que han estat monopolitzats i allunyats del microcosmos personal. Ja ho deia Rilke a *El libro de la pobreza y de la muerte*⁵² si no dediquem un temps i un respecte en pensar la nostra mort, viurem una mort inconscient. La mort podria recuperar la seva naturalesa i transcendència, revalorant la «necesidad de asumir la propia muerte como un compromiso moral» (Fernández del Riesgo, 2007: 266). En síntesi, cura d'un mateix, cura de l'altre. He escoltat les darreres paraules d'unes quantes persones, també d'aquelles que van morir i van ser reanimades i totes es resumeixen en el següent: el consol de morir radica en haver tingut una vida rica, densa, prenyada. Això mateix expressava Albert Camus de jove:

Pero, antes de quedarse dormido, le dio tiempo a ver cómo la noche clareaba ya un poco detrás de los visillos y de oír, con el alba y el despertar del mundo, algo así como una inmensa llamada de ternura y de esperanza que, sin duda, prestaba fundamento a su terror de la muerte, pero que al mismo tiempo, le daba la seguridad de que hallaría una razón para morir en lo que había sido toda su razón para vivir. (Camus, 2014; 168)

⁵² «A fornicar llegamos incluso con lo eterno, / y cuando el lecho de parir se acerca / damos a luz el feto muerto de nuestra muerte; / el embrión enrocado y lleno de pesar / que (cual si algo horrible le asustara) / se tapa con las manos los ojos que germinan; / y que lleva en la frente ya formada, / el miedo ya de todo, sin haberlo sufrido; / y así todos terminan, como una prostituta / en espasmos de parto y de cesárea» (Rilke, 1999: 185).

CONCLUSIONS

Després de l'anàlisi duta a terme fins ara, ens trobem en disposició d'argumentar que, efectivament, es pot parlar d'un canvi de la relació amb la mort en les nostres societats. Aquest queda definit per la incapacitat comunitària i, per tant, individual d'enfrontar la mort, l'anestèsia davant de la mort-espectacle que porta a una confusió entre realitat i virtualitat, la seva banalització, el tabú que la rodeja i la pèrdua de sentit fins i tot des del punt de vista de definició. Més enllà dels grans esdeveniments històrics del s. XX que, de manera innegable, han esculpit una relació concreta amb la mort i el morir, som conscients que hi ha una multiplicitat de factors que entren en joc en aquest polièdric fenomen.

Totes les modificacions estudiades impliquen, directament o indirectament, una desestructuració simbòlica i ritual de la mort i de l'expressivitat davant la pèrdua de l'altre. Com ja hem vist, una societat que ha tendit cap a l'efectivitat, amb un fort component individualista, les grans urbs i el debilitament dels vincles comunitaris així com la irrupció de la tècnica en diferents esferes del morir han implicat que els antics rituals i formes d'encarar la mort hagin viscut canvis substancials que no sempre s'han resolt satisfactòriament. Alguns exemples en són el canvi de lloc on es mor que suposa un canvi d'articulació en la relació entre el moribund i el seu entorn proper, i la pèrdua de valor dels rituals funeraris tradicionals que, en molts casos, mantenen la forma però han perdut part del seu contingut simbòlic original. Ens trobem en un moment de trànsit on la visió de la mort s'ha fragmentat en una pluralitat de perspectives, cap d'elles hegemònica a escala social. A més, considero que es pot explicar aquesta situació en relació al canvi del relat mític, en el sentit de *logomítica* de Lluís Duch i Hans Blumenberg, en què no hi ha hagut mai un trencament del mite en pro del logos sinó una convivència dels dos. Crec que estem en una època de pas entre les narracions de les antigues estructures culturals i religioses que ja no tenen el mateix pes específic en la societat i noves opcions que eren impensables fa un segle i que porten a plantejar futurs alternatius amb un gran pes de la tecnologia, com podria ser el transhumanisme. Tot canvi ritual està vinculat íntimament a un canvi social i comunitari i s'aniran adaptant al tipus de societat que construïm.

Suposaria això un problema? «Podria ser que la civilització del progrés i de l'èxit científicotècnic estigués desorientada com a cultura de la vida?» (Esquirol, 2018: 16). Podem parlar d'un problema, o podem parlar de nous reptes que impliquin repensar la

mort i el morir des de nous angles, uns que tinguin en compte la recuperació del vincle amb la mort i la seva naturalització com a part de la vida; uns que es fonamentin en la cura i l'acte de cuidar-nos els uns als altres en situacions afectives complexes. Crec que cal ajudar i transformar certs rituals amb voluntat, d'aquí la importància d'una resimblització de la mort que tingui en compte tots aquests factors *íntims*, que no es mogui només en el vocabulari tecnocapitalista i utilitari. Pensem en la mort en els hospitals, en la mercantilització —ja no parlem de rituals, parlem de serveis—, la laïcització, la *privatització* del dol. Crec fermament que els propers anys passaran per una creació de noves narratives fortes i en elles l'ètica no es pot deixar de banda i hi ha de tenir un pes específic important. És aquest canvi de paradigma, de la *Weltanschauung*, on ens trobem i que, per la proximitat biogràfica, encara no podem veure amb suficient perspectiva. Apareix certa desorientació relacionada amb una pèrdua de rituals clars, forts i efectius i és que no pots moure una peça sense desorganitzar la resta.

Així, promoure una ètica que en certa manera protegeixi la mort és un acte de resistència, la culminació d'un projecte vital que té en compte la cura, la pròpia i la de l'altre. Tot el treball pretén ser també una recerca de la vessant pràctica i performativa que tingui en compte els aspectes antropològics i sociològics del ritual de pas i que posi també èmfasi en el paper de la comunitat i la seva capacitat de generar vincles. D'aquesta manera es vol tornar a refermar la relació entre filosofia, religió, psicologia i ciència amb l'objectiu de repensar una qüestió tan rica i complexa com és la mort, i que no té voluntat de quedar tancada o ser axiomàtica sinó que sempre estarà oberta a noves interpretacions, propostes i crítiques perquè, fins a nou avís, seguirà formant part de la contingència humana.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Traducció de Tomás Segovia. Madrid: Pre-textos, 2003 (primera edició, 1983). Títol original: *Il linguaggio e la morte*.
- _____. *Infancia e historia. Destrucción de la experiència y origen de la historia*. Traducció de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2011 (primera edició, 2001). Títol original: *Infanzia e storia*.
- _____. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducció i notes d' Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pretextos, 2016 (primera edició, 1995). Títol original: *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*.
- ARIÈS, Philippe. *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Traducció de Francisco Carbajo i Richard Perrin. Barcelona: Acantilado, 2000 (primera edició, 1975). Títol original: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*.
- ARREGUI, Jorge Vicente. *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*. Barcelona: Tibidabo, 1992.
- BAAREN, Thomas P. van. «Death» a Mircea ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. Nova York: MacMillan Publishing Company. (vol. 4 conc-ecol), pp. 251-253.
- BARLEY, Nigel. *Bailando sobre la tumba: encuentros con la muerte*. Traducció de Federico Corriente. Barcelona: Anagrama, 2000 (primera edició, 1995). Títol original: *Dancing on The Grave: Encouters with Death*.
- BARTHES, Roland. *Diario de duelo*. Traducció d'Adolfo Castañón Barcelona: Paidós, 2009 (primera edició, 2009). Títol original: *Journal de deuil*.
- BEAUVOIR, Simone de. *Una muerte muy dulce*. Traducció de María Elena Martín. Barcelona: Edhasa, 2017 (primera edició, 1964). Títol original: *Une mort très douce*.
- BLUMENBERG, Hans. *La legitimación de la edad moderna*. Traducció de Pedro Madrigal. Valencia: Pretextos, 2008 (primera edició, 1988). Títol original: *Die Legitimität der Neuzeit*.

- BOSSI, Laura. *Las fronteras de la muerte*. Traducció de Liliana Padilla Villagómez. Mèxic: FCE, 2017 (primera edició, 2012). Títol original: *Les frontières de la mort*.
- BOWKER, John. *Los significados de la muerte*. Traducció de Miguel Martínez-Lage. Cambridge: Cambridge University Press, 1996 (primera edició, 1991). Títol original: *The Meanings of Death*.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Lo posthumano*. Traducció de Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Gedisa, 2015 (primera edició, 2013). Títol original: *The posthuman*.
- CANETTI, Elias. *El libro contra la muerte*. Traducció de Juan José del Solar i Adan Kovacsics. Barcelona: Debolsillo, 2019 (primera edició, 2014). Títol original: *Das Buch gegen den Tod*.
- CAMUS, Albert. *La muerte feliz*. Traducció de María Teresa Gallego Urrutia. Madrid: Alianza, 2014 (primera edició, 1971). Títol original: *La mort heureuse*.
- CORDERO, José Luís i David WOOD. *La muerte de la muerte*. Madrid: Deusto, 2018.
- COROMINAS, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1983 (primera edició, 1961).
- CORTINA, Albert i Miquel-Àngel SERRA (coord.) *¿Humanos o posthumanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano*. Barcelona: Fragmenta, 2015.
- DAVIES, Douglas. *Death. Ritual and Belief. The rhetoric of funerary rites*. Londres: Bloomsbury Academic, 2017 (primera edició, 1997).
- DERRIDA, Jacques. *Aporías. Morir –esperarse (en) «los límites de la verdad»*. Traducció de Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1998 (primera edició, 1996). Títol original: *Apories – Mourir, s'attendre aux «limites de la vérité»*.
- DI NOLA, Alfonso Maria. *La negra señora. Antropología de la muerte y el luto*. Traducció de Santiago Jordán Sempere. Barcelona: Belacqua, 2006 (primera edició, 1995). Títol original: *La nera signora. Antropologia della morte e del lutto*.
- DÍAZ PEDRAZA, Vicente Luis. «Evolución de los ritos funerarios en la sociedad española», *Adiós*, 14, 1999, pp. 41-44.
- DOUGHTY, Caitlin. *De aquí a la eternidad. Una vuelta al mundo en busca de la buena muerte*. Traducció de Miguel Marqués. Madrid: Capitán Swing, 2018 (primera

edició, 2017). Títol original: *From Here to Eternity: Traveling the World to Find the Good Death*.

DUCH, Lluís. *Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994.

_____. *Mite i cultura*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995.

_____. *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela, 2012.

DUCH, Lluís i Joan Carles MÈLICH. *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana 2.1*. Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003.

DUPRÉ, Louis. *Simbolismo religioso*. Traducció de Magdalena Holguín Barcelona: Herder, 1999 (primera edició, 1991). Títol original: *Symbols of the Sacred*.

EPICUR. «Carta a Meneceo» a *Obras*. Traducció de Montserrat Jufresa. Madrid: Tecnos, 1991.

ESQUIROL, Josep Maria. *La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat*. Barcelona: Quaderns Crema, 2015.

_____. *La penúltima bondat: Assaig sobre la vida humana*. Barcelona: Quaderns Crema, 2018.

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel. *Antropología de la muerte. Los límites de la razón y el exceso de la religión*. Madrid: Síntesis, 2007.

FERRY, Luc. *La revolución transhumanista*. Traducció d'Alicia Martorell. Madrid: Alianza, 2018 (primera edició, 2016). Títol original: *La révolution transhumaniste*.

FILORAMO, Giovanni et al. *Historia de las religiones*. Traducció de María Pons. Barcelona: Crítica, 2012 (primera edició, 1998). Títol original: *Manuale di storia delle religioni*.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Traducció d'Aurelio Garzón del Camino. Madrid: Siglo XXI, 2016 (primera edició, 1975). Títol original: *Surveiller et punir*.

FRANQUESA, Manuel. *Diccionari de sinònims*. Barcelona: Pòrtic, 1991 (sisena edició).

- GAUTHIER Jean-Gabriel. *Des cadavres et des hommes ou l'art d'accommoder les restes*. Ginebra: Musée d'ethnographie. Annexe de Conches, 2000.
- GENNEP, Arnold Van. *Los ritos de paso*. Traducció de Juan Aranzadi. Madrid: Taurus, 1986 (primera edició, 1909). Títol original: *Les rites de passage*.
- GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Traducció de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 2006 (primera edició, 1972). Títol original: *La violence et le sacré*.
- GORER, Geoffrey. «The pornography of death», *Encounter*, octubre 1955, pp. 49-52.
- HAN, Byung-Chul. *Muerte y alteridad*. Traducció d'Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2019 (primera edició, 2012). Títol original: *Tod und Alterität*.
- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducció de José Gaos. Mèxic: FCE, 2014 (primera edició, 1927). Títol original: *Sein und Zeit*.
- HENNEZEL, Marie de i Jean-Yves LELOUP. *L'art de mourir. Traditions religieuses et spiritualité humaniste face à la mort aujourd'hui*. Paris: Robert Laffont, 1997.
- INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS. *Diccionari de la llengua catalana*. Barcelona, Palma de Mallorca, Valencia: Edicions 3 i 4, Edicions 62, Editorial Moll, Enciclopèdia Catalana, Publicacions de l'Abadia Montserrat, 1995 (primera edició).
- JANKÉLEVITCH, Vladimir. *La muerte*. Traducció i pròleg de Manuel Arranz. Valencia: Pretextos, 2002 (primera edició, 1966). Títol original: *La mort*.
- JASPERS, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Traducció de Mariano Marín Casero. Madrid: Gredos, 1967 (primera edició, 1919). Títol original: *Psychologie der Weltanschauungen*.
- JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducció de Javier Maria Fernández Retenaga. Barcelona: Herder, 2015 (primera edició, 1979). Títol original: *Das Prinzip Verantwortung*.
- KIERKEGAARD, Søren. *Escritos 5. Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Traducció de Darío González i Begoña Sáez Tajafuerce. Madrid: Trotta, 2010 (primera edició, 1845). Títol original: *Tre Taler ved tænkte Leiligheder*.

- KURZWEIL, Ray. *La singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología*. Berlin: Lolabooks, 2012 (primera edició, 2005). Títol original: *The singularity is near. Whem humans transcend biology*.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Traducció de María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1994 (primera edició, 1993). Títol original: *Dieu, la mort et le temps*.
- LEWIS, C. S. *Una pena en observación*. Traducció de Carmen Martín Gaité. Barcelona: Anagrama, 2018 (primera edició, 1961). Títol original: *A Grief Observed*.
- LEWIS-WILLIAMS, David. *La mente en la caverna. La conciencia y los orígenes del arte*. Traducció d'Enrique Herrando Pérez. Madrid: Akal, 2015 (primera edició, 2002). Títol original: *The Mind in the Cave. Consciousness and the Origins of Art*.
- MACDONALD, Helen. *H de Halcón*. Traducció de Joan Eloi Roca. Barcelona: Ático de los libros, 2015 (primera edició, 2014). Títol original: *H is for Hawk*.
- MARCOS, Francisco. *El coste de la Muerte. Competencia y Consumo en el mercado de servicios funerarios*. Navarra: Aranzadi, 2006.
- MARZANO, Michela. *La muerte como espectáculo. Estudio sobre la «realidad-horror»*. Traducció de Núria Viver Barri. Barcelona: Tusquets, 2010 (primera edició, 2007). Títol original: *La mort spectacle. Enquête sur l'«horreur-réalité»*.
- MCMANNERS, John. *Death and the enlightenment: changing attitudes to death among Christians and unbelievers in eighteen-century France*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- O'GORMAN, Marcel. *Necromedia*. Minneapolis: University Minnesota Press, 2015.
- O'CONNELL, Mark. *To be a Machine*. Londres: Granta, 2018.
- OCHOA MONZÓ, Josep. *La actualización del derecho mortuario y la liberalización de los Servicios Funerarios*. Alacant: Universidad de Alicante, 1998.
- PIGEM, Jordi. *Àngels i robots. La interioritat humana en la societat hipertecnològica*. Barcelona: Viena edicions, 2017.

- PROUST, Marcel. *En busca del tiempo perdido 3. El mundo de Guermantes*. Traducció de Pedro Salinas i José María Quiroga Plà. Madrid: Alianza, 2014 (primera edició, 1921). Títol original: *À la recherche du temps perdu, 3. Le côté de Guermantes*.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua espanyola*. Madrid: Espasa Calpe, 2001 (vint-i-dosena edició).
- SALAZAR, Carlos. *Antropología de las creencias. Religión, simbolismo, irracionalidad*. Barcelona: Fragmenta, 2014.
- SEBASTIÁN YARZA, Florencio I. (dir.). *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Sopena, 1988.
- SCHELER, Max. *Muerte y supervivencia*. Traducció de Xavier Zubiri. Madrid: Ediciones encuentro, 2001 (primera edició, 1933). Títol original: *Tod und Fortleben*.
- SCHUMACHER, Bernard N. *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea*. Traducció de Vicente Merlo Lillo. Barcelona: Herder, 2018 (primera edició, 2018). Títol original: *Death and Mortality in Contemporary Philosophy*.
- THOMAS, Louis-Vincent. *La muerte, una lectura cultural*. Traducció d'Adolfo Negrotto. Barcelona, Paidós, 2001 (primera edició, 1991). Títol original: *La mort*.
- TOLSTOI, Léon. «La muerte de Iván Ilich» a *Obras completas IV*. Barcelona: Aguilar, 2004 (primera edició, 1886), pp. 453-490. Títol original: *Смерть Ивана Ильича*.
- VIDAL, Fernando i Francisco ORTEGA. *Being brains. Making the cerebral subject*. Nova York: Fordham University Press, 2017.
- WALTER, Julian. «Eighteen ways to view a dead body» a E. VENBRUX, T. QUARTIER, C. VERNHORST, i B. MATHIJSEN (eds.). *Changing European Death Ways*. Zurich: Lit Verlag, 2013, pp. 71-84.
- ZAMBRANO, Joaquín. «Cultura funeraria popular en España y su presencia historiográfica» a José Antonio PEINADO GUZMÁN i María del Amor RODRÍGUEZ MIRANDA (coord.). *Meditaciones en torno a la devoción popular*. Còrdova: Asociación «Hurtado Izquierdo», 2016, pp. 514-532.