

Robert Hertz

La muerte y la mano derecha

Selección y traducción de Rogelio Rubio Hernández
Prólogo de Manuel Delgado



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* (1907)

La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse (1909)

Diseño de colección: Estrada Design

Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Ilustración de cubierta: Lápida funeraria fenicia, Ss. IX-VIII a JC. Museo Arqueológico de Cagliari, Cerdeña

© ACI

Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



© de la selección y traducción: Rogelio Rubio Hernández, 1990

© del prólogo: Manuel Delgado Ruiz, 2024

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2024

Calle Valentín Beato, 21

28037 Madrid

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-1148-773-3

Depósito legal: M. 15.854-2024

Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

9	Prólogo, por Manuel Delgado
	Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte
27	1. El período intermedio
78	2. La ceremonia final
126	3. Conclusión
	La preeminencia de la mano derecha. Estudio sobre la polaridad religiosa
151	1. La asimetría orgánica
157	2. La polaridad religiosa
165	3. Los caracteres de la derecha y de la izquierda
174	4. Las funciones de las dos manos
186	5. Conclusión
193	Bibliografía

Prólogo

Fue en una de tantas matanzas estúpidas e inútiles de la Gran Guerra —el asalto a una trinchera enemiga en Marchéville, en el Mosa, en abril de 1915— en la que encontró la muerte al frente de su unidad, recién ascendido de sargento a subteniente, Robert Hertz, de 33 años. No fue el único colaborador de Émile Durkheim víctima de la guerra de 1914. También perdieron la vida Maxime David y Antoine Bianconi, además de su propio hijo, André, muerto en el frente de Salónica, y de decenas de sus alumnos de la École Normale Supérieure. Si es destacable el caso de Hertz, es por el eco póstumo que tuvo su obra, que da una idea de cómo se frustraba la carrera de un sociólogo que apenas dejaba unos cuantos trabajos, algunos inacabados, decisivos para la evolución de las ciencias sociales, en particular para la antropología. Si constituye una figura insólita y fascinante, casi legendaria, en la historia de la disciplina es porque resulta difícil encontrar otros casos de contraste tan noto-

rios entre una obra breve y escueta y su extraordinaria influencia posterior. La de Robert Hertz sin duda lo fue y continúa siéndolo.

No solo es esa la singularidad que hace de Hertz algo más que un miembro de la escuela sociológica de Émile Durkheim. Destaca en lo que nos ha llegado de él un énfasis en la dimensión opaca y turbia de lo social que no encontramos en otros exponentes de la corriente ni en las ciencias sociales del momento. Es comprensible, por tanto, la vindicación que de su figura hicieron los autores del Collège de Sociologie a finales de los años treinta del siglo pasado, en especial, y desde su interpretación, Roger Caillois y Georges Bataille. Además, toda la etnografía francesa le debe haber sido inaugurada por él, y sus aportaciones teóricas determinan aspectos clave de la obra de autores como Louis Dumont y, por supuesto, Lévi-Strauss, de cuya obra prelude su tesis sobre la estructuración binaria prefigurada en el pensamiento humano. La antropología británica tardó más en descubrirlo, pero lo hizo con decisión y a veces con entusiasmo de la mano de Evans-Pritchard, Rodney Needham, Jack Goody o Victor Turner, que encontraron en Robert Hertz el precursor inmediato de sus trabajos sobre los sistemas duales de clasificación, la genealogía social de las ideas o la persistencia de los procesos rituales.

Hertz nace en Saint-Cloud —cerca de París— en 1881, en el seno de una familia rica, judía no practicante. Entra en 1900 en la École y se gradúa en filosofía en 1904 para integrarse enseguida en el grupo de sociólogos que Émile Durkheim reúne en torno a la revista *L'Année sociologique*, de la que asume la sección de sociología religiosa. En aquel ambiente se encuentra con Marcel Mauss —como Durkheim y el propio

Hertz, otro representante de las élites intelectuales francesas de origen askenazi—, con quien traba amistad, además de compartir una profunda afinidad intelectual. Como se ha anotado, acaso por la influencia no explícita de Nietzsche Hertz se fija en la parte oscura y sórdida de la condición social humana y busca la universalidad del problema del mal y de la muerte como desgarramientos del orden social, de los que se derivan concepciones no menos generales a propósito del pecado, la expiación, la venganza y lo que llamó «el misterio del perdón». Entre 1901 y 1906 se abandona al estudio comparativo del tratamiento de ese lado sombrío de la sociedad en diferentes civilizaciones y épocas, dedicando un período de dos años al escrutinio de los fondos bibliográficos del British Museum de Londres. De todos esos años de trabajo resulta un ingente material documental destinado a una tesis doctoral dirigida por Durkheim que Robert Hertz solo llegó a organizar de manera parcial. Un fragmento de esa labor fue reconstruido y completado por Marcel Mauss y se publicó en 1922 en la *Revue de l'histoire des religions* con el título de *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*¹.

No fue este el único estudio que Robert Hertz dejó inconcluso. En el verano de 1912 aprovecha unas vacaciones montaÑeras en los Alpes Grayos italianos para iniciar una compilación de leyendas y cultos relacionados con las rocas y los manantiales alpinos. De aquella intención solo aparecerá una monografía sobre la peregrinación de los habitantes del valle de Soana y del pueblo de Cogne —en el valle de Aosta— al santuario dedicado a san Besse en la cima del

1. Traducción al español en *Revista de Occidente*, n.º 222, 1992, pp. 17-36.

monte Fautenio, en el macizo del Gran Paradiso. Se trata de «Saint-Besse, étude d'un culte alpestre», aparecido en la *Revue de l'histoire des religions* en 1913², un modelo vigente de cómo abordar una costumbre religiosa tradicional más allá de la perspectiva pintoresquista de los estudios sobre folklore. Fue Hertz quien desveló antes que nadie hasta qué punto una —en apariencia— irrelevante celebración popular dramatiza la complejidad de esa misma vida social cuya fuerza reafirma y vivifica cada año, incluyendo conflictos intercomunitarios y territoriales de los que la fiesta es también expresión. Ese ejercicio de etnografía —enriquecido con elementos hagiográficos, históricos, lingüísticos y geográficos— hace de Robert Hertz el introductor de la investigación empírica en la escuela sociológica francesa.

Esta sensibilidad naturalista de Hertz —exaltada ahora como seminal— conocerá expresiones conmovedoras, como los cuentos y dichos que recoge de los soldados bajo su mando en el frente, tomadas las últimas notas un mes antes de caer. Se publicó póstumamente con el título de «Contes et dictons recueillis sur le front» en la *Revue des traditions populaires*, en 1917, y luego en el volumen *Sociologie religieuse et folklore*, en 1928, una compilación de textos preparada por su maestro y amigo Marcel Mauss y la esposa de Hertz, Alice.

Las aportaciones más reconocidas de Robert Hertz son los dos artículos reunidos en el presente volumen: «Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort», publicado en *L'Année sociologique* en 1907, y «La

2. Traducido como *San Besse. Etnografía, historia y ritual*, Archivos del Índice, Cali, 2006.

prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse», que apareció en la *Revue philosophique* en 1909. Ambos textos están guiados por la misma premisa básica de la escuela sociológica de Émile Durkheim, tal y como aparece desarrollada en *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912, trad. esp. *Las formas elementales de la vida religiosa*, en esta colección): la génesis de nuestras concepciones y de nuestros sentimientos es social y, coincidiendo en eso con Marx y Engels —con quienes comparte la consideración de lo colectivo como ontológicamente superior a lo individual—, no es nuestra manera de pensar la que condiciona nuestra relación con el mundo, sino que son nuestras condiciones objetivas de existencia en sociedad las que le imponen sus gravitaciones a nuestra percepción de la realidad. En cualquier caso, en estos dos artículos Hertz demuestra una originalidad crítica que coloca sus intuiciones más allá del pensamiento durkheimiano.

El primero de los textos mencionados parte de un descubrimiento del máximo valor. La muerte es un hecho biológico, pero, sobre todo, es una construcción social. De ahí que podamos hablar de alguien diciendo que «está muerto», un presunto sinsentido que constata la convicción que compartimos de que estar muerto es una forma de estar, es decir, de existir, de formar parte del mundo de los vivos. A una experiencia a la que solemos asociar todo tipo de concomitancias emocionales y psicológicas, Hertz aplica otro presupuesto teórico durkheimiano: a los hechos sociales les corresponden explicaciones sociales y, en tanto que la muerte lo es, la clave para entender las afecciones y conductas que suscita ha de ser igualmente social. Así, como escribiría Radcliffe-Brown más tarde, no deberíamos decir que una

religión existe como respuesta a una supuesta ansiedad ante la muerte; es el miedo y la angustia que la muerte nos produce el precipitado anímico de ideas socialmente inducidas, por ejemplo, a través de la religión.

Según Hertz, el fallecimiento de una persona requiere pompas fúnebres. Cambian con el tiempo y de sociedad en sociedad, pero siempre y en todos sitios la desaparición de una persona implica una perturbación que es preciso gestionar colectivamente. De ahí la ejecución de protocolos que expresan aflicción subjetiva, sin duda, pero ante todo la perplejidad de una sociedad que, en tanto que tal, no puede concebir la muerte, puesto que la sociedad no muere ni se pudre como los cuerpos humanos en los que se encarna. El desorden amoral que la muerte introduce en el grupo es combatido mediante las representaciones colectivas —ese concepto básico en el vocabulario durkheimiano— de que esta es objeto, que ponen en comunicación la esfera del tiempo mortal de los individuos vivientes y el inmortal de los ancestros, que es el de una sociedad que solo se puede comprender a sí misma como imperecedera.

Hay que remarcar que el artículo de Hertz sobre la conciencia colectiva relativa a la muerte contempla un esquema que es idéntico al que, dos años después, en 1909, formalizará el folklorista Arnold van Gennep en su *célebre* libro *Les rites de passage* (*Los ritos de paso*, también en esta misma colección), a propósito de las ceremonias de iniciación en que un individuo se mueve entre un estatus social y otro. Para Hertz, el paso de vivo a muerto funciona como una situación de intervalo —lo que Van Gennep llamará «fase liminal»— en la que el neófito —en este caso el difunto— no está ni vivo ni definitivamente muerto, sino atravesando un

paraje indefinido en el que ya no es lo que era —un ser viviente—, pero tampoco lo que le espera: antepasado.

Robert Hertz habla de tales cuadros de umbral como «períodos intermedios». Estos atañen de manera diferente, pero conectada, a los diferentes protagonistas de la muerte, los cuales reciben atributos y atribuciones de sacralidad, de impureza y de alarma. Por una parte, el cuerpo físico sin vida, el cadáver y la disolución que experimenta, que puede ser de golpe o prolongada. Ello implica distintos tratamientos ceremoniales de los restos —embalsamamiento, entierro, cremación, endocanibalismo— cuyo incumplimiento constituye profanación. Por otra, el alma como aquella parte del ser que, de algún modo, sigue viviendo sin lo que fue su cuerpo, al que no acaba de renunciar del todo. En ese lapso se imagina al difunto recorriendo el territorio tenebroso que antecede al reino de los muertos. En tal estado de desagregación corresponde a sus parientes acompañarlo en el viaje atendiendo sus necesidades, pero protegiéndose de un retorno que materializaría la sombra del muerto como un visitante o huésped indeseado. El alma en pena o el espectro son figuras que, entre nosotros, informan del terror que despierta la intranquilidad de los fallecidos antes de extinguirse por completo. Por último, están los deudos del extinto, que participen de la mancha que ha generado la muerte de este y aparecen contaminados de su misma corrupción. Se apartan y se los aparta, puesto que la desorganización provocada por la desaparición de un miembro de la familia los obliga también a ellos a permanecer entre paréntesis, adoptar las formas de luto prescritas y someterse a diferentes tabúes.

Es como si la comunidad no pudiera aceptar el fin de la vida porque, al imaginar el cuerpo y el alma humanas como

su resumen, tendría que reconocer en esa muerte particular la muerte del grupo entero como tal, lo cual es imposible por inaceptable. Puesto que la sociedad no puede morir, tampoco pueden perderse para siempre aquellos en quienes se concreta. La muerte se cura mediante representaciones análogas a lo que en la tradición cristiana se conoce como la resurrección de la carne y la vida eterna, que es el renacer a perpetuidad del conjunto de la sociedad en una existencia liberada de todo mal. Entre los dayaks y en otras sociedades se llevan a cabo unas segundas exequias que señalan esa culminación del camino lúgubre entre el mundo de los vivos y ese mundo mítico de los muertos que acepta albergar para siempre al difunto. Este puede recibir sepultura definitiva y descansar en paz, al tiempo que sus allegados son relevados de sus obligaciones rituales como deudos. Se otorga así a la vida la última palabra y, concluye Hertz, se proclama el triunfo final de esta sobre la muerte.

El otro texto es no menos trascendente y lo integra una disquisición sobre el privilegio de la mano derecha sobre la izquierda en tantas sociedades conocidas. Tenemos aquí un ejercicio teórico comparativo en torno a la expresión somática de la bipolarización a la que el ser humano, según Hertz, somete al conjunto del universo, siguiendo un imperativo que es social en su contenido e intelectual en su lógica. Cabe entenderlo como coherente con la importancia concedida por Durkheim y Mauss a los sistemas taxonómicos como proyección de la organización de la sociedad y, antes o más allá, como exigencia ordenadora del espíritu. Hertz traslada al cuerpo las oposiciones que Durkheim había percibido como generalizadas entre lo sagrado y lo profano y lo puro y lo impuro, y se anticipa a las argumentaciones de

Marcel Mauss sobre el papel del cuerpo humano como réplica de las estructuras orgánicas y simbólicas que dispone cada sociedad, con las que mantiene una relación de correspondencia. En este caso, Hertz razona que, en realidad, lo que hacen algunos hechos aceptados como «naturales» es naturalizar imposiciones sociales mostrándolas como irrevocables. En el antagonismo entre las dos manos, una diferencia anatómica sirve para convertir en inexorable una jerarquía moral que le da preferencia a la derecha sobre la izquierda, haciendo que a la primera le corresponda el bien, la virtud y la luz, y a la izquierda todo lo triste, inútil y maligno. Incapaz por definición de destreza, a la mano izquierda solo le restaba ser torpe y siniestra «por naturaleza».

Cierto que desde Broca no se había discutido que era el funcionamiento de los hemisferios cerebrales lo que determinaba la preeminencia de la mano derecha sobre la izquierda. La ciencia neurológica había sentenciado que somos diestros de mano porque somos zurdos de cerebro, actuando como una nueva mística que sancionaba como incontrovertible una distribución del espacio a la que a una vertiente se le fijaban competencias y dignidades más elevadas que a la otra. Frente a ese dogma exhibido como científico, Hertz invierte su lógica e insiste en que, por el contrario, es la autoridad socialmente inclinada a la derecha la que ha forzado al sistema nervioso a adaptarse a sus dictados. La hegemonía de la mano derecha no es la consecuencia de una asimetría fisiológica natural, sino de una desventaja social que asigna al lado izquierdo cualidades negativas y denegatorias.

De un modo que podría antojarse paradójico, el determinismo social de la escuela durkheimiana del que Robert Hertz

participaba, lejos de devenir en una condena al inmovilismo y la resignación, concibe la realidad como predispuesta para que en ella se desencadene en cualquier instante el cambio social, siempre que este sea, en efecto, social, esto es, no resultado de la voluntad individual, sino consecuencia de la voluntad colectiva. Si el prestigio de la derecha fisiológica y el descrédito de su izquierda son efecto de factores procurados por la organización social y sus esquemas de acción y aprehensión, es de estos de los que cabe esperar su superación.

Razones tenía Hertz para sentirse interpelado por la mala reputación de la izquierda, porque es esa su latitud en la topografía política de la Francia de la época. Hereda una gran fortuna de su familia, pero se siente profundamente impresionado por la revuelta de los trabajadores viticultores del Languedoc, que, en junio de 1908, se manifiestan por cientos de miles en Montpellier y contra quienes los soldados se niegan a disparar. Junto con Mauss, Henri Beuchat, Maurice Halbwachs y Henri Hubert conforma el círculo socialista de *L'Année sociologique*, muy influenciados por Lucien Herr y el programa de la Sociedad Fabiana inglesa. Dirige *Les Cahiers du socialisme*, colabora con la *Revue Syndicaliste* y funda y anima el Groupe d'études socialistes. También colabora con *Notes Critiques*, *Sciences Sociales*, una especie de *L'Année sociologique* socialista. Para Hertz el socialismo es tanto una postura política como un método de investigación y una vía de conocimiento. Decididamente, Robert Hertz fue un hombre de izquierdas y previsible resultaba que alguien como él, un joven sabio de «espíritu elevado y riguroso..., de una rara altura», como lo describía Durkheim, no aceptara ser instalado en la mitad indigna e

inferior del cosmos entero. ¿Por qué su implicación contra la realidad social y política que le rodeaba debía colocarlo en el elemento denigrado del binomio izquierda/derecha que su propia calidad humana desmentía?

Eso explica la conclusión del artículo de Robert Hertz sobre la preeminencia de la mano derecha: esta no es un rotundo hecho biológico; es la incorporación —al pie de la letra, introducción en el cuerpo— de una inequidad social. La mano derecha manda y desprecia a la izquierda. Quizás haya sido siempre así, pero no tiene por qué serlo para siempre. Son los seres humanos quienes colectivamente lo han acordado de esta manera y es a ellos a quienes, en sociedad, corresponde, llegado el momento, desobedecer esa regla para transmutarla y convertirla en otra cosa. Se podría añadir al cierre del artículo que no solo es el valor desigual atribuido a los dos polos del binarismo —incluyendo masculino/femenino, por ejemplo— lo que se considera un producto social, puesto que el propio binarismo no es un principio esencial del pensamiento humano, como se ha pretendido, sino otro mandato del orden social que puede ser modificado si este se modifica.

Hertz escribe su artículo cuando se están desarrollando experimentos pedagógicos que advierten de la plasticidad del cerebro, debidamente entrenado, para hacernos ambidiestros. Nada justifica, por tanto, los correctivos a los que se somete a los niños zurdos como portadores de una anomalía a corregir. De ahí que Hertz acabe su artículo con toda una declaración de principios: es preciso, proclama, luchar por una «humanidad dotada de dos manos derechas..., liberadas las energías que duermen en nuestro lado izquierdo y en nuestro hemisferio derecho». Algo que solo será po-

Manuel Delgado

sible, sigue, en una «comunidad liberada», esto es, en una sociedad consciente de que depende de sí misma, emancipada de las servidumbres a una falsa naturaleza y a una ciencia que, afirmando estudiarla, es la que la ha inventado.

Manuel Delgado

Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte

Por lo que tiene de acontecimiento familiar y la intensa emoción que suscita, todos creemos saber de sobra lo que es la muerte. Resultaría ridículo y sacrílego poner en duda el valor de ese conocimiento íntimo, y querer razonar sobre una materia en la que solo el corazón es competente. Sin embargo, ciertos problemas relativos a la muerte no pueden ser resueltos por el sentimiento, porque los ignora. Para los propios biólogos la muerte no es algo dado, simple y evidente, sino un problema que se le plantea a la investigación científica¹. Pero cuando se trata de la muerte de un ser humano los fenómenos fisiológicos no lo son todo, pues al acontecimiento humano se sobreañade un conjunto complejo de creencias, emociones y actos que le dan un carácter propio. Ante el hecho de la vida que se extingue nos enfrentamos con un lenguaje particular: es el alma, se dice,

1. Cf. Dastre, *La vie et la mort*, pp. 296 y ss.

que parte hacia otro mundo, donde se reunirá con sus padres. El cuerpo de un difunto no se considera como el cadáver de un animal cualquiera, pues hay que proporcionarle unos cuidados concretos y una sepultura regular, no solo como medida de higiene, sino por obligación moral. Además, la muerte abre para los supervivientes una etapa lúgubre durante la cual se les imponen deberes especiales. Cualesquiera que sean sus sentimientos personales, se verán obligados durante cierto tiempo a manifestar su dolor, cambiando el color de sus vestidos y modificando su género de vida habitual. En definitiva, la muerte tiene para la conciencia social una significación determinada y constituye un objeto de representación colectiva. Pero dicha representación no es simple ni inmutable. Así pues, convendría analizar sus elementos y buscar su génesis. A este doble estudio nos gustaría precisamente contribuir.

La opinión más extendida en nuestra sociedad es que la muerte se cumple en un instante. El plazo de dos o tres días que se intercala entre el deceso y la inhumación no tiene otro objeto que el de permitir los preparativos materiales y la convocatoria de parientes y amigos. Ningún intervalo separa la vida por venir de la que acaba de apagarse, pues inmediatamente después de exhalar el último suspiro el alma comparece ante su juez y se prepara para recoger el fruto de sus buenas obras o expiar sus pecados. Después de esta brusca catástrofe comienza un luto más o menos prolongado, y en determinadas fechas, especialmente al finalizar el año, se celebran ceremonias conmemorativas en honor del difunto. Esta concepción de la muerte y la manera de sucederle los acontecimientos que la constituyen y la siguen nos

son tan familiares, que apenas imaginamos que puedan no ser necesarios.

Pero los hechos que presentan numerosas sociedades menos avanzadas que la nuestra no entran en el mismo esquema. Como indicaba Lafitau, «en la mayor parte de las naciones salvajes los cuerpos muertos solo están en la sepultura donde se les colocó en principio a modo de depósito, ya que después de cierto tiempo son objeto de nuevas exequias y se termina de cumplir con ellos por medio de nuevos deberes funerarios»². Esta diferencia en las prácticas no es, como veremos, un simple accidente, sino que exterioriza el hecho de que la muerte no siempre es representada y sentida como lo es entre nosotros.

En las páginas que siguen intentaremos dar cuenta del conjunto de creencias relativas a la muerte y sus prácticas funerarias, con especial atención al caso de las dobles exequias. A tal efecto nos serviremos en primer lugar exclusivamente de lo que ocurre en los pueblos indonesios, sobre todo entre los dayaks de Borneo³, donde el fenómeno se presenta bajo una forma típica, para mostrar después, con ayuda de documentos relativos a otras provincias etnográficas, que no se trata de hechos puramente locales. Seguire-

2. *Moeurs des Sauvages Américains* (1724), t. II, p. 444.

3. Dicha institución es relativamente bien conocida entre los dayaks. Grabowsky reunió los documentos relativos a los dayaks del sureste (olo ngadju y ot danom), añadiendo algunas observaciones personales, en un artículo precioso, sobre el que habría que mantener ciertas reservas: «Der Tod, das Begräbnis, das *Tiwah* oder Todtenfest... bei den Dajaken» (*Internat. Archiv f. Ethnog.*, II, pp. 177 y ss.). En él podemos encontrar una bibliografía, aunque la mejor fuente sigue siendo Hardeland, que ha publicado, como apéndice a su *Gramática dayak* (Ámsterdam, 1858), el texto completo y la traducción literal de un gran número de cantos y fórmulas recitadas por las sacerdotisas en el transcurso del *Tiwah*.