

EL CUERPO MUERTO. REFLEXIONES ACERCA DEL MANEJO DEL CUERPO HUMANO, A PARTIR DE UN ESTUDIO OSTEOBIOGRÁFICO DE UNA COLECCIÓN ÓSEA TEPANECA

José Erik Mendoza Luján

Dirección de Antropología Física, INAH

RESUMEN

El análisis del cuerpo humano ha desempeñado un papel significativo en el desarrollo de la antropología física. La preocupación por realizar evaluaciones cuantitativas de la morfología humana es una herencia de los estudios de la anatomía para observar la *diversidad del ser humano*. Pero no sólo nos heredó dicha preocupación, sino también la visión fragmentadora, una perspectiva de dicotomía, polarizada. Es así como surgen los campos para su estudio. La idea de vivo y muerto, pasado y presente, no permite tener una perspectiva clara del fenómeno.

Así, el presente trabajo trata de realizar una reflexión con respecto al manejo de los restos óseos en los estudios antropofísicos, a partir de la introducción de conocimientos acerca del cuerpo humano, comportamiento y muerte, dejando abierta la discusión sobre el cuerpo como objeto o sujeto de estudio.

PALABRAS CLAVE: cadáver, cuerpo humano, cuerpo muerto, comportamiento, muerte.

ABSTRACT

The human body analysis has been a very important role about the Physical Anthropology development. The interest from the Physical Anthropology about the human morphology's quantitative evaluations is an heritage from the anatomy studies to observe the *human been diversity*. But, this is not the only heritage, the fragmentary vision too, a dichotomy's perspective, a polarization. From this vision the physical anthropology's studies fields rise on. The living

people and death people, past and present idea, will not have a pure vision from the phenomena.

The present paper try to make a reflection about the work with human remains at the anthropophysical studies, starting from introducing knowledges about the human body, behaviour and death, opening the discussion about the human body as study object or subject.

KEY WORDS: corpse, human body, dead body, behavior, death.

Le plus semblable aux morts meurt le plus à regret
(*El más semejante a los muertos muere con mayor pesar*)

La Fontaine

Como parte del saber humano se encuentra una serie de conceptos que permiten dar una explicación de la realidad experimentada. Conceptos que no son más que signos y símbolos, a los cuales se debe analizar para traducir de forma tal que se incorporen al conocimiento humano, vamos, que den una explicación de la realidad.

La forma en que, habitualmente, traducimos e interpretamos la realidad es por medio de dicotomías, conceptos antagónicos que nos permiten comprender los signos y símbolos que se encuentran en la naturaleza. De esta manera nuestro lenguaje siempre mantiene sinonimias y antonimias para describir y descubrir la verdad aparente de la realidad.

En el lenguaje coloquial, familiar y, en muchos casos, científico se recurre a definir un concepto a partir de su antagónico. No podemos pensar el mal sin el bien, el negro sin el blanco, la muerte sin la vida y el cuerpo sin el alma. Esta forma de conceptualizar es herencia, como la mayoría de nuestro conocimiento, de la forma de razonamiento de la filosofía griega.

Parménides, en el siglo VI aC, planteaba que todo el mundo estaba dividido en principios contradictorios, y que uno de los polos de la contradicción era, según él, positivo y el otro negativo. A partir de este razonamiento es lógico observar que lo positivo es el bien, el blanco, la vida y el alma; y lo negativo el mal, el negro, la muerte y el cuerpo. Pero, ¿es necesario observar todos los conceptos como polos de un continuo?, y, en el caso de este trabajo, ¿es el cuerpo y la muerte, esto es el cuerpo muerto, lo negativo de la realidad del *fenómeno humano*?

En la medida en que esta forma de pensamiento se ha difundido, pocas son las ciencias y/o disciplinas que han sido desheredadas de esta filosofía. La antropología física es la heredera de este pensamiento. Tan arraigada es la forma dicotómica de pensamiento en nuestra disciplina que, normalmente, se definen sus campos de estudio en osteología y somatología: población viva o muerta, población presente o pasada, con partes blandas o restos esqueléticos, o, en el peor de los casos, con carne o solamente huesos. Tal parece que la labor del antropólogo físico no es estudiar poblaciones (ya ni hablar de individuos), sino solamente parcializar la realidad a partir de la división en dos polos, formular dicotomías para aprehender la realidad.

La herencia de Parménides (o ¿tal vez maldición?) no alcanzó por completo los estudios antropofísicos, en la medida en que ninguno de los polos es positivo o negativo (bueno, al menos eso aparenta) y no existe distinción entre los polos; también en la medida en que esta dicotomía se inscribe en un todo que se llama *cuero humano*.

La preocupación que tiene la antropología física en las evaluaciones cuantitativas y cualitativas de la morfología humana es una herencia de los estudios de la anatomía para entender la *diversidad del ser humano*, la multiplicidad de expresiones *fenotípicas*, las diferencias y similitudes. Este interés en los análisis morfológicos tiene su inicio en el siglo XIX, con la explicación de la variación de las poblaciones humanas y un énfasis marcado en los estudios de diferenciación racial.

Porque la historia del manejo del cuerpo humano en la antropología física comienza con la historia de la conceptualización de éste, necesitamos comprender el concepto de cuerpo. La más antigua y difundida concepción del *cuero* es la que lo considera el instrumento del alma. Ahora bien, todo instrumento puede ser apreciado positivamente por la función que cumple, y por lo tanto elogiado, exaltado o también criticado cuando no responde bien a su finalidad o por implicar limitaciones y condiciones.

Una y otra alternativa han correspondido al *cuero* en la historia de la filosofía, que nos ofrece su condena total como tumba o prisión del alma, según la doctrina de los órficos y de Platón (Phaedo; 66b ss Burnet 1906) o la exaltación hecha por Nietzsche: “el que está despierto y consciente dice: soy todo Cuerpo y nada fuera de él” (1932: 56). Siguiendo la primera dirección, el mito de la caída del alma en el *cuero*,

expuesto en el *Fedro* platónico, es adoptado por la patrística oriental y especialmente por Orígenes (Orígenes t. II, cap 9,2). Scoto Erígena, en los principios de la escolástica, lo repitió (Scoto Erígena t.II, 25). También esta concepción presupone la noción de la instrumentalidad del Cuerpo: en el estadio de caída, a causa del pecado, el alma tiene necesidad del Cuerpo y le es indispensable valerse de sus servicios. Pero, obviamente, la más cumplida y típica formulación de la doctrina de la instrumentalidad es la de Aristóteles, para quien el cuerpo es “cierto instrumento natural” del alma como el hacha ya que “tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo” (Aristoteles 1950 II, 1, 412b 16).

El materialismo, al no implicar necesariamente la negación de la sustancialidad del alma, no implica tampoco la negación de la instrumentalidad del cuerpo; es más, si el alma es corpórea, el cuerpo puede tener una función instrumental a su respecto. Así lo creía Epicuro, quien atribuía al cuerpo la función de preparar al alma para ser causa de las sensaciones (Ep. A Erod., 63ss; en Abbagnano 1961) y los estoicos, para quienes el alma es lo que *domina* o utiliza de diferentes formas el organismo corpóreo (Aecio *Plac.*, IV, 21; en Abbagnano 1961).

La concepción del cuerpo en el materialismo de Hobbes no es diferente pues, al afirmar que “el espíritu no es otra cosa que un movimiento en determinadas partes del cuerpo orgánico” (Hobbes 1940: 195) reconoce con ello mismo la instrumentalidad del cuerpo con referencia a ese “movimiento” que es el alma.

Ni el más burdo materialismo del siglo XIX (para el cual el alma sería un producto del cerebro como la bilis lo es del hígado o la orina de los riñones) obedece a un esquema interpretativo diferente; el cerebro, como el hígado y los riñones, es siempre un instrumento para la producción de algo.

Por otro lado, el espiritualismo (el de los neoplatónicos, por ejemplo) admite igualmente la doctrina de la instrumentalidad: “Si el alma es sustancia *dice Plotino*, será una forma separada del cuerpo, o, para decirlo mejor, será *lo que se sirve del cuerpo*” (Plotino 1940: I, 1, 4). La doctrina de la instrumentalidad domina toda la filosofía medieval. Dice Santo Tomás de Aquino: “El fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y las operaciones de ella. Pero la materia es en vista de la forma y los instrumentos en vista de las acciones del agente” (Tomás de Aquino 1950: I, q. 91, a. 3).

Constituye una excepción a esta doctrina la teoría de la “forma de corporeidad” propia del *agustinismo* medieval, y que consistía en reconocer una forma o sustancia independiente al cuerpo orgánico.

Pero el abandono definitivo del concepto de la instrumentalidad del cuerpo adviene sólo con el dualismo cartesiano. Por lo común se cree que la separación instituida por Descartes entre alma y cuerpo, como entre dos sustancias diferentes, tuvo como consecuencia el establecer la independencia del cuerpo con respecto al alma, punto de vista que no se había presentado antes de Descartes.

En efecto, la instrumentalidad del cuerpo supone que el cuerpo no puede hacer nada sin el alma, del mismo modo que el hacha no sirve para nada si no se halla empuñada por alguien. Pero el reconocimiento de que el alma y el cuerpo son dos sustancias independientes implica, como dice Descartes, que “todo el calor y todos los movimientos que hay en nosotros pertenecen sólo al cuerpo, ya que no dependen del pensamiento en absoluto” (1940: 4).

Desde este nuevo punto de vista, el cuerpo aparece como una máquina, la cual camina por sí misma.

El cuerpo de un hombre viviente –dice Descartes– difiere del de un *muerto* tanto como un reloj u otro autómatas (una máquina que se mueve por sí misma, por ejemplo cargado y que contiene en sí mismo el principio corpóreo de los movimientos en función de los cuales fue proyectado junto con todos los requisitos para obrar, difiere del mismo reloj o de la misma máquina una vez rotos o cuando el principio de su movimiento cesa de obrar (*Ibid.* 6).

Esta afirmación de la realidad independiente del cuerpo como autómatas no es tanto una tesis metafísica, sino más bien una tesis metodológica que prescribe la dirección y los instrumentos de las investigaciones dirigidas a la realidad del “cuerpo”. Y precisamente en este sentido ha influido históricamente la tesis cartesiana, que ha sido durante mucho tiempo el supuesto teórico de las investigaciones sobre cuerpos vivientes. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, el dualismo cartesiano tenía el inconveniente de plantear un problema desconocido para la concepción clásica del cuerpo como instrumento; o sea, el problema de la relación entre el alma y el cuerpo.

La concepción clásica, en efecto, ya sea con la definición del cuerpo como instrumento del alma o con la del alma como forma y razón de ser

del cuerpo, resolvía a su manera tal problema, ya que en realidad estas definiciones no son más que soluciones postuladas por el problema mismo.

Pero con el dualismo entre el alma y cuerpo el problema salía a luz en toda su crudeza. ¿Cómo y por qué las dos sustancias independientes se combinan para formar al hombre? ¿Y cómo el hombre que, bajo determinado aspecto, es una realidad única puede resultar de la combinación de dos unidades independientes? La filosofía moderna y contemporánea ha brindado cuatro soluciones a este problema.

La primera de ellas consiste en negar la diversidad de sustancias y en reducir la sustancia corpórea a la sustancia espiritual. La segunda, muy próxima a la primera, considera al cuerpo como un signo del alma. La tercera consiste en negar la diversidad de las sustancias, pero no la diversidad entre el alma y cuerpo, y, por lo tanto, en considerarlas como dos manifestaciones de una misma sustancia. La cuarta solución considera al cuerpo como una forma de experiencia o un modo de ser vivido que tiene, sin embargo, un carácter específico junto a otras experiencias y modos de ser.

Si concebimos al cuerpo humano como el vehículo del alma, podemos comenzar a entender el porqué de la dicotomía de los estudios. Mientras tiene un alma, el cuerpo se convierte en una entidad a la que denominamos Ser Humano, Hombre u *Homo sapiens*; en tanto que al perder la parte vital, el alma, sólo tenemos el cuerpo, soma o anatomía. Esto se puede subrayar a partir de uno de los muchos conceptos médicos para el cuerpo, el cual lo define como sinónimo de cadáver. De esta forma el cuerpo animado, que tiene alma, el cuerpo vivo es sujeto de estudio; mientras que el cuerpo inanimado, sin alma, el cadáver, el *cuerpo muerto* se convierte en objeto de estudio.

Al convertirse el cuerpo de sujeto a objeto se presenta como una realidad funesta, que se refiere al latín *Funus*, lo que significa a un tiempo los funerales, el cuerpo muerto y el asesinato (citado por Ariès 1982: 34). Todos estos conceptos se incorporan en el signo y símbolo de la *Muerte*.

Menciono a la muerte como signo y símbolo, en la medida en que el pensamiento humano, generalmente, tiene como referente lo físico; razonamos de manera visual, y nada mejor para entender a la muerte que el icono de un esqueleto con guadaña, a veces ataviado con una túnica y una balanza. Esta representación, herencia de la baja Edad Media y utilizada como símbolo de la muerte, nos da clara idea del

valor del cadáver en nuestra experiencia. No podemos experimentar el evento muerte tal cual, lo que sí experimentamos es la realidad física funesta, el cadáver, el “cuerpo inanimado”, el cuerpo muerto.

De esta manera, la muerte se nos presenta como un tecnicismo más, el cuerpo como objeto de prácticas científicas al alejarlo de nuestra experiencia emocional. Al circunscribir a la muerte dentro de una realidad física, corpórea, se conceptualiza como una dicotomía: muerte es diferente a vida, en la medida en que observo un cuerpo que vive y uno que ya no vive. Ésta es la noción más utilizada, proveniente de la medicina, y define a la muerte como *el cese de las funciones vitales en un organismo*. Si la consideramos cierta, un organismo al mantener, por lo menos, una de las actividades esenciales, no se encuentra muerto; estas actividades son fisiológicas, esto es, por medio de y propias del cuerpo. Al dejar de “funcionar” se convierte en el cuerpo inanimado, sin vida, en cadáver. Si mantenemos esta idea, la muerte se nos presenta sólo como una realidad física, y vemos su resultante: el cadáver.

Cuando logramos descircunscribir el concepto muerte de esta realidad física, podemos incorporar lo social, lo psíquico y lo cultural para definir el cuerpo muerto, alejando así la dicotomía de alma y cuerpo, y conceptualizamos sin polos hegemónicos. La noción de muerte como: *la pérdida de la dimensión temporo-espacial, y que puede alcanzar la máxima entropía*, nos permite incorporar una idea biopsicosociocultural en nuestros estudios en torno a la muerte y, en especial, de los muertos.

No podemos negar que tanto el concepto de cuerpo como el de muerte son polémicos. Pero como hemos visto son de suma importancia en el quehacer antropofísico. La estrecha relación que mantienen para la realización de estudios en poblaciones pretéritas es fundamental, en la medida en que trabajamos con cuerpos muertos, ya sea en su totalidad o en partes.

Hasta el momento he mencionado al cuerpo muerto, pero no lo he definido todavía. Pienso al cuerpo muerto como *el resultado físico individual de la actividad biopsicosociocultural que interactúa en una dinámica temporo-espacial determinada, y que tiene una relación endo-exógena vía el comportamiento*. Obviamente, esta definición mantiene una estrecha relación entre los conceptos de cuerpo, comportamiento y muerte.

El horror, terror o miedo que provoca un cuerpo muerto es la significación del símbolo, la representación más allá de una realidad

física y material, la angustia al fin. El cadáver se nos presenta como una realidad vívida, mas no la muerte por sí misma. Las creencias en torno al más allá nos hacen pensar en sistemas de esperanza, de otras vidas que nos llevan a otros lugares, donde tendremos una nueva vida o continuaremos con nuestra existencia.

El manejo del cuerpo muerto se sacralizó, se tornó en objeto de veneración, y después sería desacralizado, vuelto materia de estudio o, tal vez, portador de infecciones, siendo la más contagiosa la muerte misma. Por esta razón se crea una serie de comportamientos e ideas en torno a la muerte, y en particular al muerto mismo.

Al muerto, centro escénico de las prácticas, se le asignan diversos roles y un lugar en concordancia con la continuidad de la vida. Así el muerto también trasciende. La manera de lograrlo es separándolo del mundo de los vivos. Esto explica costumbres como la inhumación, la cremación, la inmersión, el canibalismo y el embalsamamiento. Estas operaciones requieren un apoyo simbólico que les dé sentido y vuelva soportable la ausencia de los muertos, o permanencia de los vivos: retorno a la tierra, el agua y la gruta maternas; acción purificadora del fuego; comunión canibalista con el principio vital del difunto; momia que espera volver a ser habitada por el Ba o el Ka del faraón difunto; culto a las reliquias siempre presentes. “Tal es el objetivo primordial del rito” (Thomas 1980: 98).

Dentro de este comportamiento está previsto el lugar propio del cuerpo muerto. Cada cultura, dentro de su cosmovisión, le da sentido simbólico a este tipo de costumbres.

Así, los *cementerios* son parte importante para cada cultura. Entendemos por *cementerio*, *el espacio donde se depositan los restos inanimados de cualquier individuo*. Por su estrecha relación con las experiencias de las personas, es lugar de culto (a los muertos); por ello se convierte en un espacio sagrado, que permite la relación de los muertos con la divinidad. En la tradición cristiana el atrio de la iglesia deviene en cementerio, éste en camposanto y después en panteón (Ariés 1982).

Sea cualquier lugar donde se encuentre el cementerio, templo, casa, dentro o fuera de la comunidad, el espacio que se destina al cadáver es apartado de la cotidianidad del vivo en tiempo y espacio, ya que éste entra en la categoría de lo sagrado; el contacto con los vivos es permitido por la vía del recuerdo y enseñanzas, con tiempos y espacios propios para

llevarlo a cabo. El sistema funerario está ligado a conceptos mágico-religiosos. A esto se debe el tratamiento que se da a los muertos antes y después de ser inhumados, como es el caso de los enterramientos secundarios en ollas y en algunas ocasiones en tumbas. Las ofrendas indirectas, asociadas con muchos enterramientos, indican que después de inhumados también se les seguía rindiendo tributo (Romano 1974).

La forma en la cual el muerto es separado de los vivos es por medio de los rituales en torno a la muerte; la preparación del viaje al más allá, y de su última morada, es parte esencial de estos rituales; pero no solamente tienen esta función.

Los rituales permiten el reconocimiento y la adhesión de los miembros de una sociedad, son *un sistema de organización para las relaciones de los seres humanos entre sí* (Firth 1961: 203). Este sistema trata de convertir el tiempo lineal (natural), en el cual existen un inicio y un fin, en cíclico (cultural), donde ambos son uno mismo, al tocarse como polos. Posibilitando de esta forma la trascendencia y la negación de la muerte.

Los rituales funerarios son comportamientos que reflejan los afectos más profundos y supuestamente guían al difunto en su destino *post mortem*; tienen como objetivo fundamental *superar la angustia de muerte de los sobrevivientes* (Thomas 1991: 115), y su expresión varía de cultura a cultura. Estos ritos aseguran la trascendencia del muerto y de los que sobreviven. Experimentar la muerte de una persona nos permite percibir la discontinuidad, el sin retorno de la vida, sentir *Pena*. “El hecho de que la muerte parece alcanzar a los afligidos por la pena se refleja ampliamente en las prácticas funerarias” (Carse 1987: 120).

Entonces, el ritual funerario tiene una función fundamental, tal vez inconfesada: *prevenir* y *curar*. Prevenir nuestra vida finita y curar las culpas, evitar el fin, seguir existiendo. Es un medio de circunscribir a la muerte, de encerrarla en un lugar limitado, al margen de la vida. Porque la experiencia de la muerte de otros nos recuerda la inevitabilidad de nuestra propia muerte, “lo que experimentamos en ese caso no es la muerte de otro como tal, sino la discontinuidad que la muerte provoca en nuestras vidas” (Carse 1987: 91).

De esta forma tenemos diversos tipos de ritos que ayudan a curar la *pena* por la pérdida de las personas y a superar la angustia de sabernos finitos.

a) Ritos funerarios. Se llevan a cabo por la pérdida del individuo que compartía la red de experiencias con el resto de los sujetos. Se

realiza a partir de su muerte hasta el momento de llevarlo al lugar destinado para su cuerpo-cadáver. Este tiempo varía entre las diferentes culturas-sociedades y/o creencias religiosas. Comprende una dimensión temporo-espacial determinada para lograr la resignación de la pérdida, *asegurando la abolición de la muerte, la transición al mundo de los muertos*. Al terminar este estadio entra el doliente a la siguiente etapa:

b) Ritos de recordatorio. Son aquellos que permiten la trascendencia y convivencia del difunto con los vivos. Comprende el tiempo y el espacio destinados al luto. El objetivo es recordar a “los que ya se fueron” y, al mismo tiempo, ayudar a solventar la necesidad de trascendencia del vivo. En este tipo de rituales entran los *aniversarios de muerte, los días de muertos, Todos Santos, etcétera*.

De esta manera, cuando trabajamos con material esquelético debemos traducir el análisis a estudios del cuerpo muerto, para acercarnos al estudio de poblaciones pretéritas. Si logramos que el material óseo nos mencione su historia biológica y, articulamos con el contexto, observamos la historia de este individuo; esto es, al encontrarse con un tratamiento mortuario significa que fue objeto de un ritual o un comportamiento en torno a la muerte y su significación dentro de una cultura. No es obra de la casualidad.

El contexto articulado a la historia biológica del individuo nos permite acercarnos más a la realidad de las sociedades pasadas (método de acercamiento de la osteobiografía), y de esta forma conceptualizamos no al cadáver o al esqueleto, ni a la muerte, sino al cuerpo muerto; no al inanimado, pero sí al cuerpo que una vez tuvo vivencias y experiencias; lo que hacemos es “reanimarlo”.

En el caso del Proyecto Unidad y Diversidad Fenotípica, en el cual se estudia la población tepaneca de lo que ahora es Refinería-Azcapotzalco, formar la perspectiva del cuerpo muerto ha llevado a la hipótesis de que fue un cementerio, dado que era utilizado para inhumar el cuerpo de los pobladores de esta zona, sin hallar restos arquitectónicos de ningún tipo, sólo los entierros. Asimismo, existe la constante utilización del espacio, dato que surge por encontrar restos parcialmente removidos para introducir otro cuerpo (Ceja 1987). Pensar que estos cuerpos tuvieron un espacio delimitado y un ritual (las ofrendas encontradas son muestras de un comportamiento cargado de simbolismo) me lleva a pensar en un cementerio, aun cuando las crónicas niegan su existencia.

Este ejemplo puede dar luz a posteriores investigaciones que permitan traducir el pasado al presente y viceversa. Porque para cada muerto hay su rincón y su rito, ya que la muerte no escoge, recoge.

REFERENCIAS

ABBAGNANO, NICOLA

1961 *Diccionario de filosofía*, FCE, México.

AQUINO, SANTO TOMÁS DE

1950 *Summa theologiae*, Turín.

ARIÉS, PHILIPPE

1982 *El hombre ante la muerte*, Taurus Humanidades, Madrid, España.

ARISTÓTELES

1950 *De animalum*, Ed. Bekker, England.

BLANCK-CEREJEIDO, FANNY

1982 *La vida, el tiempo y la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México.

BURNET, J. (COMPILADOR)

1906 *Platón*, Oxford.

CARSE, JAMES P.

1987 *Muerte y existencia*, Fondo de Cultura Económica, México.

CASTAÑO, LAURA

1993 Ritos funerarios, Pilar Hoyos (ed.), *Muy interesante. Especial de la Muerte*, Editorial Provemex, México.

CEJA, MARIO

1987 *Azcapotzalco una población del postclásico*, tesis, ENAH.

DANFORTH, LORING M.

1982 *The deaths rituals of rural Greece*, Princenton University Press, Princenton, New Jersey, U. S. A.

DESCARTES, R.

1940 *Passions de l'âme*, Seoul, París.

ELIAS, NORBERT

1989 *La soledad de los moribundos*, Cuadernos de la Gaceta 53. Fondo de Cultura Económica, México.

FERRATER MORA, JOSÉ

1946 *La ironía, la muerte y la admiración*, Cruz del Sur, México.

FIRTH RAYMOND, W.

1961 *Tipos humanos. Una introducción a la Antropología Social*, Eudeba SEM, Buenos Aires, Argentina.

HOBBS, R.

1940 *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México.

LOPE BLANCH, JUAN M.

1981 *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México.

NIETZSCHE, F.

1932 *Así hablaba Zaratustra I, Los enemigos del cuerpo*, Madrid.

OLIVÉ, LEÓN

1995 La muerte. Algunos problemas filosóficos, Patricia Magaña R. (coord.), *Ciencias*, 38, abril-junio.

ORÍGENES

De principiis, vol. II, 9,2.

PLOTINO

1940 *Enneades*, Fondo de Cultura Económica, México.

ROMANO, ARTURO

1974 Sistema de enterramientos, Javier Romero (coord.), *Antropología física en México. Época prehispánica*, INAH, SEP, México.

RUFFIÉ, JACQUES

1988 *El sexo y la muerte*, Espasa-Calpe, Madrid, España.

SCOTO, ERÍGENA

1906 De divisione naturae, Migne (comp.), *Patrología latina*, vol. 122.

THOMAS, LOUIS-VINCENT

1980 *El cadáver, de la biología a la antropología*, Fondo de Cultura Económica, México.

1983 *Antropología de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México.

1991 *La muerte*, Paidós studio, Barcelona, España.

