UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORRES ACATLÁN

UNA MARCHA FÚNEBRE PARA LAS PASIONES COLECTIVAS. OBSERVACIONES SOCIOLÓGICAS, ANTROPOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS EN TORNO A LOS SENTIMIENTOS, DOLORES Y EMOCIONES DE LA MUERTE.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN SOCILOGÍA

PRESENTA:

ARMANDO VERA PIZAÑA

ASESOR:

DR. VÍCTOR ALEJANDRO PAYÁ PORRES

SANTA CRUZ ACATLÁN, NAUCALPAN, ESTADO DE MÉXICO, 2024.

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Monce, en quien se condensa toda esperanza
y todo el firmamento.

Agradecimientos

Este trabajo sólo fue posible gracias al apoyo de distintas personas.

En primer lugar, al Dr. Víctor Alejandro Payá Porres, quien además de dar guía durante el proceso fue un excelente profesor en mi formación como sociólogo, sus enseñanzas teóricas y metodológicas fueron esenciales para darle forma a esta tesis. También al Mtro. Pedro Alberto Bracamonte por sus observaciones al trabajo final. Les estoy eternamente agradecido no sólo por sus comentarios, también por todos sus consejos y escucha.

A los profesores sinodales la Mtra. Erika Alejandra Álvarez Juárez, el Mtro. Bernardo Morales Lara, el Lic. Francisco Javier Solís Mendoza, el Mtro. Emmanuel Legorreta Rangel por sus observaciones y atención a la hora de dar lectura y revisión a este trabajo. Asimismo, agradezco al Seminario de Investigación dirigido por el Dr. Víctor A. Payá y al Diplomado “De lo audible a lo aural. El giro sonoro en las ciencias sociales” dirigido por la Dra. Ana Lidia M. Domínguez Ruiz, por la oportunidad de abastecer y engrandecer mis conocimientos, resolver mis dudas y ayudarme a esquematizar de mejor manera mis ideas.

Tanto a mi Padre Rodrigo Francisco como a mi Madre Adriana (que en paz descanse) quienes no dejaron de proporcionarme apoyo en el proceso de mi formación. A mi hermano José Francisco y a mi hermana Karen por su comprensión a lo largo de los años.

A todos aquellos quienes estuvieron acompañándome a lo largo de la carrera: Karen Vega Espinoza, Manolo Iván Vega Villamar, María del Carmen Aguilar Lugo y Emmanuel Slane Parra y su familia, por su escucha y sostén emocional en estos años. A Meztli M. Gutiérrez Correa por las facilidades, el tiempo, la paciencia y las conversaciones que propiciaron la realización de esta tesis.

Finalmente, a Moncerrat López Sánchez quien a pesar de no conocerla desde hace tanto tiempo su aporte a mi vida ha sido de lo más significativo.

Índice

Introducción. 8

Capítulo I. Angustia y consciencia. Elementos para el análisis de la muerte.

1.1 Tiempo y naturaleza: la conciencia de la muerte.

La vida animal: determinación biológica. 32

El entorno animal. Indiferencia respecto a la muerte. 34

La conciencia de la muerte distingue al hombre del animal. 39

La angustia de la mortalidad. Preocupación temporal. 51

1.2 El tiempo del hombre: la constitución social del moribundo.

1.2.1 La experiencia del hombre: reflexión del instante temporal. 55

1.2.2 Tiempo social: clasificación colectiva. 58

1.2.3 El moribundo como categoría social.....75

1.2.4 La reflexión del moribundo frente a su propia muerte.....89

1.3 Angustia y descomposición: la imagen de la muerte.

1.3.1 La descomposición del cadáver y sus efectos en el vivo.....102

1.3.2 Supervivencia simbólica en distintas sociedades ante la descomposición. 117

1.3.3 Imagen y muerte. Técnicas de preservación más allá de la muerte. 127

El cuerpo embalsamado. Hacia una estética de la tranquilidad. 132

La fotografía *post mortem*.....145

Objetos simbólicos. Apaciguar el dolor. 150

Capítulo II. La muerte en la modernidad. Tres procesos sociales.

2.1 La problematización de la muerte: la desacralización.

2.1.1 El terror histórico de la muerte. 161

2.1.2 Razones médicas y desacralización.....167

2.1.3 El tratamiento de la enfermedad y la muerte en la historia de la medicina. 174

2.1.4 La problematización de la muerte: la muerte en tercera persona. 180

2.2 El vínculo con el moribundo: compartir el dolor.

2.2.1. La muerte del otro. 190

2.2.2 Sufrimiento compartido. 195

2.2.3 Duelo Social. 201

2.2.4 Culpa y dolor por el otro. 206
2.3 La propia muerte: sufrimiento y angustia individual.
2.3.1 Sufrimiento individual. La incomprensión del moribundo. 209
2.3.2 El individuo respecto a la muerte. 217
2.3.3. La muerte en primera persona. 224

Capítulo III. La muerte como fenómeno grupal.
3.1 Entre el grupo y el individuo: la supervivencia de la persona.
3.1.1 El vínculo simbólico entre el grupo y sus miembros. 228
3.1.2 La supervivencia del grupo. 233
3.2 Rituales funerarios. La transmisión social del dolor.
3.2.1 La expresión del dolor. Notas sobre la experimentación del funeral en el siglo XXI. 243
3.2.2 Expresión y transmisión.
Reacción y espontaneidad. 250
Expresión emocional: gestualidad y permisividad social. 253
Escenarios dramáticos y afectos en torno al muerto. 260
Transmisión y aprehensión. 264
3.2.3 Emoción manifiesta, emoción esperada. De la exigencia a la expresión al llamado a la contención. 267
3.2.4 Cantos y gestos en el funeral. Ritmo dramático.
Partitura del dolor. 274
Dramatización en el escenario funerario. 281
Prácticas emergentes y efervescencia colectiva. 285
3.3 Contagio y desintegración social.
3.3.1 Contagio de la muerte y liminalidad. 293
Contagio. 294
Liminaridad. 298
3.3.2 Medidas e intervenciones contra el contagio. 302
Identificar y separar. 303
Distanciamiento social. 307
3.3.3 Ausencia de la dirección de emociones y cambio social.
Observaciones históricas sobre los efectos simbólicos de una epidemia. 312

La subversión simbólica de los rituales funerarios. 316
Consecuencias simbólico-afectivas de la transgresión funeraria y el «distanciamiento social». 324
Prácticas emergentes ante la crisis sanitaria: reunión y separación. 330
3.3.4 Sacrificio. Violencia del contagio y desintegración social. 340

Conclusión. 349
Referencias bibliográficas 363

Se trata de pasar de cero a cero. Así es la vida. De lo inconsciente e insensible a lo inconsciente e insensible.

El tránsito imposible de ser visto pues va del ver al no ver después de haber pasado del no ver al ver.

El ver no es el ser; el ver implica al ser. No exactamente el ser al ver. Se puede ser sin ver, lo que significa que hay cortes por las modificaciones que se producen… que son reveladas por un ver que se llama memoria. La diferencia entre el ver "actual y el ver "recuerdo" si es discontinua y si el ver actual no la contiene, se atribuye a un "tiempo" intermediario. Nunca se le ha encontrado falla a esta hipótesis.

La mirada ajena sobre las cosas, esta mirada de un hombre que no reconoce, que está fuera de este mundo, ojo frontera entre el ser y el no ser, es la que pertenece al pensador. Y es también una mirada de agonizante, de hombre que pierde el reconocimiento. Por lo que un pensador es un agonizante, o un lázaro facultativo. No tan facultativo.

El señor Teste me dice:

—Adiós. Pronto va… a acabar… una cierta manera de ver. Tal vez bruscamente ahora. Tal vez esta noche con una degradación que poco a poco se irá ignorando a sí misma… Sin embargo, he trabajado toda mi vida desde este minuto.

Dentro de poco, tal vez antes de terminar, tendré este instante importante, y tal vez esté por entero contenido en una ojeada terrible. No es posible.

Los silogismos alterados por la agonía, el dolor bañando mil imágenes dichosas, el miedo unido a los bellos momentos pasados.

Y, sin embargo, qué tentación es la muerte.

Una cosa inimaginable y que se mete en la mente bajo las formas ora del deseo ora del horror.

Fin intelectual. Marcha fúnebre del pensamiento.

Fin del Señor Teste
Paul Valéry

Introducción.

> *A nadie se le ocurriría la idea de* explicar el movimiento *por medio de consideraciones sobre el* color *mientras que lo contrario es o ha sido intentado. Hay desigualdad. Es que tal vez somos fuentes de movimientos y no de colores — y que este poder es la condición de la explicación.*
> *Digo: fuentes. Pero como lo somos de dolor o voluptuosidad. Sentimos "venir de nosotros" algunas… (no sé como decirlo) — algunas modificaciones — de valores — de las dimensiones, de las "sensaciones" — de las "aceleraciones" que son a la vez las más* nuestras *y las más ajenas, nuestros amos, nuestros nosotros del presente y del* momento *siguiente*.
>
> *El* Señor *Teste*.
> Paul Valéry.

Esta investigación surgió por un interés general por el tema de la muerte y particularmente se pregunta por las emociones expresadas, intercambiadas, transmitidas, contenidas y reguladas por las sociedades contemporáneas en torno al fenómeno de la muerte, los rituales funerarios, las relaciones entre los vivos, los moribundos y los difuntos. Pese a ser un evento ineludible a todos los seres humanos, continúa siendo un tema problemático en la medida en que se le suele ocultar del espacio público o se despliegan una serie de mecanismos para reducir sus efectos, silenciar el discurso emotivo resultado del fallecimiento del otro. A lo largo del trabajo hay una pretensión por entender la muerte desde una perspectiva sociológica, si bien involucra el estudio de la muerte desde distintas aristas, preguntándose al respecto de una posible *anulación* o *desacralización* de la muerte producto del desarrollo moderno de discursos y procedimientos médicos, legales, culturales a los que se suman procesos como la expansión de la mancha urbana, la individualización de los miembros de la sociedad y la influencia omniabarcativa del mercado.

Aquí se plantea que el evento de la muerte puede ser abordado por las ciencias sociales desde tres ángulos distintos pero complementarios: una dimensión temporal, sugiere cierta periodicidad colectiva que se imprime en los miembros de una sociedad a

la hora de celebrar la muerte y experimentar el dolor de la pérdida, así como al considerar su propia mortalidad como hecho futuro; una dimensión representacional, tiene que ver con la forma en que se asume el fenómeno de la muerte en una sociedad, los objetos y prácticas simbólicas involucrados en el funeral, el cómo se representan y asumen su propio deceso o el de los demás; y una dimensión relacional-social referente al tipo de vínculos e intercambios sociales producidos al interior de una sociedad, la manera en qué los afecta la cercanía o la distancia, si es posible la reunión tras el deceso o si es necesario el aislamiento, si se busca separar o reintegrar a los muertos y moribundos de la comunidad. Estas dimensiones se ven sustentadas principalmente en un factor emocional que tiene su origen en la noción misma de lo sagrado, de la que la muerte es partícipe.

La investigación busca *analizar cómo distintos mecanismos sociales (entre ellos rituales, técnicas, creencias y fórmulas) son empleados por las sociedades para dirigir, distribuir, ordenar o controlar las emociones y los sentimientos (dolor, angustia, miedo, terror) despertados por la muerte, ya sea la propia como la de los otros miembros del grupo, con el fin de comprender el sentido atribuido a la muerte en las sociedades contemporáneas.* Para ello se partió de la perspectiva sociológica fundada en Francia por Émile Durkheim con la publicación de la revista *L'Année Sociologique*, que dio paso a la constitución de la Escuela Francesa de sociología.

Los postulados de Durkheim se consideraron los más apropiados para pensar las emociones y sentimientos alrededor de la muerte, tema principal de esta tesis. Puesto que los cambios sociales aparecen cada vez más acelerados y contingentes, el retorno a los clásicos hace preguntarnos sobre nuestra propia realidad. Estos cuestionamientos guían la reflexión teórica para intentar dar forma a este mundo desbocado. Esta elección coadyuvó a delimitar tanto el objeto de estudio como otras perspectivas teóricas complementarias, al mismo tiempo que fueron descartados otros marcos de análisis, tomando en cuenta que la muerte puede abordarse desde una perspectiva sociológica. Al respecto, las observaciones de Norbert Elias sobre el tratamiento sociológico de la

muerte son pertinentes:

> Desde el momento en que se cobra conciencia de lo decisivo para la relación del hombre con la muerte no es sencillamente el proceso biológico en sí, sino la idea de la muerte, que va evolucionando y que es siempre una idea específica de cada estadio concreto de ese desarrollo, así como la actitud de los hombres hacia la muerte, que va unida a esa idea, aparece también con mayor definición la problemática sociológica de la muerte. A partir de ahí será más fácil percibir cuando menos algunas de las características que presentan las sociedades contemporáneas y las correspondientes estructuras de personalidad, que son responsables de la peculiaridad de la imagen de la muerte, así como de la medida y la forma en que se produce la represión de la muerte en las sociedades nacionales desarrolladas (Elias, 2009, pp. 78-79).

Partimos de la siguiente hipótesis: *las sociedades emplean unos medios sociales y rituales (convicciones, técnicas, artificios, distanciamientos, organizaciones, desplazamientos) para tratar de controlar o dirigir los efectos emocionales y sentimentales producidos por la muerte con el fin de preservar las fuerzas que le son propias y que le dan forma*, en otras palabras, estos mecanismos nacidos dentro de los límites de una sociedad son implementados para asegurar la continuidad de la vida social, preservando a sus miembros del descontrol efectuado por la muerte en sus existencias particulares. Es decir, para el mantenimiento de una sociedad como lo es la moderna, se requieren ciertas formas de control y/o contención emocional que intervienen en la expresión y experimentación de las emociones y sentimientos individuales despertados por la muerte. Junto a esta hipótesis esbozada sobre el *control social de los sentimientos de la muerte*, surge una serie de preguntas directrices: ¿Por qué es necesario aplicar estos controles respecto a la muerte? ¿Cuál es la eficacia de las prácticas concebidas para enfrentar la muerte? ¿Qué importancia tiene la muerte para el hombre en oposición a otros seres vivos? ¿Cómo ha sido posible la *desacralización* de la muerte en la modernidad? ¿Qué papel juega el grupo y sus creencias en el control de las emociones? ¿En qué medida se ven afectados los habitantes de las sociedades contemporáneas por el fenómeno de la muerte?

Para comprender la especificidad de la actitud emocional y la elaboración sentimental (de las angustias, los temores, los dolores y las culpas) en torno a la muerte

al interior de las sociedades individualistas y urbanas modernas, se parte de la categoría de lo *sagrado* planteada por Durkheim en su obra culmen, *Las formas elementales de la vida religiosa*, donde se propuso encontrar la esencia de lo religioso a través del estudio sistematizado de una serie de trabajos etnográficos de las sociedades originarias de Australia Central y América del Norte:

> *Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas — es decir, cosas sagradas, prohibidas —; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas.* El segundo elemento que de este modo ocupa un lugar en nuestra definición no es menos esencial que el primero, ya que demostrando que la idea de religión es inseparable de la de Iglesia, aquél deja presentir que la religión debe ser algo eminentemente colectivo (Durkheim, 2012, p. 100).

Si bien esta definición se remite estrictamente al fenómeno de la religión, bastaría modificar algunos aspectos de ella para comprender en mayor medida su alcance, al menos en los términos de la investigación: en lugar de *religión* se podría decir *sistema social, se* puede intercambiar el término de *Iglesia* por *grupo social* y entender la relación antagónica entre lo sagrado y lo profano como la separación entre unos símbolos a través de los que se integran los miembros de un grupo, aquellos que movilizan las emociones, ciertas acciones, prescripciones y creencias dentro de un grupo y otros símbolos disponibles para el uso común de todos sus miembros, aunque necesarios para el intercambio comunicativo (pues no dejan de ser efectivos, en el sentido de reafirmar constantemente un espacio social y una cultura), no despiertan por sí mismos una emoción o interés *especial*. Las ideas planteadas por Durkheim constituyen una plataforma para pensar el fenómeno de las emociones colectivas más allá de los actos y sensibilidades religiosas.

Las cosas sagradas están dotadas de cierto magnetismo. Alrededor de ellas aparece, según las circunstancias, una atmósfera que insufla de emociones a los presentes y los pone a tono, esto es porque el grupo las envuelve de un aura particular, las dota de cierta fascinación, una «quinta esencia»; las distingue de las cosas profanas y corrientes para enaltecerlas. Alcanzan este estatus gracias a que el colectivo ha

entrado en un estado de efervescencia colectiva y fija sus emociones, gestos, movimientos y actos en estos objetos. Reunidos alrededor de ellos y en la intensidad de sus intercambios, los participantes proporcionan a lo sagrado fuertes significaciones afectivas que ayudan a separarlas de las cosas profanas.

> Porque lo que define a lo sagrado es que éste se sobreañade a lo real; y lo ideal responde a la misma definición: no se puede pues explicar lo uno sin explicar lo otro. Hemos visto, en efecto, que si la vida colectiva, cuando alcanza un cierto grado de intensidad, hace surgir el pensamiento religioso es porque provoca un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Las energías vitales están sobreexcitadas, las pasiones más vivas, las sensaciones más fuertes. Las hay que sólo se producen en ese momento. El hombre no se reconoce, se siente transformado y por consiguiente transforma al medio que lo rodea. Para percatarse de las impresiones muy específicas que siente, atribuye a las cosas con las que está en relación más directa propiedades que éstas no tienen, poderes excepcionales, virtudes que no poseen los objetos de la experiencia vulgar. En una palabra, al mundo real en el que transcurre su vida profana superpone otro que en cierto sentido sólo existe en su pensamiento, pero al que atribuye en relación al primero una especie de dignidad más elevada. Es pues, en este doble sentido, un mundo ideal (Durkheim, 2012, pp. 467-468).

Las fuerzas sagradas dispuestas por una sociedad dan orden al mundo y permiten que ciertos ritos, gestos o palabras sean efectivos (sean consecuencias nocivas, sean gratificantes para el grupo), por lo que ha sido imprescindible tomar en cuenta este concepto para el desarrollo de las afirmaciones esbozadas, pues la noción de lo sagrado se encuentra fuertemente vinculada con los sentimientos que despierta el fenómeno de la muerte.

> En el fondo, lo sagrado suscita en el fiel exactamente los mismos sentimientos que el fuego en el niño: el mismo temor de quemarse, el mismo afán de encenderlo; idéntica emoción ante lo prohibido, igual creencia de que su conquista trae fuerza y prestigio — o herida y muerte en caso de derrota —. Y así como el fuego produce a la vez el bien y el mal, lo sagrado desarrolla una acción fasta o nefasta y recibe los calificativos opuestos de puro e impuro, de santo y sacrílego, que definen con sus límites propios las fronteras mismas de la extensión del mundo religioso (Caillois, 2006, pp. 30-31).

A lo largo de la historia la muerte se presenta como algo sagrado para el ser humano: genera ciertas reacciones emocionales entre los vivos, como el horror que despierta el observar un cadáver; el respeto y la sensación de abandono posterior a presenciar el

cuerpo en el ataúd; ciertos actos y gestos significativos para el grupo se organizan en la ocasión del funeral. La muerte, como fenómeno sagrado despierta y moviliza una serie de emociones que pueden experimentarse con mayor o menor intensidad. En algunas sociedades las instituciones como la religión o el Estado tienen la necesidad de aplicar ciertos límites a la expresión emocional excesiva que puedan suponer una amenaza a la vida de los otros, a la vida misma de los dolientes, o a las condiciones mismas de su reproducción social. De ahí que los funerales en muchas sociedades preindustriales están ajustados, en sus significados y prácticas, a ciertos criterios inamovibles necesarios para asegurar la partida adecuada del muerto y la extracción del periodo de duelo.

En ciertas comunidades se piensa que el difunto y sus familiares son envueltos por una nube nociva, víctimas del contagio de fuerzas impuras durante el periodo de luto se les aísla para evitar la virulencia y transmisión de esa mancha.[1] Evitar el contacto y la posible transmisión de estas fuerzas emitidas por la muerte, a través de interdicciones, los actos rituales o la realización de unas pompas fúnebres tomadas por adecuadas culturalmente; no sólo se busca contener unas fuerzas sobrenaturales, se trata ante todo de regular las emociones, dolores, tristezas temores y angustias humanas que no dejan de ser potencialmente *contagiosas*: sin un control social verosímil, culturalmente apropiado, los sentimientos excesivos pueden desbordarse hacia otros miembros de la sociedad.

La importancia de restringir la expresión emocional radica en la preservación la vida social en general. Si quedan expuestas ciertas emociones o sensaciones inadmisibles en unos marcos previamente instituidos — y en un momento inapropiado —, los aparatos culturales responderían con una sanción, aplicada por los integrantes de la comunidad, representantes en carne y hueso de esas regulaciones culturales. Por supuesto, como

[1] "La impureza de esos diferentes seres hace correr en la comunidad un riesgo que la amenaza en conjunto, pues nada es más contagioso que la mancilla mística. Su primer deber es, por lo tanto, el de protegerse, excluyendo radicalmente de su seno a todos los portadores de gérmenes nocivos." (Caillois, 2006, p. 35).

se verá durante las siguientes páginas, no implica que estas formas de expresión emocional no puedan cambiar a lo largo de la historia de una comunidad. El concepto de efervescencia social admite lo contrario: supone que la actitud hacia un objeto es contingente y responde a la capacidad de transmisión de las sensaciones y sentimientos dentro de un grupo. Sin embargo, es cierto que, al dejar a un individuo a la deriva de sus pasiones, sin ninguna medida de por medio, posiblemente llegará a un punto de descontrol — límite por cierto establecido en los marcos sociales de la situación y de la cultura — y posteriormente será reclasificado como un desquiciado y/o será excluido de la comunidad.

Las sociedades se han encargado de inyectar sus propios sistemas de acción significativos por ejemplo: los "ritos piaculares" australianos, caracterizados por los sentimientos de tristeza, temor y angustia y cuyos actos de dolor autoinfligido representan la pena por la ausencia del otro (Durkheim, 2012); las creencias nahuas en el intercambio con los dioses a través del sacrificio, imprescindible para propiciar la continuidad del mundo;[2] las representaciones e imágenes para honrar y venerar a los difuntos, empleadas para contener la fuerza del deceso, así como la creencia en el alma y en los espíritus, todas ellas aplazan la existencia por *la imagen/representación* del muerto;[3] los espacios destinados al descanso eterno como los cementerios cristianos y aquellos en los que son confinados los difuntos junto a sus antepasados; el entierro provisional entre los Dayaks de Borneo que requería de los familiares su aislamiento en una casa en la selva, junto a los restos y a la espera de que las fuerzas contagiosas e impuras del cadáver se diluyan (Hertz, 1990, p. 20); los tiempos sociales dedicados a la experimentación del duelo público y al luto, clausurados por las segundas exequias;[4] la interdicción de la palabra en las sociedades africanas incluye la mención del nombre del

---

[2] "… el mundo de los dioses requiere nutrirse de la sangre de los vivos. El sacrificio humano es un rito por el que se paga la deuda a los dioses por la generación de la vida" (Colín, 2005, p. 176).

[3] De ahí el motivo del doble en *Lo ominoso* de Sigmund Freud: "En efecto, el doble fue en su origen una seguridad contra el sepultamiento del yo, una «enérgica desmentida del poder de la muerte», y es probable que el alma «inmortal» fuera el primer doble del cuerpo" (citado en Ortiz Aguirre, 2008, p. 148).

[4] Las dobles exequias definían el tiempo en que se debía llevar a cabo el duelo social tanto para el muerto como para sus parientes, sobrevivientes de esta pérdida (Hertz, 1990, p. 21).

difunto para evitar su funesto retorno y el contagio de la muerte (Thomas, 1983, p. 480), o la prohibición, en la zona de Australia Central, de emplear las palabras que formaban parte del vocabulario del muerto, al punto de que varias mujeres en luto guardan silencio lo restante de sus vidas (Durkheim, 2012, p. 437); la constricción de los gestos, dirigida a manifestar el dolor incluso si este no es sentido auténticamente por el superviviente;[5] incluso la asunción de la verdad del deceso, tanto liberadora de las culpas como repartidora de ellas,[6] propicia la resolución del dolor que rodea a la pérdida.

Las sociedades despliegan un sistema de palabras, gestos, ritos, interdicciones, creencias, representaciones, nociones espaciales y temporales, símbolos todos ellos mecanismos del grupo que sirven para afrontar la muerte al mismo tiempo que se le da sentido, dirección y forma a las emociones y angustias. Su eficacia descansa en mayor parte en que se encuentran sostenidas por otros participantes re-unidos para reforzar los lazos tras la pérdida de uno de los miembros del grupo, es decir, una de sus partes constituyentes;[7] el grupo despliega un espacio de interacción, intercambio, asimismo establece los bordes para la expresión emocional, en otras palabras, delimitan la angustia, el dolor, la culpa, a espacios de acción grupal supeditados por reglas rituales específicas. Los cambios en estas reglas o la desatención de ciertos criterios necesarios para determinar la adecuación cultural de un funeral pueden significar una agitación inesperada de las emociones de los supervivientes, al punto de resultar mal parados por la experiencia. Geertz describe un caso ilustrativo a este respecto en *La interpretación de las culturas* (2003, pp. 133-145):

En un contexto de cambios sociales, tensiones político-identitarias y rupturas

---

5 La expresión del dolor es una obligación impuesta por el grupo (Durkheim, 2012, p. 443).

6 La culpa requiere recaer en alguien, se busca satisfacer esa falta a través de un castigo sobre el supuesto causante. Incluso si se ha dado en condiciones *normales*, la muerte se considera causada por la influencia de una fuerza o la intervención del brujo, entidad, espíritu, deidad o persona. Como consecuencia de esto, entre los diola de Senegal se realiza un ritual interrogatorio al cadáver para descubrir al supuesto *asesino* y tomar cartas en el asunto (una venganza para restaurar el orden social) (Thomas, 1983, p. 485).

7 Los ritos piaculares buscan reunir a los miembros del grupo para superar la pérdida de uno de sus elementos (Durkheim, 2012, p. 445).

religiosas al interior del islam, un niño originario de Modjokuto, una provincia de Java Central Oriental, fallece repentinamente. De acuerdo a la costumbre de la zona, al menos hasta mediados del siglo XX, el funeral consistía en una despedida serena, las muestras de aflicción eran nulas durante la ceremonia, la expresión de los lamentos no se encontraba socialmente admitida pues de llevar a cabo el llanto, se impediría al muerto el desprenderse totalmente del mundo de los vivos, por ello se hacía todo lo posible para suavizar la situación. El tío del niño formaba parte de una facción política adversa al islam, oponiéndose a los rituales y costumbres de esta religión. La posición política defendida por el tío provocó que el *modín* (encargado de dirigir las ceremonias según las costumbres islámicas) se negara a efectuar el ritual funerario. El ritual quedó entorpecido, los asistentes no sabían que hacer y el ambiente se tornó tenso y nervioso.

Sin una propuesta alternativa a la ceremonia religiosa tradicional, la tía del niño se puso a sollozar, movilizando a las otras mujeres, quienes intentaron calmarla. Todo empeoró cuando llegaron los padres del niño, pues la situación trastornó especialmente a la madre. Ella se abalanzó directo al cadáver y comenzó a besar sus genitales. Los otros asistentes y el padre la separaron bruscamente del cuerpo. Finalmente, el modín cedió un poco y explicó los detalles para la realización del funeral. El padre decidió, por su convicción, que el entierro debía ser islámico y por fin se llevaron a cabo las ceremonias funerarias.

A estas ceremonias le seguían una serie de comidas rituales cuyo objetivo era la reunión de los miembros de la comunidad y el apaciguamiento del muerto. Estas reuniones, conocidas como *slametan*, tenían un carácter religioso: se trataban de comidas en las que se efectuaban cánticos de naturaleza islámica, pero en esta ocasión se trataron de reuniones políticas *pernai*, la facción a la que pertenecía el tío del difunto. Este evento pone sobre la mesa la necesidad humana de hacer cumplir con unos actos rituales mínimos, culturalmente hablando, tan efectivos como se los pueda creer, pues gracias a la aplicación práctica de la creencia los supervivientes pueden retornar al mundo de la vida social. La falta de rituales culturalmente apropiados, así como la

prohibición a ejercerlos, implica la ausencia de ciertas claves significativas y necesarias para movilizar ciertas emociones y localizar los sentimientos de modo que estos se conduzcan en una dirección específica: la de tranquilizar al deudo. Se trata de corresponder las emociones con el marco de las ceremonias, de acuerdo con unas reglas rituales y siguiendo unos procesos para lograr el efecto buscado: la reincorporación de los supervivientes al mundo social.

Para Durkheim, los ritos y creencias son esenciales en la constitución de comunidades con fuertes lazos sociales, son los ejes de la integración de los miembros de una comunidad, quienes ven en esos ellos una serie de símbolos que, a la par que les parecen importantes preservar, coadyuvan la continuidad del grupo. A partir de esos mecanismos implementados sus integrantes son dirigidos por unas pautas específicas que les proporcionan sentido y permiten sobrellevar sus existencias individuales. En otras palabras, ejercen una coacción sobre los individuos necesaria para su supervivencia. La teoría sociológica de Durkheim es una que aborda la regulación de la vida social y la integración simbólica de los miembros de un grupo (Durkheim, 2012), pero también es una que plantea la posibilidad y los efectos del cambio social en los miembros de una sociedad.

Sobre el tema de las emociones y sentimientos hacen falta unas anotaciones antes de entrar de lleno en la investigación. La emoción tiene una raíz etimológica relacionada con el movimiento: *emovere* es un verbo compuesto por *movere* (trasladar, mover) y el prefijo *ex* (de, desde); se refiere al removimiento, extracción, retiramiento de un lugar habitual u original ("*ēmoueō*" en Oxford University, 1968, p. 605); implica la acción de desplazamiento de un lugar esperado y preestablecido. Justamente una emoción es la respuesta — el movimiento interior que se expresa en un movimiento exterior — ante una situación, la modificación del estado sentimental se materializa a través de actos y expresiones de una persona o grupo. Las emociones proceden, como motores de la sensibilidad humana, a generar ciertos estados que extraen de lo rutinario y esperado a los individuos. Por otro lado, el sentimiento, la sensibilidad, así como otras palabras

compuestas por la raíz *sentire* (“sentio” en Oxford University, 1968, pp. 1736-1737) proceden de la percepción, aquello que se siente por los sentidos (olfato, vista, gusto, etc.) y, por eso mismo, se hace consciente. Incluye estar alerta y percibir una emoción, así como el pensamiento y la opinión en tanto inclinaciones *sentidas.* Tomar en cuenta el aspecto sentimental es imprescindible para abordar como unos sujetos inscritos en contextos sociales y culturales específicos, en una posición social determinada, asumen, reciben, adecúan, dirigen, controlan y, en síntesis, interpretan y dan sentido a sus emociones.

En cuanto a la diferencia de las emociones y sentimientos existe todo un debate académico en el que a veces pasan por conceptos equivalentes e indiferenciados, ciertos autores distinguen ambos conceptos: mientras las emociones son "reacciones corporales espontáneas a acontecimientos y circunstancias”, los sentimientos son “estados internos, subjetivos y privados, fruto de la introspección y la conciencia de aquellos estados emocionales” (Frazzetto, 2014, p. 166), aunque esta introspección suele pensarse como un asunto puramente individual. Sin embargo, el concepto de «elaboración emocional» de Hochschild (2008), retomado en el tercer capítulo, permite abordar la relación entre emociones y sentimientos como una de continuidad, sustentada por las circunstancias y exigencias de una comunidad, es decir, las manifestaciones emocionales se ajustan de acuerdo a una situación social y a las reglas culturales que las rigen.

Aquellos episodios cargados de fuertes emociones (sean éstas consideradas socialmente como *positivas* o *negativas*) se afincan en la memoria para la posteridad, se mantienen disponibles para retornar, como recuerdos recurrentes, para quien experimenta estos eventos. Así ocurre con el *sentir* respecto a la muerte: sea como una idea que obsesiona, sea por el impacto que provoca el deceso de un familiar, incluso si se presenta como la reclasificación de quien se acerca a este estado mortífero (viejo, condenado a muerte, enfermo terminal, *grosso modo*, el *moribundo*), la realidad de la muerte ocasiona la propagación de angustias, dolores, culpas, miedos y terrores. La

sociedad trata de modificar como de diseminar o delimitar dichos estados de ánimo, de generar unas condiciones para regularlos, debido a su alta capacidad de mutación — las emociones cambian, propulsan, transforman situaciones, desplazan a los individuos hacia otros lugares, por lo tanto, tienen la posibilidad de resignificar aspectos de la sociedad, de la vida grupal o individual — tal como el origen etimológico lo expresa. Dolor de la pérdida ahí donde un vínculo era significativo, angustia de la muerte y miedo a morir, se presentan como ideas sumamente irritativas; son estas emociones, expresiones y sensaciones las que pretende dirigir la sociedad.

La angustia está relacionada con la incertidumbre por el futuro, indefinido y que escapa al control humano. El miedo es distinto de la angustia, se lo define, desde el punto de vista evolutivo, como la respuesta a una amenaza o peligro inminente, la preparación del organismo para evitar o afrontar una crisis concreta: “Si no hubiéramos sido capaces de experimentar miedo, hoy estaríamos muertos, simplemente por no haber evitado situaciones peligrosas que son potenciales amenazas para la vida” (Frazzetto, 2014, p. 111). Por lo tanto, el miedo está localizado en un momento, lugar o cosa, y al encontrarse así definido, exige ciertas acciones y reacciones (comúnmente de manera inconsciente y casi instantáneas) por parte del individuo para sortear estas amenazas. La angustia, por otra parte, es un estado de alteración por lo desconocido, un motivo buscado pero no aclarado, una amenaza continua cuya fuente no se puede identificar. En este sentido, no hay nada más impreciso y desconocido que la muerte, debido a que no es posible saber cómo se siente morir o si hay algo tras este punto final.

Por su parte, el miedo a morir, de acuerdo a Meyer (1983), se sustenta en la imposibilidad de las sociedades modernas por garantizar a sus miembros una muerte tranquila tras una vida plena y larga, en este sentido, se erige como una promesa incumplida. Se trata de un efecto de los adelantos tecnológicos en medicina, los sistemas de salud, los seguros de vida y la elevada esperanza de vida que no pueden asegurar a las personas la experimentación de un proceso de muerte indoloro, digno y hasta cierto punto agradable. Así mismo, el miedo a morir es consecuencia de la inaccesibilidad de

grandes porciones de la población a estos servicios, a la vez que es resultado de las amenazas a la supervivencia en contextos de violencia; en otras palabras, no ha sido posible reducir la incertidumbre de la vida cotidiana.

No sólo la propia muerte es fuente de angustia, también la del otro. Por ello, Nasio definió esta angustia por el otro, como "una reacción a la amenaza de una eventual pérdida del ser amado y de su amor" (1998, p. 77). Consecuencia de la posible pérdida de ambas cosas, el individuo se siente incapacitado, parcialmente atrofiado. Sin ese otro, piensa, ya no sabe hacia dónde ir, pues en cierto modo era una brújula que daba orden a su existencia. La muerte del otro, inevitable, genera dolor. El dolor se inscribe ahí en el vínculo entre los sujetos. Es una "reacción a la pérdida del amado, a la pérdida de su amor, a la pérdida de [su propia] integridad corporal, o incluso a la pérdida de la integridad de [su propia] imagen" (Nasio, 1998, p. 77).[8] Esta reacción desata una serie de estados, lugares comunes definidos en conjunto como un proceso de duelo. De acuerdo a la psicología convencional, el proceso de duelo implica transitar por distintas etapas: la *negación* y el *aislamiento*, radican en lo inaceptable de la pérdida, algo imposible de asimilar y mucho menos de aceptar; tras ella sigue la *ira* contra uno y contra los otros, como vehículo de la impotencia ante lo inevitable; el siguiente paso es el *pacto* o *negociación*, un intento por traer de vuelta al fallecido, o evitar su muerte si se trata de un moribundo; la tristeza invade al individuo, cae en un profundo estado de dolor y desesperación al descubrir que todo esfuerzo por recuperar lo perdido es en vano, entra en un estado de la *depresión*; al final llega la *aceptación* de la pérdida, se intenta continuar con la vida a pesar de la ausencia de lo *amado*. (Kübler-Ross, 1993)[9] En general, el dolor de la pérdida altera de manera particular a cada quien, depende del tipo y fuerza del vínculo sostenido entre el superviviente y su difunto, es esto lo que determina

---

[8] Es menester agregar que este autor considera al amado no como alguien por quien se sienta "amor" en el sentido convencional de la palabra, sino alguien que cumple unas funciones ordenadoras dentro de la psique de cada uno, incluso cuando estos sentimientos sean más bien de odio y conflicto.

[9] Por supuesto, el proceso de duelo no se lleva a cabo en una secuencia inalterable, incluso se da el caso del retorno a alguno de esos estados o la vivencia simultanea de ellos, además en qué medida se logra aceptar del todo la pérdida es cuestionable. En pocas palabras, se crítica la imposición de estas reglas del canon psicológico sobre cada sujeto doliente antes que atender a la subjetividad y necesidades de cada uno.

el desdibujamiento de su estructura no sólo psíquica sino social, el cómo se relaciona con los otros y con la pérdida:

> Para los que padecen el duelo, el tiempo transcurre con otro ritmo, las estaciones, los días, las horas y los minutos se ralentizan como si la propia tierra girara más lentamente. La pérdida inclina el plano de nuestra existencia. Es una experiencia desorientadora, un terremoto emocional capaz de trastornar las referencias de la brújula en nuestra navegación por lo que nos queda de vida en ausencia del ser amado (Frazzetto, 2014, pp. 146-147).

El tiempo deja de tener valor momentáneamente, los espacios, antes ocupados, quedan vacíos y las rutinas pierden su razón de ser. A esa ausencia no es posible organizarla, el deudo queda a la intemperie con sus emociones alteradas.

Uno de los sentimientos de dolor que suele desprenderse de la pérdida es la culpa. Como fenómeno general de la vida humana, la culpa implica distinguir un comportamiento socialmente aceptable de uno inaceptable: una norma social violentada, una regla incumplida, el daño a otra persona. Se trata de una "emoción moral, tal vez la emoción moral por excelencia, y por tanto gira en torno a valores" (Frazzetto, 2014, p. 63). La sensación de haber cometido una falta, de haber infringido una norma o de haber perjudicado a alguien de algún modo, si acaso fue únicamente por la palabra o el pensamiento, puede ser suficiente para despertar la culpa en una persona. Al nivel del vínculo, la culpa nace como "una reacción a la amenaza de que el ser amado me retire su amor, a guisa de castigo por una falta real o imaginaria que cometí o podría cometer" (Nasio, 1998, p. 77). Es innecesario cometer una falta directa en contra de este *amado* para temer su separación: cometer un acto reprobable, por sí mismo, por su significado social, es suficiente; el *amado* podría verse decepcionado al enterarse de este acto —en la medida en que se encuentra inscrito en unos marcos morales.[10] La culpa, como

[10] "… no hay que decir que un acto hiere la conciencia común [de la que forman parte estos sujetos] porque es criminal, sino que es criminal porque lo reprobamos", independientemente de la naturaleza intrínseca de tales sentimientos, de la razón para considerar ciertos objetos o conductas como reprobables, "un acto es socialmente malo porque lo rechaza la sociedad" (Durkheim, 2007, p. 91). Las normas aceptadas y las expectativas impuestas o implícitas que conlleva la conformación de cualquier tipo de relación enmarcada por una cultura o una sociedad son consonantes con esta lógica por la que el sujeto, suficientemente integrado a ella, podría sentir culpa al infringirlas.

emoción común, es un mecanismo para la corrección de errores sociales:

> […] si no sintiéramos culpa o no pudiéramos experimentarla, estaríamos permanentemente cometiendo errores. No habría incentivo para cambiar o mejorar nuestra conducta. Ignoraríamos todo tipo de norma social y moral, prescindiríamos de las consecuencias de nuestras acciones. Los asesinos arrepentidos luchan con un sentimiento de culpa hasta el fin de sus vidas. Por el contrario, los psicópatas no suelen sentir culpa […] la culpa ha terminado convirtiéndose en un instrumento de reparación social que asegura que determinadas acciones no se produzcan o no se repitan. […] Sin duda, el sentimiento de culpa es desagradable, duradero y difícil de erradicar, pero, precisamente por eso, inspira la reparación del daño producido (por ejemplo, con una disculpa) e intenta detener, deshacer o compensar las consecuencias de la ofensa cometida. En consecuencia, la culpa es una poderosa motivación para actuar de acuerdo con normas moral y socialmente aceptadas y para corregir nuestra conducta (Frazzetto, 2014, pp. 66).

La culpa se desvanece lentamente o incluso permanecer latente, como un recuerdo de un acto indebido cometido en el pasado, lo cierto es, se puede compensar y a veces es suficiente ofrecer una disculpa a los ofendidos. No obstante, la culpa en la muerte no encuentra razón de perdón en cuanto ya no existe quien cumpla esa función, pues el "ofendido" ha fallecido. Ni si quiera es necesario pensar en un ejemplo tan extremo como el de un asesino; quien se relacione a sí mismo con la muerte de algún otro cercano, al pensarse responsable por esa muerte — aunque no esté implicado en ella — se sentirá culpable. Cuando la culpa lleva el apellido de la muerte, se ve relacionada con el duelo, al punto de convertirse en un tormento para quien sufre la pérdida. La culpa se percibe como irreparable debido a las circunstancias en las cuales se produce.

En la investigación se abordará como se ven afectados tanto el difunto/moribundo como el superviviente en razón del vínculo que los mantiene unidos. Para esto se tomó en cuenta el modo en el que el cambio social, introducido por diversos procesos propios de la modernidad, tuvo un efecto en las formas de duelo social y, por antonomasia, en la experimentación del dolor personal, temas abordados por Geoffrey Gorer en su trabajo sobre el duelo y la muerte en la Inglaterra del siglo XX, un referente a la hora de abordar el luto, pues describe como se ha visto afectado esta manifestación emocional por la ausencia de ritos transmitidos socialmente, de carácter público y efectivos:

En primer lugar, resalta a la vista la reducción de las muestras materiales de luto en la vestimenta, así como la expresión de las condolencias durante el ritual de duelo (señala el autor, entre la perplejidad y el embarazo de no tener disponibles las palabras adecuadas para reconfortar a los supervivientes); en algunos casos la desesperanza impide la reincorporación del deudo a la vida social pública, provocando que el duelo se pueda extender “sin fin”; el duelo pude ser negado en algunas sectas o religiones modernas reduciendo la falta del pariente a una cuestión puramente física; el duelo también puede estar ausente, al menos en lo que respecta a la muestra de aflicción o de dolor tras el momento de la muerte; el duelo antes de la muerte, propio de los familiares de un paciente que se enfrenta a una enfermedad terminal, en este caso, tanto los dolores moral y físico de la familia se presentan de manera anticipada, se comparten con el moribundo; a veces se oculta deliberadamente la aflicción al público, una práctica cuyo fin es evitar el contagio del sufrimiento, sobre todo hacia los niños; finalmente, el duelo eterno, una suerte de momificación del muerto en la que los actos coinciden metafóricamente con el mantenimiento del cuerpo del difunto intacto, los ejemplos concretos son el de la intocable recámara del muerto y la imposibilidad de deshacerse de las pertenencias del difunto. Tales manifestaciones del duelo son consecuencias de las dinámicas sociales y económicas introducidas en el mundo social contemporáneo (en Colín, 2005, pp. 111-122).

No es el objetivo de esta investigación abordar las emociones y sentimientos respecto a la muerte en sí mismos, separados de su contexto social, no se las pretende entender en un sentido psíquico o neurológico — aunque sin duda estas perspectivas pueden aportar a este trabajo. Estos aspectos pasarán a segundo plano. En su lugar, se busca comprender la interacción entre la expresión de sentimientos y emociones y el despliegue de ritos, creencias y mecanismos puestos a disposición por la sociedad para que sus integrantes se enfrenten al fenómeno de la muerte.

Históricamente, el estudio de las emociones fue menospreciado por la academia en la medida que la filosofía racionalista imprimió en ellas el carácter indigno de

“pasiones” irracionales. No fue sino hasta el siglo XIX cuando los literatos, filósofos y psicólogos comenzaron a tomarse en serio las emociones y los sentimientos (Bolaños Florido, 2016). Recientemente se han señalado las aportaciones de diversos autores clásicos de la sociología al estudio de las emociones, como los trabajos de Marcel Mauss y Norbert Elias, así como las observaciones de los teóricos que les precedieron, entre ellos Weber, Simmel y Durkheim. Cerca de finalizar el siglo XX, el estudio de las emociones comenzó a tomar cada vez más relevancia en las disciplinas sociales, en muchas ocasiones tomando como punto de partida a estos sociólogos (Ariza, 2016).

Por su parte, el estudio de la muerte desde la dimensión afectiva es más limitado, por cuanto pocos se han aventurado a analizar los efectos del cambio social no sólo en los ritos funerarios o en la organización social de la muerte, sino en la sensibilidad de quienes viven y experimentar esos cambios, consistentes, entre otras cosas, en el distanciamiento social respecto a los temas de la muerte, la segregación del moribundo o el encubrimiento del duelo y funeral del espacio púbico. De ahí la necesidad por comprender las implicaciones de la pérdida de terreno de la muerte en el mundo contemporáneo, tanto en su dimensión representacional como en la temporal y social vinculatoria.

En la actualidad los procesos productivos avanzan con gran velocidad, consigo traen mayores exigencias para cada miembro de la sociedad, obligándolos a sobreponerse a sus fuerzas individuales y a su resistencia emocional. Para no quedarse rezagado, el sujeto sacrifica su tiempo, sus energías, sus relaciones; para soportar la carga de la ajetreada vida cotidiana delega el cuidado de los moribundos, desplaza sus propias emociones e ingiere sustancias farmacéuticas, pretendiendo con ello rejuvenecer sus ánimos. En sus ansias por vivir (producir y consumir) la mayor cantidad de experiencias como le es posible, el ser humano olvida como morir, no sabe cómo responder a la muerte. Este trabajo se propone entender tanto el significado de este hecho en las sociedades contemporáneas como las consecuencias socioafectivas del distanciamiento con la muerte, de la des-integración con respecto a los rituales y

creencias esgrimidos por el grupo para enfrentar y dar sentido a las emociones y sentimientos en torno a la muerte.

Para ello se exploran distintas manifestaciones culturales, ritos, expresiones, gestos mecanismos sociales para enfrentar la muerte en distintas sociedades, se comparan las formas en que los grupos sociales asumen la mortalidad y el deceso para diferenciar las actitudes, manifestaciones y contenciones contemporáneas al respecto. El proceso de investigación involucró el análisis de diversas fuentes documentales: referencias históricas sobre las actitudes y definiciones de la muerte, además de las reacciones emocionales y de los actos para apaciguar los miedos y angustias ; se revisaron manuales donde se habla del tratamiento de los difuntos, en los que se define la muerte o se señala como disponer del cuerpo; documentos de carácter legal sobre las regulaciones del Estado en torno a la muerte; además se reúnen una serie de referencias contemporáneas como datos, investigaciones, opiniones, referencias electrónicas y escritos periodísticos sobre el tema; además de algunos testimonios escritos se suman en menor medida algunas referencias literarias.[11]

Aunque principalmente se trata de un trabajo de investigación documental de carácter ensayístico, éste se vio alimentado por diversos testimonios, proporcionados por personas que, para esta investigación, comunicaron sus propias experiencias con la

[11] En materiales literarios como diarios, poemas y novelas se explayan la sensibilidad y las perspectivas sobre la muerte de una época determinada. Como otros materiales (mapas, gráficos, arte, cine), la literatura es una interpretación de una parte de la realidad, proporcionan cierta información de ella. Cristaliza la opinión y la experiencia de quienes estuvieron involucrados en su creación y difusión. “En términos sencillos, una «representación de la sociedad» es algo que alguien le cuenta a otra persona acerca de determinados aspectos de la vida social.” (Becker, 2015, p. 22). Sin embargo, sería infructuoso desde un punto de vista sociológico tomar las obras literarias como un calca de la realidad, como si tuvieran alguna clase de “efecto de real” (esa «capacidad engañosa», esbozada por Barthes, propia de ciertas descripciones lo suficientemente convincentes para pasar por «reales» frente al lector; no sólo en literatura, todo medio es propenso a producir ese efecto). Que un escrito sea lo suficientemente convincente no implica que su contenido sea verídico, sólo la investigación sistemática de pruebas empíricas puede sustentarla. La literatura puede servir de apoyo, esto como “entrenamiento científico y el ejercicio pedagógico” para pensar estas situaciones ficticias como si fueran reales sin llegar al punto de considerar tales simulaciones como fieles descripciones de la realidad. (Lahire, 2006, p. 37). Se debe evitar caer en una suerte de *quijotismo sociológico* y mantenerse a una distancia segura respecto a la ficción para poder aprovechar sus cualidades y observaciones.

muerte y la enfermedad, el fallecimiento de familiares y los funerales de los que han sido partícipes. Adicionalmente una parte de la investigación involucró trabajo de campo pues algunas de estas personas me permitieron el acceso a la celebración de sepelios en calidad de observador y acompañante. Finalmente, mi participación en el Diplomado "De lo audible a lo aural: El giro sonoro en las ciencias sociales" durante el año 2020, enriqueció la perspectiva respecto a los temas abordados aquí.

Si bien las observaciones de Durkheim respecto a las cosas sagradas y la efervescencia colectiva constituyen la base de la investigación, a lo largo de las siguientes páginas se establece un diálogo constante con las aportaciones de otros científicos sociales y filósofos: las investigaciones históricas Michel Foucault, la perspectiva dramática de la vida social de Erving Goffman, las observaciones antropológicas de los franceses Louis-Vincent Thomas y René Girard, la sociología de las emociones de Arlie Russell Hochschild (principalmente en la tercera parte de esta investigación), la historia de la muerte de Áries y la fenomenología de la muerte de Jankélévich. Particularmente los planteamientos de Jankélévich ayudaron a estructurar la segunda parte de la investigación a partir de los conceptos de la muerte en primera, segunda y tercera persona.[12]

La primera sección de la investigación "Angustia y conciencia: elementos para el análisis de la muerte" comienza por distinguir la forma en la que el animal y el ser humano experimentan su existencia en general y el hecho de la muerte en particular, esa diferencia es remarcada por la consciencia angustiosa del ser humano respecto a la realidad y efectos de la muerte. Aunque en principio aparece como una discusión biológica o un ejercicio puramente reflexivo, plantea la necesidad humana de postular

[12] Al extraer ciertos conceptos de cuño filosófico y trasponerlos al espejo de la investigación de la realidad social, es posible configurar esquemas de interpretación sociológica. Passeron recomienda hacer un uso *utilitario*, corporativo e interesado de la fenomenología: al arrancar las páginas de su "contexto filosófico" hay que buscar extraer "conceptos y esquemas capaces de alimentar la observación sociológica con hipótesis que no habían brotado solas en el terreno árido de la investigación librada a sus solas simientes." en otras palabras, son ideas para interrogar los fenómenos y problemas descritos en la investigación empírica. (Lahire, 2006, pp. 170-171).

prácticas y creencias sociales para sobreponerse a las amenazas (naturales o producto de la mano de otros hombres) que atentan contra su supervivencia y sus anhelos, así como para apaciguar sus dolores y angustias en torno a su mortalidad y fragilidad.

El siguiente apartado del capítulo se dedica al análisis de la «dimensión temporal» de la muerte donde se aborda la organización social del tiempo más allá de la periodicidad de los eventos calendarizados, las celebraciones y su repetición narrativa que atienden en su origen a un acontecimiento violento en la historia de una sociedad, esto permitirá abordar la muerte del otro cercano como un acontecimiento por sí mismo, una ruptura en el ritmo de la vida cotidiana tanto como lo es saberse cercano a la muerte al ser caracterizado como *moribundo*, atendiendo a las clasificaciones de la propia sociedad. En este sentido, también se abordan los efectos emocionales de esta reclasificación en los viejos, desahuciados y condenados a muerte, la manera en que asumen su nueva condición social, su destino final y esa limitación temporal impuesta por la sociedad sobre ellos.

La «dimensión representacional» se aborda en la última parte del capítulo uno: se reflexiona sobre el choque simbólico entre la imagen de la muerte (circunscrita por el hecho de la descomposición) y el uso de los medios representacionales para organizarla. Reflexiona sobre los medios socializados por los que los grupos y sociedades moldean lo amorfo y el vacío, es decir, los mecanismos cuyo fin es ordenar la impresión de la descomposición así como la angustia de la aniquilación total, la desaparición la persona, mecanismos tales como: la delegación del tratamiento y manipulación del cadáver a ciertos sujetos sociales, médicos, forenses entre otros; las representaciones y ritos cuyo objetivo es asegurar la supervivencia simbólica ante la descomposición de las sociedades, manifestada tanto por el cadáver como por la pérdida; la materia representacional que revela la realidad de la muerte y se constituye bajo la forma de objetos insuflados de afectos.

El segundo capítulo “La muerte en la modernidad. Tres procesos sociales” presenta

de manera general la desacralización de la muerte a la luz del desarrollo de la ciencia médica, la consolidación de la institución hospitalaria, así como la influencia del mercado y la propagación del individualismo. Esto ha supuesto la progresiva disolución de los vínculos grupales e institucionales, por lo tanto, un menor entendimiento del fenómeno de la muerte y el dolor individual. Se inspecciona la manera en que las emociones, actitudes y temores frente a la muerte se han visto afectados gracias a tres grandes procesos de la modernidad:

En la primera parte se establece la problematización de la muerte como resultado de un proceso histórico de luchas simbólicas y la búsqueda por apropiarse de la gestión de la vida, la enfermedad y la muerte; se describe la transformación de los sentimientos e inclinaciones respecto a la muerte desde la Edad Media hasta la actualidad, convirtiéndose cada vez más en un problema legal, abstracto, anónimo, objetivo y científico, en el que el sujeto de la enfermedad es desplazado por la enfermedad misma. A continuación se reflexiona entorno a la «muerte en segunda persona», la imposibilidad de comprender el dolor del otro pues no se puede acompañar ni escuchar a los moribundos y enfermos, no porque esencialmente sean inaccesibles, sino porque las condiciones del contexto social (en las que los vínculos significativos se ven cada vez más dislocados) lo impiden, tanto como la experimentación del duelo sometido a los tiempos de la producción y no a los de la descomposición del cadáver; aquí también se abordan los mecanismos modernos para desplazar la culpa de la muerte. Junto con la sección anterior, la última parte de este capítulo aborda la «dimensión relacional y afectiva» de la muerte, enfocándose en lo que Jankélévich llama «la muerte en primera persona», se explora la experimentación solitaria del proceso de la muerte y la enfermedad a raíz de la individualización de la sociedad y su rechazo hacia los moribundos, el sufrimiento y la muerte; el morir deja de ser un asunto colectivo y se ha convertido en una experiencia socialmente restringida, en otras palabras, el moribundo muere aislado pero además en entornos secularizados que le impiden darle sentido a su sufrimiento y a su muerte.

El último capítulo, titulado “La muerte en el grupo”, comienza con una reflexión respecto a la constitución y transformación ontológica, enfatizando en la figura del doble (vínculo simbólico de la persona con su grupo) y su papel dentro de las sociedades preindustriales, lejos de limitarse a atender las angustias individuales referidas a la desaparición tras la muerte, la creencia en estas manifestaciones, en las “almas inmortales”, supone un medio “para hacer inteligible la continuidad de la vida colectiva” (Durkheim, 2012, p. 319), es decir, la supervivencia del grupo más allá de la muerte de sus integrantes individuales, sustentada en las prácticas y creencias que sugieren la inmortalidad del grupo. Se explora la forma en que se asume la existencia después de la muerte en un contexto cada vez más secularizado y desilusionado por las instituciones religiosas, así como algunas prácticas funerarias resultado de ello.

La siguiente sección del capítulo está dedicada a la expresión, contención y transmisión de las emociones en los rituales funerarios a partir del concepto de «elaboración de las emociones» de Hochschild. Se describen diversos eventos funerales y experiencias personales de los asistentes para compararlas con prácticas funerarias de las sociedades preindustriales en las que se despliegan gestos, movimientos y canciones para manifestar el dolor por la pérdida. Para entender las dificultades a las que se enfrentan los dolientes contemporáneos, se explora cómo fue sustraída la expresión emocional de la esfera pública hacia la experimentación más íntima y privada de los sentimientos, lo que supone, además, expresiones personales emergentes (circunscritas a la experiencia afectiva entre un reducido número de deudos alrededor del difunto) como resultado de la ausencia de la dramatización cultural en el escenario funeral.

En el apartado final de este trabajo se analiza la experiencia de la muerte en una situación crítica como lo es una epidemia. Originalmente se tenía proyectado abordar las experiencias históricas de la peste en Europa para observar los mecanismos sociales, la difusión de la violencia y las regulaciones de los regentes para contener el contagio y enfrentarse a la angustia de la muerte, esto para plantear un ejercicio reflexivo respecto

a los efectos que tendría una enfermedad, catastrófica aunque hipotética, en los vínculos y prácticas funerarias actuales, así como las posibles medidas que implementarían los gobiernos para hacer frente a las olas de decesos, produciendo en conjunto un escenario de des-integración simbólica. La irrupción de la pandemia de COVID-19 en el año 2020 forzó el replanteamiento de esta sección: sí bien en esencia se propone lo mismo y las referencias a las epidemias de la peste continúan como un medio para establecer comparaciones históricas y sociales, deja de lado cualquier especulación para sostenerse en la descripción de un evento histórico contemporáneo. Se parte del hecho de que toda emergencia sanitaria despliega un escenario de contagio y liminaridad que se interpone a los intercambios de la sociedad; respecto a la muerte, la enfermedad se interpone a la posibilidad de la reunión, así como la transmisión, aplicación y eficacia de las herramientas simbólicas y los ritos funerarios culturalmente apropiados. Además, se exploran las medidas sanitarias diseñadas por los gobiernos y las entidades de salud, con énfasis en la noción de «distanciamiento social» como invención contemporánea para suprimir el contagio, así como su influencia en la emergencia de nuevas prácticas funerales y de luto digitales.

Resta decir, la congoja por la muerte es universal y es un fenómeno ancestral, a tal punto que la primera narración registrada por la humanidad ha sido la épica de Gilgamesh, quien, tras el deceso de su hermano de armas Enkidú a manos de una enfermedad enviada por el caudillo de los dioses mesopotámicos Enlil, emprende un viaje hasta el fin del mundo, motivado por alcanzar la inmortalidad. En esta epopeya Gilgamesh falla la prueba del héroe Utanapíshtim (único hombre inmortal, equivalente al Noé judeocristiano) necesaria para lograr su objetivo y en su último intento baja al abismo para hacerse de una planta que le proporcionaría la juventud eterna. Su empresa es exitosa, pero un animal mítico, la Serpiente Primordial, se la arrebata de las manos. Gilgamesh, “aquel que penetró el abismo” vuelve a su reino en Uruk y se resigna a enaltecer su nombre con la construcción de murallas hasta el final de sus días (Silva Castillo, 2000). El absurdo de la aniquilación mortífera sólo puede combatirse con los vestigios dejados atrás por la cultura. La única esperanza frente al olvido son las obras

y recuerdos legados a los otros en vida. La sombra del héroe primordial no es sólo la de la angustia de la mortalidad, sino la del aprendizaje de la muerte. En las antípodas de la tradición, el hombre contemporáneo ha olvidado como morir, *ser-para-la-muerte*: está en menor medida dispuesto a enfrentarse a su destino. Frente al abandono de las estructuras sociales que le proporcionaban cobijo, la disolución de lazos afectivos necesarios para resguardarse y la limitación de su vida íntima y ritual, abre las puertas al empleo de tecnologías y fármacos para evitar sufrir, reducir sus preocupaciones, sin embargo el precio de estos mecanismos es una condena a experimentar su muerte en soledad, el ostracismo antes de partir.

Capítulo I. Angustia y consciencia. Elementos para el análisis de la muerte.

1.1 Tiempo y naturaleza: la conciencia de la muerte.

> *Si el animal tuviera una conciencia semejante a la nuestra, — el seguro animal que se acerca a nosotros en dirección contraria —, su paso firme nos arrastraría. Pues para el animal su ser es infinito, sin límites y sin mirada sobre su existir — puro, como su mirada tendida hacia delante. Y allí donde nosotros sólo vemos un futuro, él lo ve todo y se ve en todo, a salvo para siempre.*
>
> *Las Elegías de Duino.*
> "La octava elegía"
> Rainer Maria Rilke

La vida animal: determinación biológica.

La vida humana no es simplemente la continuidad de fenómenos limitados a las leyes de la biología; no se trata de una serie de procesos naturales que se repiten con cierta regularidad al interior de cada individuo. Claro está, los procesos vitales se encuentran predeterminados para cada especie animal, incluyendo a la humanidad: la reproducción, el paso de la juventud al envejecimiento y luego la muerte. Ni un sólo ser orgánico escapa a las necesidades de la naturaleza tras perecer: la descomposición del cuerpo ayuda a la preservación de la vida y estos restos son utilizados de una u otra forma por los habitantes de un medio ambiente determinado. No hay novedad en este aspecto: los seres vivos se ven encadenados a nacer, crecer, reproducirse y morir. Es un ciclo sin fin, carente de algún significado por sí mismo.

A estas nociones se suma una perspectiva genética: tras los descubrimientos

realizados en torno a las moléculas de ácido desoxirribonucleico (ADN) hace más de 60 años,[13] es posible explicar los ciclos vitales de los seres vivos. Las moléculas de ADN almacenan la información que será heredada a cada uno de los miembros de una especie. Se trata de información imprescindible para su reproducción y desarrollo. Estos procesos se encuentran limitados para cada especie y sus fases pueden calcularse sin problemas: el tiempo de desarrollo de un organismo dentro del vientre, el momento en el que alcanzará la madurez sexual para reproducirse, incluso su roce con el umbral de la muerte. Gracias a la información genética se definen tanto la vida de un organismo de cualquier tipo como sus funciones y su ciclo de vida, con una fecha de caducidad ideal o esperada. Esto no es un misterio para la ciencia: las funciones, las necesidades, los actos vitales y la muerte de los miembros de una especie están inscritos en esas ínfimas moléculas.

La perspectiva biológica define la muerte en distintos niveles *funcionales*: la *apoptosis*, por ejemplo, es un proceso definido por el suicidio celular, como ocurre con aquellas que mantienen unidos los dedos humanos durante la fase de desarrollo embrionario. Las células son programadas por medio de un circuito de señales para morir en un momento específico, pues su función resulta redundante durante la gestación, aunque su fin último es el de propiciar la movilidad de los dedos (Cerejido y Blanck-Cerejido, 2002). El corazón también tiene un límite genético-funcional de acuerdo a la especie: tanto el corazón del elefante como el del ratón laten aproximadamente el mismo número de veces durante su vida (200 millones de veces), pero mientras el elefante vive 60 años — pues su corazón late 40 veces por minuto — la expectativa de vida del pequeño roedor apenas supera un par de años debido a que su corazón late a una frecuencia de 120 latidos por minuto (Cerejido, 2016, p. 28).

En contraposición, hay ciertos organismos pequeños que pueden pausar sus ciclos vitales como respuesta a ciertas modificaciones en el ambiente. Las bacterias, por

[13] Antes de la publicación del trabajo de Watson y Crick en 1953 se había intentado teorizar al respecto desde la perspectiva de la física sin mucho éxito. Para un análisis desde la sociología, historia y filosofía de la institucionalización de esta ciencia véase (Pierre Thullier, 1986).

ejemplo, tras pasar miles de años en el hielo, pueden realizar sus funciones de nuevo al ser descongeladas (Cerejido, 2016, p. 24). Semejante situación vive el gusano *C. elegans*, quienes logran extender su vida de diez días a tres meses al entrar en una fase de letargo; se trata de una respuesta ante un cambio desfavorable en las condiciones ambientales (Cerejido, 2016, p. 30). Finalmente, durante el siglo pasado se registró un interesante caso que involucraba a una garrapata: vivió dieciocho años aislada de cualquier contacto con el medio ambiente en el laboratorio de Rostock, Alemania. Privada de alimento, permaneció como en "una especie de sueño similar a aquel que nosotros experimentamos cada noche" (Agamben, 2006, p. 90). Como revelan estos organismos, el tiempo y la muerte, tal y como los percibe y mide el ser humano, no suelen tener cabida en la conciencia animal y mucho menos en estos pequeños organismos; su actitud suele ser una respuesta a las situaciones del entorno, una función interior, una necesidad, activada ante una condición específica del entorno.[14]

El entorno animal. Indiferencia respecto a la muerte.

El episodio en el que se vio inmiscuida aquella garrapata captó el interés de Uëxkull, fundador de la ecología moderna. A partir de sus reflexiones y estudios propuso a la naturaleza como un entramado de *ambientes* diferenciados. En esta perspectiva cada especie animal percibe una serie de elementos significativos y *suficientes* para el cumplimiento de sus funciones y su supervivencia. El conjunto de estos elementos y la relación del animal con ellos constituyen un *mundo* propio y distinto respecto al de las otras especies. Estos *mundos* están conectados en la totalidad de la naturaleza e interactúan entre sí, conformando un entramado de relaciones complejas. Alrededor de

[14] Los ritmos endógenos son resultado de procesos desarrollados al interior del organismo, son actividades autónomas con respecto al medio ambiente, sin embargo, las variaciones en éste lo afectan: "pueden revelar, inhibir, modificar u ocultar un ritmo" vital. Los organismos son tan autónomos como dependientes del entorno: los cambios interiores dependen de la alternancia sensible o insensible respecto al exterior; los ritmos endógenos permiten al organismo anticipar los cambios ambientales asegurando una reacción ante ellos, aunque en su mayoría se ajusten simplemente a los ciclos estacionarios. La ritmicidad regula a los seres vivos ante las perturbaciones del entorno, permite economizar la energía en situaciones de reposo y periodos de actividad, constituyen, en fin, "sistemas auto-organizadores" (Lasén Díaz, 1997, pp. 186-187).

estos pensamientos Uexküll dibujó el modelo de la *Umwelt*:

> Uexküll comienza distinguiendo con cuidado la *Umgebung*, el espacio objetivo en el que nosotros vemos moverse a un ser viviente, de la *Umwelt*, el mundo-ambiente que está constituido por una serie más o menos amplia de elementos que él llama "portadores de significado" (*Bedeutungsträger*) o "marcas" (*Merkmalträger*), que son las únicas que interesan a los animales (Agamben, 2006, p. 81).

Mientras el ser humano es sensible a la mayoría de los fenómenos presentes en la totalidad de la naturaleza, este “espacio objetivo” — y respecto a aquellos que no puede percibir a simple vista, crea herramientas para visualizarlos —, los animales están «encerrados» en sus propios entornos ambientales, viven en *sus propios mundos*. Uexküll realiza varias descripciones en las que compara como se vería el mundo humano desde la perspectiva de algunos animales (en las que incluye la del erizo, la abeja, la mosca y el perro), pero sin duda el caso de la garrapata es excepcional, una de las experiencias más ajenas y extrañas al ser humano.

Privada de los sentidos de la vista y el oído, la garrapata apenas cuenta con unos órganos que le permiten percibir el olor del ácido butírico del sudor de los mamíferos, la temperatura de la sangre (37 grados) y la tipología específica de la piel propias de esta clase de animales. Son estas tres las únicas “marcas” significativas, *Merkmalträger*, que configuran su mundo-ambiente o *Umwelt*. En palabras de Agamben, “la garrapata *es* esta relación y no vive más que en ella y por ella” (Agamben, 2006, p. 90). El espacio objetivo, habitado por todo ser, *no existe* para la garrapata: al encontrarse el mundo exterior lejos de sus posibilidades de percepción, vive en y por sus propios límites funcionales, ligada únicamente a unos medios (las marcas) que la mantienen con vida; desconoce la naturaleza del sudor, la sangre y la piel, así como todo a su alrededor, sin embargo, estas tres marcas la guían para llevar a cabo su alimentación, son suficientemente efectivas para producir un mundo propio por el cual la garrapata *es*, *vive* y *sobrevive*.

La vida animal se debate principalmente entre dos marcas significativas: la alimentación y reproducción. Si el animal siente urgencia, es por satisfacer estos

impulsos, para preservarse a sí mismo como a su especie. La función reproductiva, por su parte, es esencial y su importancia se demuestra más allá de la transmisión genética: el fin del período reproductivo es el punto nodal donde se define el destino de algunas especies. En ocasiones, el cuerpo de los machos se desgasta sobremanera al enfocar sus energías en la consumación de este acto; tanto es así que, tras finalizarlo, fallecen casi inmediatamente. Es el caso del salmón del pacífico (Cerejido, 2016, pp. 26-27): nada por el océano, se introduce por la costa e intenta subir río arriba, sin descanso ni alimento, avanza hasta alcanzar una hembra; tras fecundarla, el extenuante esfuerzo concluye con el deceso del macho. Ocurre algo similar a un tipo de marsupial australiano con gran parecido a los roedores; descubierto hace algunos años y catalogado como "Antechinus de cola negra" (El mundo, 2014, 19 de febrero), se esfuerza en realizar sesiones reproductivas de hasta 14 horas sin descanso; extenuados, enfermos y para entonces estériles, la mayoría de los machos perece sin siquiera haber alcanzado el año de edad. También ciertos mamíferos como los elefantes y bovinos pueden morir prematuramente: sus dientes se desgastan velozmente tras su fase reproductiva (Cerejido, 2016).

Sometidos a estos ritmos vitales, los animales aparecen "aturdidos" frente a la muerte. Esto no significa que el animal se asemeje a un autómata ante la compleja maquinaria de la naturaleza, ignorando cualquier clase de peligro. Por supuesto, responden a los estímulos del entorno. De hecho, buena parte de organismos cuenta con emociones (aunque no es posible afirmar una similitud entre el procesamiento de las emociones humanas con las de otras especies)[15] imprescindibles para su supervivencia:

> Las emociones están profundamente arraigadas en nuestro cerebro (y en la mayoría de las especies) porque han sido inducidas por el instinto de supervivencia en el proceso de evolución. […] Las emociones básicas [de acuerdo a Ekman] son: miedo, asco, sorpresa, tristeza, alegría e ira. Las especies o individuos que no tienen un

[15] Frans de Waal (2019), psicólogo y primatólogo, compara su experiencia en el campo (la observación del comportamiento de los chimpancés) con el uso de las emociones en el mundo humano. Cuestiona hasta qué punto el comportamiento animal está guiado por emociones equiparables con las del ser humano. Aunque entre ambos las *emociones son equivalentes*, los *sentimientos* animales (el cómo se procesan esas emociones) son inaccesibles para cualquier técnica humana.

sistema de detección emocional adecuado es improbable que sobrevivan (Castells, 2012, p. 195).

Las especies animales experimentan diversas emociones como mecanismos de defensa ante situaciones que atentan contra su vida. Por lo tanto, la relación de los animales con la muerte es puramente instintiva. Hay ciertas marcas significativas que evitan pues, de no hacerlo, pondrían en riesgo su propia vida. Sin embargo, cuando buscan reproducirse, algunos organismos se dirigen directo a su muerte: buscan preservar a la especie en general, a pesar de las dificultades subsecuentes, incluso si para alcanzar su objetivo resultan muertos en el proceso.

El ser humano, por su parte, no se subordina del todo a la *voluntad general* de la naturaleza. Si bien se ve obligado a cumplir ciertas funciones biológicas, sometiéndose en ocasiones a sus necesidades e impulsos y a los ritmos de su organismo, también está facultado para observar el mundo en su vastedad, de percibir ese "espacio objetivo". Además, modifica su entorno tanto material como simbólicamente; lo organiza al clasificarlo y define las *marcas* que guiarán su actuar y lo estimularán, aquellas que buscará alcanzar o evitar. En otras palabras, construye una cultura.[16] La fuerza con la que se impondrán tales aparatos simbólicos sobre su conciencia será suficiente incluso para sobreponerse a los ritmos más básicos, como ocurre con el trabajo alrededor del mundo, frente al agotamiento natural del cuerpo.

La luz y temperatura tienen el papel de sincronizar a un organismo con su entorno y con los otros miembros de su especie, por lo tanto son esenciales a la hora de adaptar los ciclos interiores de actividad y sueño en los mamíferos; la alternancia de la luz modifica la periodicidad de los ritmos biológicos, constituyen lo que Jürgen Aschoff ha llamado *Zeitgeber* (dadores de tiempo) o sincronizador, proporcionan las pautas naturales para cumplir los ciclos de reposo y actividad de acuerdo a las características

[16] Y dentro de cada cultura construye sus propios ciclos vitales, da un significado propio a su desarrollo y a las fases de la vida: la entrada a la adultez, la posibilidad reproductiva, la propia muerte no se encuentran simplemente circunscritas a la naturaleza. En su lugar, estas etapas suelen estar codificadas de acuerdo a ciertas narrativas y ritos sociales que permiten asumirlas y confrontarlas.

de cada organismo, propiciando un equilibrio satisfactorio con respecto a sus procesos interiores (presión sanguínea, el pulso, la respiración, por mencionar algunos) (Lasén Díaz, 1997, p. 187). Esta relación entre el ambiente, el organismo y sus ritmos interiores sufre una modificación cuando se introduce la variable del trabajo, con ciclos de "productividad" como *dadores de tiempo* artificiales.

Por supuesto, tratándose de jornadas laborales normales, los ritmos interiores permanecen inalterables, sin embargo, en muchos países hay nula o poca regulación al respecto. De acuerdo a cifras de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OECDE, 2020) en México se trabajaron 2137 horas en promedio por persona en el año 2019. En este contexto, un estudio señala que un 43% de los mexicanos sufre estrés laboral, diversos trastornos alimenticios y físicos, enfermedades mentales y emocionales como depresión, ansiedad, neurosis, ausentismo, síndrome de *burnout* (desgaste) y tecnoestrés (además de problemas en sus relaciones interpersonales y laborales) (Boletín UNAM-DGCS, 2019, 30 de abril) En los territorios donde no existe un límite en las horas de trabajo (las habituales y las extras), como en varios países asiáticos, ocurre que algunas personas mueren "por exceso de trabajo". La palabra japonesa *karoshi* designa este tipo de decesos: ataques cardíacos, derrames cerebrales e incluso el suicidio, relacionados con el exceso de horas en la oficina (Gorvett, 2016, 9 de octubre).[17] El exceso de trabajo marca una alteración en los ciclos de actividad y reposo, afectan el desempeño y la calidad de vida de las personas al punto de aumentar las probabilidades de morir.

Dos cosas se deben concluir de este fenómeno: las necesidades y exigencias sociales se suelen imponer a los sujetos a pesar de que éstas los estresen y afecten en su supervivencia psicológica y biológica; el segundo aspecto, como el ser humano es el animal más emocional, requiere ciertos elementos o réditos, motivaciones por las cuales pueda encontrar un soporte frente a los ritmos de la vida productiva, las pesadas cargas

[17] La ocurrencia del *karoshi* requiere que la víctima haya trabajado más de 100 horas extra el mes anterior a la muerte o al menos 80 por más de dos meses consecutivos.

de trabajo y las jornadas laborales insalubres, unos medios (discursivos y materiales, que se admiten, se aceptan y se difunden) a través de los cuales suprimir el pensamiento angustioso respecto a la posibilidad de la muerte (debida al exceso de tiempo dispuesto por las jornadas de trabajo). Por decirlo así, hay marcas significativas en la sociedad por las que ha sido posible desplazar los sentimientos de angustia. La omisión de la angustia de la muerte supone la consecuencia sintomática más sutil y efectiva de la organización y expansión económicas. He aquí una singularidad del contexto social contemporáneo frente a la tradición.

La conciencia de la muerte distingue al hombre del animal.

De acuerdo a Uexküll, cada especie animal habita su propio mundo-ambiente, donde ciertas "marcas" les son significativas y les dirigen a realizar acciones específicas respecto a ellas. Todos estos mundos se encuentran entrelazados en un sistema complejo de relaciones, una "sinfonía supra-temporal y extra-espacial de la significación" ejecutada por la *naturaleza*. (Agamben, 2006, pp. 82-83).[18] En este concierto el ser humano no es un simple observador, participa al modificar esa sinfonía en su beneficio, de acuerdo a sus creencias, necesidades y deseos. El hombre es creador de sus propias *marcas* mientras genera sus propios mundos sociales diferenciados de los de sus congéneres, pero ¿Qué motivó al ser humano a hacerlo? ¿Qué lo diferenció del animal dedicado a su propia supervivencia? Al parecer, la conciencia del evento de la muerte, aunque incomprensible (y quizá justamente por esto), dio paso al nacimiento de toda cultura:

> Tal vez el hombre — el animal al que no parece incumbir ninguna naturaleza ni ninguna identidad específica — debe pasar más radicalmente aún por la experiencia de su

[18] Agamben toma como ejemplo la relación entre la mosca y la araña: sus mundos están totalmente incomunicados, sin embargo, la araña logra determinar la forma y densidad de su presa para conformar una red adaptada a su cuerpo, al punto de que las telarañas logran ser imperceptibles a la capacidad de visión de la mosca. Los mundos-ambiente están interconectados: a pesar de que "«ningún animal puede entrar en relación con un objeto en cuanto tal», sino sólo con sus propios portadores de significado", las especies encuentran el modo de reducir esos vacíos comunicativos con otras especies.

> pobreza. Tal vez el hombre es aún más pobre de lo que se ha descubierto ser, en el punto en que llega a atribuirse la experiencia de la negatividad y de la muerte como patrimonio específico antropogenético y a fundar sobre ella toda comunidad y toda tradición (Agamben, 2003, p. 155).

Si el ser humano no tiene control sobre la muerte, pues nada puede hacerse para evitar este acontecimiento trágico, funda alrededor de ella una serie de prácticas y creencias para apaciguar el pensamiento latente de la muerte. La angustia de la muerte es un punto de quiebre (y quizá el más importante) para la organización (y la formación de la cultura alrededor) de ese abismo que se abre como parte del *estar ahí* desnudo en el mundo: el cuerpo es frágil, enfrenta al sujeto con el dolor y con su decadencia; las fuerzas de la naturaleza y del mundo a su alrededor son potencialmente irritativas y peligrosas; asimismo, las relaciones establecidas con otros seres humanos en ocasiones se encuentran plagadas de violencia e intentos de dominación, al punto de llevar a la muerte (Freud, 2010, pp. 72-73). En esencia, amenazas a la integridad del ser humano, grabadas en su conciencia como posibles escenarios a los que debe hacer frente para preservar su vida.

Por su parte, la existencia del animal fluye inconsciente de la muerte y a pesar de ésta, mientras se somete a los indeterminados *designios* del *ser* de la naturaleza: “Toda en sus ojos, mira la criatura / «lo abierto». Sólo nuestros ojos / están como invertidos y a manera de cepos / alrededor de su mirada libre”; no discierne la existencia con su simple *presencia,* se *abre* él mismo hacia los infinitos parajes de la naturaleza, a través de su especie. El hombre inscribe su mirada en su existencia mortal, al espacio y tiempo que lo limitan: “Sólo muerte / vemos nosotros; pero / el animal, libre, tiene siempre / su término tras él, / y, ante él, a Dios, y, cuando avanza, avanza / en la Eternidad, como / los surtidores” (Rilke, 1945, p. 65). No es que el animal sea acreedor a un sentido superior respecto al hombre, aquel sólo dedica su existir a su propia supervivencia y a la de su especie. Es simplemente por ser animal que su mirada está entreabierta hacia una infinidad que, no obstante, ignora completamente. En cambio, la muerte parece haber tenido un impacto tal en el hombre al punto de *atrofiar* su visión de lo inconmensurable. Pese a que, en sus orígenes, la humanidad estaba junto a las otras especies,

subordinado a la naturaleza, una sensación especial le permitió distinguirse de los otros animales: el terror provocado por la fatalidad de la muerte hecho consciente.

> Cuando una población forzada a enfrentar una nueva circunstancia (desertificación, llegada de un nuevo depredador, desconexión entre territorios), logra sobrevivir gracias a algún atributo (mejores riñones, camuflaje, capacidad de adaptarse a un nuevo tipo de alimentación), sus individuos pasan a ser seleccionados en virtud de este atributo, y éste se va acentuando de ahí en más con cada generación. La población se va distanciando así de la población madre de que proviene, y puede llegar a generar una nueva especie. En este sentido la muerte, o mejor dicho *la angustia ante la evidencia de ser mortal*, fue desde mi punto de vista, el factor de especiación que ha creado ni más ni menos que a la humanidad (Cerejido, 2016, p. 7).

Aquí se encuentra el *quid* de la cuestión: si bien tanto el hombre como el animal sienten miedo al ver sus vidas peligrar por ciertas circunstancias, respondiendo a tal estímulo casi de inmediato o en un mediano plazo mientras busca asegurar su supervivencia, la diferencia esencial entre ambos radica en la forma en como el cerebro procesa las sensaciones, peligros y experiencias del entorno: a través de la conciencia, las amenazas se experimentan no sólo como eventos circunstanciales, también como proyecciones a futuro frente a las cuales el sujeto puede actuar. En otras palabras, las experiencias e imágenes previas y/o transmitidas, sirven de sustento a las decisiones posteriores, en este sentido, es posible superponerse y anticiparse al futuro:

> La conciencia opera sobre los procesos mentales. La integración de las emociones, sentimientos y razonamiento que en última instancia llevan a la toma de decisiones determina estos procesos. Las representaciones mentales se convierten en motor de acciones con significado incorporando las emociones, sentimientos y el razonamiento que definen cómo vivimos […] Las emociones, los sentimientos y el razonamiento se originan en el mismo modelado neuronal entre el cerebro y el organismo, y siguen las mismas reglas de asociación y representación multinivel que caracterizan a la dinámica de la mente (Castells, 2012, pp. 194-195).

El sentimiento de angustia en el hombre, como conciencia de la muerte, se extiende más allá del evento por el que éste se origina: mirar al otro fallecer no sólo resulta doloroso para el observador, el fenómeno mortuorio es incomprensible, choca directamente con la extensión de la conciencia individual; revela al superviviente su propia extinción, se percata de su propia mortalidad, ahora sabe que su cuerpo se

marchitará o será víctima de algún peligro presente en la naturaleza, o incluso por la mano del otro.[19] Si para el animal la muerte es apenas un aspecto circunstancial, para la conciencia humana marca el inicio de una angustia particular: el paso primigenio en el desarrollo cultural.

> La palabra pensamiento tiene en el origen, en nuestra lengua, el significado de angustia, de ansioso enojo que tiene todavía la expresión popular *«stare in pensiero»*. El verbo latino *pendere,* del que deriva la palabra en las lenguas romances, significa «estar en suspenso». Agustín lo usa en este sentido para caracterizar el proceso del conocimiento: «El deseo, que está en la búsqueda, procede de quien busca y está, en cierto modo, en suspenso [pendet quodammodo] y no reposa en el fin al que tiende sino cuando lo que es buscado queda encontrado y se une al que busca» (Agamben, 2003, p. 173).

En este sentido, ¿no habrá sido la plena conciencia de la muerte, evento traumático en los albores de la humanidad, la que dio origen al pensamiento humano? Nacimiento de una duda sin respuesta, de un pensamiento inabarcable. Cuando ocurre el acontecimiento fatal la demanda de *saber* se obstaculiza y se transforma en duda perpetua: equivale a *estar en suspenso*,[20] en una angustia imperecedera debida a la ausencia de respuestas. En oposición, muchos niños ni siquiera conciben el concepto de la muerte como algo permanente, prefieren pensar en el subsecuente retorno de quien perdió la vida,[21] pero tan sólo es una manera de evitar la angustia de la pérdida y la duda perpetua respecto a la muerte, la ausencia de respuestas. Por más primordial que aparezca este cuestionamiento, se requiere de un lenguaje para producirse como pregunta, para dar pie a cualquier clase de resultado. De hecho, Agamben considera el contacto angustioso con la muerte la pauta que produjo la distinción entre la *voz humana* y la *voz animal*: en esa distinción nació el pensamiento, manifestado bajo la forma del

---

[19] Por lo tanto, actúa en consecuencia: erige murallas para las amenazas del exterior, muros para protegerse del frio, armas para combatir o disuadir a sus enemigos, pero va un poco más allá y diseña cementerios para alejar a los muertos, tecnologías y medicinas para aplazar la muerte, constituye rituales para despedir a los difuntos, interdicciones para evitar su retorno.

[20] La expresión italiana *«stare in pensiero»* se usa para señalar un estado de preocupación.

[21] “Muchos padres recordarán observaciones de sus hijos como ésta: «Enterraré ahora a mi perrito y la próxima primavera, cuando vuelvan a salir las flores, se levantará.» Tal vez era un deseo semejante el que impulsaba a los antiguos egipcios a proveer a sus muertos de comida y objetos para tenerlos contentos, y a los antiguos indios americanos a enterrar a sus parientes con sus pertenencias.” (Kübler-Ross, 1993, p. 16).

lenguaje, una *voz* moldeada y proferida una y otra vez dentro de una comunidad humana (aunque su origen no pueda rastrearse en un punto específico de la historia nunca).[22]

El lenguaje es esencial en este proceso mental: es la herramienta que da sentido al exterior. Por él la conciencia alcanza a percibir un fenómeno no ya como un estímulo *abierto*, sino como parte de una realidad compleja y comprensible. Propicia el razonamiento de los acontecimientos de acuerdo al complejo cultural en el que se inscribe. Gracias al lenguaje las emociones y sentimientos se hacen conscientes, orientando al sujeto en la toma de decisiones, en su capacidad para pensar y actuar en función de las posibilidades a través de "mapas del cerebro".[23] La importancia de esto radica en lo siguiente: si el hombre no ha obtenido respuesta satisfactoria a sus extensas reflexiones en torno a la muerte, en su lugar le fue posible constituir diversas respuestas reconfortantes, espacios cada vez más seguros para prevenir y enfrentar a la muerte;

---

[22] Agamben, siguiendo a Aristóteles, analiza los límites de la voz en la metafísica y las funciones del lenguaje: por un lado, la voz es signo de dolor o placer en los vivientes, mientras que el lenguaje manifiesta la distinción, la ética y lógica que dan orden al mundo propiamente humano. Ahora bien, el lenguaje se encuentra en una encrucijada en la medida que es imposible organizar la muerte en sus marcos:

> Si la relación entre lenguaje y muerte «queda impensada», es pues, porque la Voz — que constituye la posibilidad de esa relación — es lo impensable, sobre lo cual la metafísica funda toda posibilidad de pensamiento, lo indecible, sobre lo que se funda todo su decible. La metafísica es *pensamiento y voluntad de ser,* es decir, *pensamiento y voluntad de la Voz* (o pensamiento y voluntad de la muerte); pero este «pensamiento» y esta «voluntad» deben quedar necesariamente no tematizados, porque sólo pueden serlo bajo el modo de la más extrema negatividad.

La *Voz* del hombre es el (in)fundamento de la «Voluntad» y el «pensamiento» en cuanto es imposible acceder a ellos en última instancia: aunque la voz es la condición necesaria de ambas cualidades, la conciencia no los termina por aprehender, sólo alcanza a percibirlos a través de la sensación. Tanto la *Voz* humana como la muerte son fenómenos tratados en su exterioridad: se piensa acerca de la Voz y sus límites metafísicos, enmarcados negativamente por la muerte (se puede pensar *sobre* la Voz y la muerte, sobre aquello que los rodea, los procesos involucrados en su generación y lo que se produce a partir de ambas), pero no es posible pensar *La Voz* y mucho menos *La muerte* en su sustancia interior (Agamben, 2003, pp. 140-142). Valéry lo expresa a través del Señor Teste: "El hombre es diferente de mí y de usted. Lo que piensa nunca es en lo que se piensa; siendo lo primero una forma con una voz, lo otro toma todas las formas y todas las voces. Por ello nada es el hombre; el señor Teste menos que nadie" (1991, p. 75).

[23] "La mente humana se activa accediendo a los mapas del cerebro mediante el lenguaje. […] Nuestro cerebro piensa con metáforas, a las que se puede acceder por el lenguaje, pero que son estructuras físicas del cerebro" (Castells, 2021, p. 197).

asimismo, le fue posible evitar cada vez más la muerte prematura o alargar la existencia a través de la creencias para superponerse a los límites impuestos por la mortalidad. A través del lenguaje, *nacido de la angustia*, ha transmitido todos estos conocimientos y creencias al interior del grupo.

De ahí que la *angustia ante la evidencia de ser mortal* puede considerarse un factor fundamental en la construcción del ser humano: la falta de respuestas concebibles respecto a la muerte, y la necesidad de protegerse de ella, propulsó el pensamiento para generar fórmulas y con ellas darle dirección a sus emociones y sentimientos. Al temor ante el hecho de ser mortal se lo intentó compensar por diversos artificios: el lenguaje, las creencias y los ritos se formularon para hacer de la muerte un fenómeno inteligible. Así, las creencias respecto a la supervivencia espiritual del difunto pueden rastrearse hasta el hombre del Paleolítico Inferior (3 000 000 – 80 000 a.C.): se deduce de los restos dejados atrás por él una actitud hacia la muerte llena de solidaridad; conservaban las osamentas y los cráneos de los difuntos, "los trataban con cariño" y cargaban con ellos durante las largas migraciones, seguramente bajo la creencia de que la presencia del muerto se preservaba en ellos (De León Azárate, 2007, pp. 24, 28). La idea la permanencia quizá fue tranquilizadora a pesar de lo angustioso de la pérdida y la descomposición del muerto, pero esto sólo fue posible al *imantar* — al propiciar de sentido a — los restos de los difuntos.

Eterna incognoscible, la muerte se supera a través de mundos y creencias producidas por el ser humano. Le proporcionan seguridad y calidez; le dan cobijo, una brújula para orientar su existencia, para no olvidar a los difuntos. Tales sentimientos y temores propiciaron la construcción de distintos mundos alrededor de ser humano; herramientas más sofisticadas para la caza y la guerra, defensas contra depredadores o alimañas; refugios más elaborados y estrategias más eficientes, técnicas rituales para asegurar su supervivencia — física o espiritual — incluso ahí cuando se enfrentaba directamente a la muerte. El papel de la sociedad es nítido: despliega y transmite los medios legítimos e institucionalizados para la expresión o contención de las emociones

y el control de los mortíferos estímulos que las producen:

> […] como “el hombre es el animal más emotivo así como es el más racional”, necesita de un control cultural muy cuidadoso de los estímulos que pueden asustarlo, encolerizarlo, angustiarlo, etc. — mediante tabúes, homogeneización de la conducta, rápida «racionalización» de estímulos extraños en términos de conceptos familiares, etc. — para evitar una continua inestabilidad afectiva, una constante fluctuación entre los extremos de la pasión. Pero, como el hombre no puede conducirse eficientemente faltándole una activación emocional razonablemente persistente, son igualmente esenciales mecanismos culturales que le aseguren la continua y variada experiencia sensorial que puede sustentar sus actividades. Disposiciones institucionalizadas prohíben la exhibición pública de cadáveres fuera de contextos bien definidos (funerales, etc.) para proteger a un animal peculiarmente muy tenso contra los miedos suscitados por la muerte y la destrucción del cuerpo; contemplar carreras de automóviles o participar en ellas (no todas se corren) en pistas estimula deliciosamente los mismos temores… (Geertz, 2003, pp. 79-80).

Se evita el derramamiento excesivo o descontrolado de las emociones, así como su ausencia, pues permitir aunque sea una limitada expresión es necesario para cualquier miembro de una sociedad. Evidentemente, este asunto cobra especial importancia cuando se trata de la muerte. Opera en el ser humano, más que la reproducción de una sensación o simple experimentación de estímulos potencialmente mortales, una fructífera respuesta debida a la forma en que se procesan tales experiencias desde la posición que se ocupa dentro de la sociedad (con la que vienen incluidos ciertos códigos de registro simbólico).

En cada cultura, el papel de la religión al regular el sufrimiento y los estímulos mortíferos ha sido una constante: no es que elimine las fuentes que los provocan, introduce ciertas disposiciones para enfrentarlos. Si es cierto, como ha dicho Freud, que la técnica de la religión consiste en “reducir el valor de la vida y en deformar delirantemente la imagen del mundo real” (Freud, 2010, pp. 82-83) — mientras el creyente se somete y se resigna los designios religiosos —, también lo es el que los pesares y sufrimientos se mitigan por tal medio, adquieren sentido. De hecho, la muerte constituyó en muchas ocasiones un parámetro para la construcción de una ética religiosa y en algunas ocasiones, sino fueron un aspecto central para dirigir la existencia en ciertas doctrinas religiosas, al menos constituyeron una herramienta para el ejercicio espiritual

y la angustia mortífera: los *sadhus* de la india meditan junto a las hogueras dedicadas a la cremación de cadáveres (*shmashâna*); los *aghori*, contemplan en el cementerio la "totalidad de la vida fenoménica" mientras se posan sobre los cadáveres; algunos adoradores de Shiva comen y beben de las calaveras de los brahamanes (Sloterdijk, 2012, p. 302); la retórica del catolicismo es una de total sumisión y resistencia frente a los sufrimientos, con el fin de alcanzar la vida eterna, evocando un paralelismo con la Pasión de Cristo; los protestantes más acérrimos viven una existencia angustiosa y ascética en la que retroceden ante toda tentación para asegurarse su condición de elegidos tras la muerte y el día del juicio. Las prácticas simbólicamente enmarcadas se dirigen hacia la muerte, pero nunca la presentan como un fenómeno vacío ni de simple aniquilación, sino uno repleto de significado. La mística religiosa desplaza la preocupación por el fallecimiento sin respuesta y la intercambia por la búsqueda (no menos angustiante) de la muerte ideal. En pocas palabras: aprender a morir, *ser para la muerte*.

La religión no elimina la preocupación por la muerte ni la posibilidad de morir. En este sentido, otros elementos de la cultura se desplegaron para regular los contactos violentos y los estímulos mortíferos: instituciones sociales como las del trabajo[24] y el matrimonio; organización y división social de las funciones (en principio, las de la cacería y posteriormente las de la agricultura); el establecimiento de relaciones a través de los intercambios rituales y económicos; interdicciones referentes a la endogamia[25] y a la

[24] El trabajo, como cálculo razonado, esfuerzo eficaz en cuanto productivo, se opone a los excesos de la violencia; controla los impulsos relacionados con ella. La circulación de la violencia es interrumpida por el trabajo, al imponer un objetivo premeditado: "Ya desde los tiempos más remotos, el trabajo introdujo una escapatoria, gracias a la cual el hombre dejaba de responder al impulso inmediato, regido por la violencia del deseo." Como empresa colectiva, desplegó un entorno cotidiano que redujo al mínimo el tumulto de la violencia ("el trabajo es cosa de una colectividad; y la colectividad debe oponerse, durante el tiempo reservado al trabajo, a esos impulsos hacia excesos contagiosos en los cuales lo que más existe es el abandono inmediato a ellos. Es decir: a la violencia."). Gracias a esta prohibición la continuidad de la vida social fue asegurada, así como el desarrollo de actividades cada vez más complejas y la transmisión, más efectiva, de la cultura y el aprendizaje. (Bataille, 1997, p. 45).

[25] La regla de la prohibición del incesto, universalmente presente en cada cultura de manera particular, estableció el intercambio sexual entre diversos grupos humanos. A través de la exogamia se dio paso a la construcción de lazos comunicativos entre grupos filialmente diferenciados para establecer ordenes sociales. Lévi-Strauss (1981, pp. 68-71) considera equivalente — simbólicamente — el intercambio sexual al intercambio de insumos alimenticios (escasos en ciertos momentos del año,

muerte;[26] herramientas intangibles (los símbolos) y materiales (lanzas, vestido, piedras y huesos tallados, etc., para defenderse de los peligros del medio ambiente). Si el abismo de la muerte es imposible de sortear, la organización social y "el hecho de valerse cada vez más de sistemas de símbolos significativos (lenguaje, arte, mito, ritual)" constituyeron una cuerda floja sobre la cual sostener la continuidad de la existencia; un nuevo entorno "al que se vio obligado a adaptarse" (Geertz, 2003, p. 54) el ser humano para sobrevivir.

Salvaguardados de los peligros inmediatos del mundo exterior, controlados los sentimientos de angustia y el dolor a través de estas disposiciones sociales, la presencia y preocupación de la muerte se fue disipando. Hoy la angustia de la muerte se repliega tanto de su experimentación pública como dentro de la conciencia: otras marcas significativas toman su lugar. Frente a la posibilidad de morir debido a las condiciones laborales contemporáneas que atentan contra la salud, diversas barreras simbólicas se yerguen: su efectividad les permite desplazar el pensamiento de la mortalidad. El procesamiento de los estímulos potencialmente mortíferos y emocionalmente apabullantes está circunscrito por una serie de motivaciones propias de la cultura del trabajo capitalista e individualista: réditos materiales y simbólicos se erigen como gratificación esperada del sobre esfuerzo. El autosacrifico laboral está motivado por la búsqueda de reconocimiento, prestigio, los beneficios monetarios, a veces el mantenimiento de la familia, incluso la autogratificación como autorrealización, en un marco de competencia, se superponen a los estímulos dañinos del entorno laboral contemporáneo. Si tanto el ser humano como el animal comparten el miedo instintivo a los peligros mortales, el hombre desplaza la idea de muerte al implementar otras marcas urgentes. En otras palabras, los réditos laborales (materiales y simbólicos) constituyen objetos socialmente deseables que el trabajador busca adquirir — dirigen su acción, que

abundantes en otros). La alianza debida al intercambio sexual, establecida culturalmente entre los grupos, está presente, de manera imprecisa, en la naturaleza, por esto el autor la considera como "la muesca en la que se inserta la bisagra" en la que se articulan lo humano como cultura y la naturaleza.

[26] Paralelamente a la institución del trabajo, los hombres "se impusieron unas restricciones conocidas bajo el nombre de interdictos o prohibiciones. Estas prohibiciones se referían ciertamente y de manera esencial a la actitud para con los muertos. Y lo probable es que afectaran al mismo tiempo — o hacia el mismo tiempo — a la actividad sexual" (Bataille, 1997, pp. 34).

es la labor productiva — a pesar de las condiciones a las que pueda ser sometido (cuya consecuencia puede ser la muerte por sobre esfuerzo, abatimiento, depresión o enfermedad).

La búsqueda por alcanzarlos se convierte en un asunto especialmente preocupante, en mayor medida cuando diversas situaciones fuera de su alcance se interponen a su realización: las crisis sociales y económicas someten toda la existencia a la incertidumbre. “Estaba acostado con los ojos completamente abiertos, y aun cuando tenía un buen empleo y no podía decirse que tuviera ahorros en peligro de evaporarse en una nube de humo, me sorprendí preocupado por la inevitable recesión”. Este testimonio fue expresado por el neurocientífico Giovanni Frazzeto (2014, p. 104) en el contexto de una de las mayores crisis económicas globales del siglo, el primero de diciembre del año 2008. La bolsa de valores se desplomaba y la gente perdía sus empleos. Los sentimientos de ansiedad y angustia eran catalizados: malestar general en el cuerpo, confusión general, una sensación de parálisis invadía a las personas. Un artículo publicado en el diario de asociación médica en Canadá señala como se vieron afectados los sistemas de salud cuando un gran número de personas fueron despedidas de sus trabajos: en busca de sostenerse frente a esta crisis, los servicios de salud mental fueron saturados. Por su parte, entre quienes conservaban sus empleos se extendió una preocupación generalizada por la posibilidad de perderlo: 40% de los adultos trabajadores temían convertirse en desempleados, mientras 1 de cada 3 experimentó ansiedad, problemas para dormir, dolores musculares, jaquecas y tensión psíquica. También sobrevino un aumento en el consumo prolongado de diversas sustancias y la extensión de depresión entre los desempleados y subcontratados (Collier, 2009).

El propio Frazzetto sufrió “mortificantes inquietudes”, buena parte sin relación directa con las consecuencias de la crisis económica (“Girando en un torbellino de confusión, empecé a sentirme completamente a la deriva, a sopesar toda mi existencia.”). Enumera sus repentinos temores: los accidentes de la vida cotidiana (“¿Había cerrado bien la centrifugadora?” “¿Estaba cerrada la puerta de casa?”), preocupación por las

relaciones sociales (“No debería haber leído aquel mensaje de Facebook.”, “Todavía tenía que comprar mis regalos de Navidad y no llegaría a tiempo”, “Mi vecino no me había saludado esa mañana.”), dilemas profesionales (“No podría de ninguna manera terminar a tiempo el experimento para mi próxima publicación, de modo que seguramente mis competidores se me adelantarían”), los efectos colaterales de la crisis ("¿Qué pasaría si mi universidad se quedaba sin fondos?” “Quizá nunca estaría en condiciones de comprarme una casa” “No tendría jubilación”); posibles enfermedades (“¿Sería una rara enfermedad crónica la causa de aquellos terribles dolores de cabeza de la mañana?”) situaciones de violencia y peligro (“¿Estamos ante un inminente ataque terrorista?”) (Frazzeto, 2014, pp. 104-105).

Poca relación con la vida biológica, la realización de las expectativas sociales se da por sentado cuando el entorno se percibe seguro. Sólo aparecen «marcas» angustiantes, específicamente modernas, en el momento en que las reglas y estrategias operativas para la obtención de los objetos socialmente deseables y reconocidos tambalean; la dirección simbólica emocional, hasta entonces efectiva, abre paso a un sentimiento de incertidumbre en tiempos de crisis. En tal desestabilización Frazzetto llegó a ser plenamente consciente de esas «marcas» y otras preocupaciones que atentan en su contra, replegándose sobre sí mismo: se enfrenta a un sentimiento de angustia interior que se vuelca “hacia el centro del ‘yo’” (Olvera y Sabido, 2007, p. 126) y queda a la deriva con sus incertidumbres y temores.

La consecuencia más extrema es la del suicidio: “en los periodos de recesión económica se ha encontrado una alta correlación entre *tasas de desempleo y de suicidio*, especialmente entre varones de 30 y 49 años y jóvenes entre 16 y 24.” (Espino Granado, 2014).[27] Una correlación similar ya había sido señala por Durkheim en su estudio sobre

[27] Parece haber una correlación entre la tasa de suicidios y la tasa de desempleo: en España en el año 2012 rondaba el 26%, se registró al suicidio como la primera causa de muerte con un 17.8% entre los varones de entre los 25 a 34 años. En Asia durante la crisis de finales de 1990 el suicidio incrementó de golpe respecto al año anterior: un 39% en Japón, 44% en Hong-Kong, 45% en Corea del Sur y un 60% en Tailandia. Los países que aplicaron medidas públicas para apoyar a los desempleados durante esa crisis mantuvieron estables sus tasas de suicidios (tal fue el caso de Suiza). En contraposición, los

el suicidio, no obstante, advierte, la bonanza o la miseria económicas no son los aspectos determinantes por sí mismos para reducir o incrementar las tasas de suicidios; la razón está en que tales variaciones económicas "son *crisis*, es decir, perturbaciones en el orden colectivo. Toda ruptura de equilibrio, aun cuando resulte de ella un mayor bienestar y un aumento de la vitalidad general, impulsa a la muerte voluntaria" (Durkheim, 2011, p. 242). La ausencia de marcos simbólicos e instituciones — como "poder regulador" que desempeñe el papel de "autoridad colectiva" (Durkheim, 2011, pp. 245-248) — que contengan las emociones, sea frente a la pérdida del empleo, sea ante la imposibilidad de adquirir o mantener los objetos socialmente deseables, perturba la necesidad de continuar con la vida.[28] El estado de anomia (y la posibilidad de este tipo de suicidio), tal como lo dibuja Durkheim, se presenta cuando las "pasiones son menos disciplinadas en el momento mismo en que tendrían necesidad de una disciplina más fuerte" (Durkheim, 2011, p. 251); si el Estado deja sin protección al sujeto frente a los vaivenes del mundo globalizado y si junto a él no hay otro poder moral suficientemente efectivo para sostenerlo (como los preceptos y la colectividad religiosos, el compromiso con la familia o, si lo llegara a haber, el compañerismo corporativo o sindical; incluso el *coaching* contemporáneo o el discurso de la autoayuda),[29] será más probable para un sujeto anómico e individualizado emprender el suicidio.

---

países con más reserva a invertir en programas públicos para apoyar a los desempleados durante los años de 2008 y 2009 tuvieron un incremento superior de suicidios: Letonia, Irlanda y Grecia aplicaron medidas de austeridad económica, reduciendo su capacidad para proteger socialmente a la población. Entre 2007 y 2009 en Grecia, la tasa de mortalidad por suicido estalló junto a la crisis de un 2.8 por cada 100.000 habitantes a 6 por cada 100.000 (Espino Granado, 2014).

[28] Por ello, durante la crisis del 2008 la reducción de las facultades del Estado por medidas de austeridad reflejó un repunte en las tasas de suicidios en los países de Letonia, Irlanda y Grecia.

[29] Podría incluirse la "fuerza moral" de la trayectoria y los objetivos autoimpuestos a sí mismo por el sujeto individual, siempre y cuando a pesar de las alteraciones del entorno exista alguna clase de esperanza en alcanzar las metas o el impedimento a la continuidad de la trayectoria y los proyectos no desmorone al sujeto, en otras palabras, que él acepte intercambiarlos por otros más asequibles en tales circunstancias.

La angustia de la mortalidad. Preocupación temporal.

La vida cotidiana contemporánea está expuesta a los peligros contingentes del mundo globalizado. Las consecuencias de los problemas globales se reflejan en los sujetos individuales y en sus trayectorias vitales: son desviados de su proyecto de vida vigente u obligados a replantearse el rumbo de sus existencias, si no es que se elimina por completo toda posibilidad de recuperación.[30] El hecho de que peligren las condiciones para alcanzar las metas interpuestas y valoradas por la misma sociedad (conseguir una casa, tener una jubilación digna, triunfar en el trabajo, adquirir capital suficiente, metas propias de la modernidad), inyecta grandes dosis de incertidumbre (siempre y cuando la persona sea consciente de lo que está en juego):

> Con apenas algo más de treinta años, soltero, saturado de trabajo, a punto de dar un salto en mi carrera, comencé a preocuparme por el sentido de todo lo que había hecho, a preguntarme si había tomado en la vida las decisiones correctas o no. Fue en uno de esos momentos cuando pensé que debía hacer todo a la vez, como si el mundo estuviera a punto de acabarse y sólo me quedaran unas horas para hacer todo lo que siempre había querido hacer. Me sentía como si alguien hubiera apagado la banda sonora de mis días y un viento fuerte y tenaz me hubiera expulsado del carrusel de la vida en el que me hallaba cómodamente instalado y hubiera arrancado los pilares de la esperanza en el futuro, dejándome ante un vacío cuyo centro, cuyo foco, era yo mismo. (Frazzetto, 2014, p. 106).

A diferencia del animal, la facultad de la conciencia del ser humano puede vislumbrar una serie de aspectos que van más allá de su realidad inmediata. Incluso si

[30] En otros casos, debido a las circunstancias sociales que rodean a un sujeto, la posibilidad de plantearse un proyecto de vida es socialmente imposible. Al respecto, Rossana Reguillo (2017) plantea que “la sociedad engulle a sus jóvenes y luego los vomita: en narcofosas, en la forma de cuerpos ejecutados y torturados; en la forma de cuerpos que ingresan a las maquilas como dispositivos al servicio de la máquina; como migrantes; como sicarios, «halcones», «hormigas», «mulas» al servicio del crimen organizado; como soldados sacrificables en las escalas más bajas de los rangos militares” (pp. 54-55). Estas situaciones pocas veces se relacionan con una elección plenamente voluntaria y se encuentran enmarcados en tres claves analíticas: 1) la “precariedad estructural y subjetiva”, 2) la “erosión de los imaginarios de futuro” en especial entre la juventud y 3) “la crisis de la legitimidad política”. La inescapabilidad a estos destinos sociales debe entenderse como la constatación trágica del fracaso de la sociedad para construir condiciones económicas, políticas y existenciales que permitan transformar situaciones de pobreza y violencia. En otras palabras, las nulas posibilidades de ascenso social, la ausencia de alternativas palpables, la precariedad económica y la vulnerabilidad suelen traducirse en la resignación a dichos destinos sociales.

todos los animales tienen capacidad de recordar, el hombre se distingue en la medida en que cuestiona los momentos de su vida, sólo él los reflexiona. A través del aprendizaje de experiencias previas, de la pre-visualización de un entorno socialmente producido y la generación de imágenes sobre el ambiente, articula modelos para accionar en la realidad, mismos que manipula para enfrentarse a las variables presentes: “el organismo es capaz de «observar» el resultado de estas manipulaciones y proyectarlas al ambiente para hacer posible la predicción” (Galanter y Gerstenhaber citados en Geertz, 2003, p. 78). La capacidad de dibujar, planear y reconstruir modelos en la mente (tanto del ambiente como de las diversas situaciones posibles de la vida social) se compaginó con la sensibilidad del ser humano ante los estímulos del entorno: gracias a esa clasificación de los objetos, debida a las sensaciones, sentimientos y estímulos (peligrosos o placenteros), en un entorno social y culturalmente dispuesto, el ser humano puede actuar de determinada manera para lograr las metas, ofrecidas por la sociedad y perseguidas por él. Su consciencia no se limita a los eventos del pasado ni a los del presente inmediato, puede prever, planificar e imaginar aspectos del futuro. En pocas palabras, percibe el tiempo. El pasado (los acontecimientos emocionalmente significativos) el presente (lo mediato e inmediato) y el futuro (las posibilidades imaginadas, temidas o esperadas) están a su *disposición*.

En un sentido *racional* (si se admite que todo proyecto de vida está constituido por elecciones medianamente reflexionadas), usa tal cualidad para alcanzar lo que Merton (2002, pp. 210-213) conoce como aspiraciones culturalmente prescritas (“objetivos, propósitos e intereses culturalmente definidos, sustentados como objetivos legítimos […] toscamente ordenados en una jerarquía de valores”), independientemente de que los medios institucionalizados para adquirirlas sean legítimos o no, es decir, admisibles para el grueso de la sociedad pues espera obtener con ellos un sentimiento que oscila entre la satisfacción personal y el reconocimiento de los otros. Destaca la búsqueda de algunos por ser recordados para la posteridad, alargar el recuerdo de uno mismo a través del recuerdo histórico, la herencia de un legado que se dirija a la extensión del tiempo sin freno, una obra que supere con creces la materialidad de la carne como antídoto contra

el olvido.[31] Contra la celeridad se apresuran quienes desean sobrevivir en las mentes más que al interior de las bibliotecas o en las difusas mareas de la red. Conforme más grandiosa y urgente consideren su empresa, con más intensidad desplegarán su voluntad para conquistar la *vida* (aun cuando toda empresa esté condenada a la amnesia de la eternidad).

La noción del tiempo se vuelve esencial: cada proyecto de vida se encuentra limitado a la extensión temporal del individuo, a su muerte, a su etapa funcional, por lo tanto, ciertas acciones se vuelven urgentes en la medida en que el tiempo para alcanzar esas aspiraciones sociales se reduce. En otras palabras, la vida está limitada, actualmente, a un promedio de 72 años (Banco Mundial, s.f.)[32] el periodo productivo de una persona suele finalizar varios años antes y además debe enfrentarse a eventos contingentes como a conflictos sociales y personales, así como a crisis económico-financieras. La vida de Frazzetto se volvió angustiante por unos instantes debido a la crisis del 2008. Lejos de representar una mera inflexión en su biografía, esta contingencia global ponía en peligro cada expectativa de vida posible, toda *aspiración sociocultural* se disolvió momentáneamente en el aire.[33] De vivir cientos de años — siendo inmunes a enfermedades, bacterias y virus mortales — probablemente acontecimientos como las crisis financieras tendrían menores efectos; de contar con sólo algunos años, con pocas expectativas de vida y nulas posibilidades de subsistir, o simplemente con la prisa por vivir las experiencias más valoradas o variadas, la necesidad de un proyecto de vida se desplazaría. Tal actitud se traduce en la sensibilidad juvenil de los siglos XX y XXI,

---

[31] "Novelistas, poetas, científicos, artistas se distinguen del común, del individuo cualquiera que parece contentarse por su parte con una breve prolongación de su propia vida en sus hijos, en lo que su dedicación a un oficio le habrá permitido realizar, en una acción política, en la construcción de una casa, en el sencillo hecho de plantar un árbol. Ejemplares al respecto parecieran ser los casos intermedios donde, después de haber conocido un éxito resonante, una obra se ve sumida en un definitivo olvido." (Allouch, 2009, pp. 11).

[32] En México la esperanza de vida alcanza los 75.1 años en promedio. (Secretaría de Gobernación [SeGob], 2019, 2 de noviembre).

[33] La reciente pandemia del virus COVID-19 no sólo interrumpió sino fulminó las proyecciones de vida de muchas personas (por la posibilidad de fallecer prematuramente). La incertidumbre causada por tratar de primera mano con la infección provocó, entre otras cosas, el retiro anticipado de muchos viejos médicos.

caracterizada por una frase de Truman Capote y difundida por Mick Jagger en la década de 1960: “Vive deprisa, muérete joven y así tendrás un cadáver bien parecido” (Nuñez y Nuñez, 2014, p. 191).[34] En cualquier caso, sólo es posible plantearse una única vida, y al hacerlo no queda más que resignarse a los límites temporales de esa existencia para emprender los proyectos vitales:

> Vivir, en el sentido humano, es realizar propósitos; pero cuando la muerte está próxima, se aproxima con ella el límite de nuestro futuro, y cuando el hombre no tiene futuro de hecho está ya muerto como hombre aunque su cuerpo viva todavía […] *Yo estoy en la situación de un ser que nace y muere y piensa su nacimiento y su muerte*. Soy un ser limitado porque mi vida tiene principio y fin, porque ella es única y porque es esforzada […] La temporalidad es la condición de un ser que se piensa a sí mismo y vive su vida como temporalidad limitada (Nicol, 1963, pp. 76, 111-112).

El hombre se angustia debido a la consciencia respecto a su temporalidad limitada y de su fragilidad corporal, así como de sus circunstancias circundantes. Por ello sólo él puede definirse a sí mismo como ser mortal. Angustia por la ruptura del proyecto de vida, por la posibilidad de dejar de existir al ser *discontinuos*[35] y finitos, dolor al presenciar como se le escapa el último suspiro a aquellos a quienes se considera más cercanos. Anticipando su indeseable destino, el hombre se pregunta *¿Qué hacer con los días que le quedan a cada uno?* Séneca el joven (2001 [55 d.C.]) en su *Tratado de la brevedad de la vida* advertía que el hombre suele consumir sus días aguardando el comienzo de los juegos y las fiestas; los placeres y ocupaciones más variados acaparan su atención, así evita pensar en la muerte. Se pregunta el filósofo estoico si en la búsqueda por vivir tantas experiencias como es posible, no se acercan los hombres con mayor *velocidad* a la muerte. Destino fatal, al menos en el pasado lo vivía como un asunto colectivo. Hoy

---

[34] Está actitud cultural no puede presentarse por sí misma, esto significa que no es ajena a las circunstancias sociales para asumirla. La precariedad económica y de las instituciones, en un contexto de violencia donde las alternativas escasean, posibilitan la adecuación a una idea similar. Como se ha señalado, las juventudes vulnerables en México se ven orilladas a formar parte de la nómina de los carteles de droga: pese a saber que la muerte llegará en cualquier momento, no encuentran otras alternativas para sobrevivir.

[35] “Somos seres discontinuos, individuos que mueren aisladamente en una aventura inteligible; pero nos queda la nostalgia de la continuidad perdida. Nos resulta difícil soportar la situación que nos deja clavados en una individualidad fruto del azar, en la individualidad perecedera que somos. A la vez que tenemos un deseo angustioso de que dure para siempre eso que es perecedero, nos obsesiona la continuidad primera, aquella que nos vincula al ser de un modo general.” (Bataille, 1997, pp. 19-20).

no hay consuelo. Solitario, con sus dolores y angustias, hace frente a su muerte.

1.2 El tiempo del hombre: la constitución social del moribundo.

> *La angustia de la humanidad recuerda a aquel hombre que bajo la lluvia echa a correr desesperado, como si adelante no lloviese. Adelante llueve y la muerte, que es el último lugar al que nos conduce nuestra alocada carrera, no parece ser un buen refugio contra la nada.*
>
> *Sobre el abismo*
> Ángel Garrido-Maturano

1.2.1 La experiencia del hombre: reflexión del instante temporal.

Para el fenomenólogo de la poética y epistemólogo francés Gaston Bachelard (1999), la vida responde a un tiempo cuyo ritmo está determinado por los sucesos que tienen lugar en la vida misma. No se trata de una continuidad eterna (infinita, y, por lo tanto, vacía), sino en una discontinuidad de instantes en un *tiempo sincrónico.* Estos instantes no están integrados como si fueran parte de una línea recta que evoluciona sin variación. Se trata de acontecimientos que constituyen a cada ser y le proporcionan su propia identidad; esas vivencias significativas son los momentos que llenan el *tiempo vacío* para configurar la existencia de un individuo o de un grupo, “una coincidencia en un punto del espacio-tiempo-experiencia” (p. 39) que da lugar a la historia o a la biografía.

En lugar de perderse en el pasado, los instantes se agrupan para superar su condición temporal inmediata al grabarse como memorias específicas y significativas. Los instantes constituyen un bloque de experiencia en cuanto impregnan la memoria: “nunca estamos sino ante la discontinuidad de nuestra experiencia. El sincronismo

entonces aparece siempre en una numeración concordante de los *instantes eficaces*, nunca como una medida en cierto modo geométrica de una duración continua" (Bachelard, 1999, p. 40). Estos instantes no están simplemente separados/englobados por el *tiempo físico* (segundos, horas, días, meses, años que se extienden hacia el infinito, que nunca reparan en ningún punto por sí solos). Las vivencias y experiencias dan forma a la vida humana; momentos *eficaces,* movilizan la existencia hacia una condición distinta, en mayor medida si se tratan de instantes impregnados por intensas emociones, esas experiencias se tendrán por más valederas (significativas). La trayectoria de la vida humana nunca es fija, no está predeterminada, en su lugar, se ve *movilizada* por aquellos instantes más significativos.

Además de los sucesos vitales, las condiciones sociales (marcos culturales, las opiniones de los otros, también las imposiciones de la política y la arbitrariedad de los mercados) influyen en mayor o menor medida en el trayecto vital de una persona.[36] Como se ha dicho, no es un simple animal que cumple ciertas funciones reproductivas y cuyo cuerpo responde directamente a unos estímulos causados por un entorno determinado. El hombre es un ser repleto de experiencias, significados y razones que lo han llevado a ser lo que es:

> […] el pensamiento en lo que conlleva de inmediato, de móvil, de intuitivo e, incluso de «primario»; distinto a la vez de un devenir continuo, pero vegetativo y en parte orgánico, y de una razón dinámica y actuante, pero discursiva, ese «pensamiento vivido» autónomo es lo que constituye para él la imagen psicológica de la vida [...] la vida [aquella que es distinta a la existencia puramente biológica] exige un sujeto, una conciencia que la *viva;* en este segundo sentido, la vida es interioridad cualitativa y concreta; es inseparable del individuo, al que le es inmanente […] *el animal vive pero no vive su vida; el hombre vive, y, además, vive su propia vida,* vive sus estados de conciencia y su tiempo espiritual (Jankélévitch, 2007, p. 34).

La vida humana, por su variedad de formas simbólicas y prácticas artificiosas, junto

[36] Al respecto de la trayectoria de una persona, el sociólogo debe preguntar *cómo* ha llegado a ser lo que es, cómo es que se encuentra en esa posición de interés, observar cómo esa persona estructura los detalles de su relato, pues son esos *pequeños instantes* (inscritos en la vida social) los que le dan forma a su historia de vida. Ahí se encuentra el sentido de su acción y de sus "propias" opiniones, las razones que se fueron acumulando para convertir a una persona en lo que es, más allá de una condición o prejuicios impuestos como determinantes (Becker, 2011, pp. 45-49).

a su amplitud cualitativa, supera los estados fisiológicos de la vida animal, que, a pesar de su complejidad, se encuentran ya establecidos y predefinidos al nacer. Gracias a sus capacidades mentales, procesa emociones, sentimientos y razonamientos puede calcular, imaginar, proyectar modelos de acción y soluciones a sus problemas, sin olvidar la posibilidad de aprender de sus experiencias. El hombre percibe su entorno, logra generar conocimiento a partir de él y con ese aprendizaje configura sus propios ritmos vitales colmando así ese tiempo aparentemente continúo y vacío.

En este tiempo también irrumpen instantes de diversa índole: imposiciones o elecciones, azares y causalidades, se convierten en experiencias si el impacto es lo suficientemente fuerte como para calar hondo en una persona, si provocan una intensa emoción en el sujeto, al punto de grabarse en su memoria y ser accesibles a él. Los instantes vueltos *autoconscientes* se convierten — muy a su pesar de los volitivos de la persona — en sucesos dignos de ser almacenados. Como experiencias significativas, son aprehendidas como recuerdos y permiten tomar decisiones en circunstancias similares y a futuro. En ocasiones, importa poco si esos instantes están disponibles en cualquier momento para ser revisados, rememorados en retrospectiva o si son *objetivamente* verificables tal cual como son recordados, lo importante es como han constituido a los sujetos involucrados tras producir cierto *movimiento* en su *interior*.[37] De este modo el tiempo se desdobla al interior del ser humano y se presenta como "el devenir continuo y creador que experimentamos en nosotros mismos cuando se produce, de alguna manera, una reflexión de la conciencia." (Jankélévitch, 2007, p. 34).

La conciencia y el tiempo están necesariamente implicados en la producción de una persona: los instantes que valgan la pena ser recordados son reconocidos por la persona, aquellos que le han impactado emocionalmente, se convierten en un eco en el vacío

[37] A partir del procesamiento de emociones y sentimientos asociados a acontecimientos se vuelve posible la toma de decisiones; esas sensaciones se vinculan con eventos ocurridos en el pasado y son empleados para anticipar el futuro "activando las redes neuronales que asocian sentimientos y acontecimientos. Esta capacidad asociativa amplifica extraordinariamente la habilidad del cerebro para aprender recordando sucesos emocionalmente competentes y sus consecuencias." Esta conexión, que tiene lugar en la mente humana, orienta al yo en la toma de decisiones (Castells, 2012, p. 196).

eterno sobre el cual se *sostiene*; en pocas palabras, estructuran la vida y su relato personal. La consciencia se detiene en la señal marcada por el acontecimiento o los sucesos agrupados, en ese punto en el cual la continuidad lineal se convierte en una discontinuidad vital. Ahí donde el instante constituye la sustancia que va rellenando el tiempo *vacío*, la conciencia repara y reflexiona. A través de este proceso la persona termina por dar forma a los contenidos de su propia vida, la hace inteligible tanto para sí mismo como para los otros.

Hasta aquí una concepción de la vida reflexionada desde la experiencia interna y personal ha dominado el discurso de esta sección. Es menester recalcar, la vida no se experimenta de manera aislada: un entramado complejo de relaciones la afectan de un modo u otro, desde los fenómenos globales hasta los encuentros cara a cara. Así, la relación entre el tiempo y la conciencia se encuentra enmarcada por las pautas y acontecimientos de una sociedad. Incluso por más ajeno que se sienta respecto a sus semejantes, un sujeto siempre se ve influido por ellos. Un tiempo social cimienta la experiencia y el tiempo individuales; esta plataforma circunscribe a los miembros de un grupo, los influye a actuar en ciertos momentos, los afecta al imponer ciertos umbrales alterando su condición vital. Así, cuando a una persona se la considera cercana a la muerte, se la reclasifica, y en esta operación es puesta de frente a su propia muerte.

1.2.2 Tiempo social: clasificación colectiva.

En su crítica a la obra *Las funciones mentales dentro de las sociedades inferiores* de Lévy-Bruhl, Durkheim (2012) reclama a su homólogo francés el error de pretender diferenciar al pensamiento religioso y “primitivo” del pensamiento moderno “científico” como si fueran dos operaciones irreconciliables. De acuerdo a Lévy-Bruhl, ambas experiencias mentales son distintas en su esencia: la mentalidad *científica* se basa en la prueba y error, en el “principio de identidad” y diferencia, así como en la “soberanía de la experiencia”, en oposición, la mentalidad que considera *primitiva* se sustenta en una

lógica incomprensible en la medida en que no existen ni el concepto de contradicción ni el apego a la demostración experimental (p. 506). En cambio, Durkheim ve una continuidad entre ambos tipos de "mentalidades" a partir de unas mismas nociones esenciales: "tiempo, espacio, género y especie, de fuerza y de causalidad, de personalidad, en suma, aquéllas a las que los filósofos han dado el nombre de categorías y que dominan toda la vida lógica" (p. 507). Es decir, las categorías básicas empleadas en los ámbitos de la vida cotidiana moderna y de la ciencia — imprescindibles para comprender, analizar la realidad, así como vivir en ella — se producen también en el seno de las colectividades caracterizadas por ser mágico-religiosas.

Las categorías jugaron un papel preponderante en la organización de las sociedades. En la perspectiva de Durkheim, las categorías nacieron en y por la generación de la sociedad, un proceso voluntario pero quizá no del todo reconocido como tal en los albores de la organización social.[38] La comunicación y transmisión de conceptos, ideas, representaciones, distinciones y prescripciones constituyeron la vida colectiva y le dieron continuidad. Las categorías fueron divisiones necesarias sin las cuales los miembros de una sociedad no se habrían puesto de acuerdo a la hora de organizar sus actividades y rituales. La categoría del tiempo implicó la división de las actividades de acuerdo a marcos diversos: horas, días, semanas, meses, años, expresan puntualmente el momento para llevar a cabo ciertas acciones. Determinados periodos o

---

[38] No se pensaba en la categoría del tiempo en cuanto tal. La segmentación de las actividades sentó el precedente para organizarlas de acuerdo a tiempos y periodos específicos, admisibles, con una percepción somera — pero que a larga se incrementaría — respecto al paso del tiempo, los seres humanos se vieron mejor posibilitados para planificar y proyectar modelos de acción y estrategia. Al respecto, Alexander Marshack sostiene que el fuego marcó la pauta del tiempo para las nacientes culturas humanas:

> Si el aprendizaje de hacer y usar el fuego puede variar de una cultura a otra, sólo varía dentro de los límites impuestos por las necesidades de hacer y mantener el fuego. Debemos suponer entonces que los seres vinculados a una cultura del fuego podrían ser capaces de aprender que la madera fresca no podía quemarse tan rápidamente y tan bien como la madera muerta o de invierno, […] que la madera que se deseaba usar en el día debía mantenerse lejos del agua […], que en el frío del invierno el fuego es más útil, que en la noche el fuego ofrece luz, calor y seguridad porque la mayoría de los animales salvajes le temen. Es decir, al tener esos conocimientos prácticos, el Hombre de Pekín [500 000 años. a. C.] — con o sin uso de lenguaje — habría creado habilidades y un aprendizaje modelado por el tiempo (citado en Florescano, 2002, pp. 238-239).

el tránsito de las estaciones del año podían marcar la señal para llevar a cabo unos actos o evitar otros. Así, el tiempo, en palabras de Durkheim (2012, p. 507) “expresa el ritmo de la vida colectiva” al distinguir unos momentos de otros, de manera general para los miembros de una sociedad.[39] Se circunscribe como la totalidad sobre la amplitud de las vidas particulares;[40]

> Es un marco abstracto e impersonal que envuelve no solamente nuestra existencia individual, sino la de la humanidad. Es como un tablero ilimitado en el que la totalidad de la duración se ofrece a la mirada de la mente y en el que todos los acontecimientos posibles pueden localizarse en relación a puntos de referencia fijos y determinados. No es mi *tiempo* el que está organizado de ese modo, sino el tiempo tal como objetivamente lo conciben todos los hombres de una civilización (Durkheim, 2012, p. 64).

El tiempo social va más allá de la experiencia privada, se impone a los integrantes de cada sociedad. El tiempo en el prisma de la vida colectiva determina tanto los momentos en los que ciertos marcos de acción son válidos como aquellos en los que los hombres deben evitar actuar conforme a ellos. La existencia de los integrantes de una sociedad queda ordenada temporalmente por representaciones comunes a todos, propiciando un sentido general para darle dirección a sus vidas, el ritmo de una partitura cuya génesis se encuentra en la misma organización colectiva.

Un caso evidente respecto a esta división temporal de la sociedad — según una organización de actividades tan necesarias como significativas — es el calendario nahua (Matos Moctezuma, 1998, pp. 41-44). Ahí el año se encontraba divido en 18 meses de 20 días cada uno y su marco temático respondía a tres aspectos fundamentales: la agricultura, la guerra y el fuego. En los tres primeros meses (*Atlcahualo*,

---

[39] El ritmo “constituye «la primera técnica o manera de dominar o domesticar el tiempo», siendo éste continuo e infinito. Como variación de intensidad, alternancia de tiempos acentuados y átonos, de actividad e intervalo, el ritmo implica discontinuidad, una variación; pero su periodicidad constituye la repetición de una secuencia, de un movimiento. El ritmo es así una configuración de variación y repetición” (Lasén Díaz, 1997, p. 185).

[40] “Un tiempo que comprenda todas las duraciones individuales, un género total que incluya a todos los seres conocidos no pueden ser sino el tiempo, el espacio, el conjunto de las cosas que se representa un sujeto que ha sido formado por la totalidad de los objetos particulares y que supera a éstos” (Durkheim, 2012, p. 508).

Tlacaxipehualiztli y *Tozoztontli*) se preparaban las fiestas para atraer la lluvia, por ello el tercer mes se dedicaba a Tláloc, dios predilecto del fenómeno pluvial; los meses sexto (*Etzalcualiztli*, durante este se le ofrendaban a Tláloc esclavos en sacrificio para honrarlo), séptimo (*Tecnilhuitontli*) y octavo (*UeyTecuíhuitl*) eran dedicados a dioses relacionados con la agricultura, durante la temporada en la que el maíz empezaba a crecer. En los siguientes diez meses se celebraba a las deidades del fuego (a Xiuhtecuhtli, dios del fuego, quien parecía ser una forma de representar la sequía) y de la guerra (específicamente a Huitzilopochtli; se hacían los preparativos para la guerra y se realizaban los rituales de iniciación de los jóvenes guerreros). En la temporada de sequía — ante una posible escasez alimenticia — se compensaba las carencias por medio del tributo conseguido a través de la guerra. Los sacrificios, fiestas y guerras estaban delimitados en ciertos momentos del año. Los actos individuales se encontraban confinados según estos periodos específicos marcados en el calendario:

> …tal organización ha de ser colectiva. La observación establece, en efecto, que esos puntos de referencia indispensables en relación a los cuales todas las cosas están clasificadas temporalmente, provienen de la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, de las fiestas, de las ceremonias públicas. Un calendario expresa el ritmo de la comunidad colectiva, al tiempo que tiene como función garantizar su regularidad (Durkheim, 2012, p. 64).

La periodicidad ritual se percibe como algo deliberado (aunque como se verá, sólo hasta cierto punto), sometido a unas reglas y relacionada con las características del medio ambiente; da forma a aquello que de otro modo sería arbitrario: el paso del tiempo. El ritmo de la vida colectiva entre los nahuas se anteponían a las dificultades del entorno, sustentándose en ciertas representaciones: la realización de la guerra a otros pueblos tenía por función la captura y el sacrificio de guerreros durante el combate para ofrendar a las deidades solares, aunque en el proceso se afianzaba la adquisición del tributo extraído de los pueblos conquistados en tiempos de sequía.[41] Los sacrificios de niños

[41] Hassig (2003) cuestiona la importancia que se le ha dado en diversas interpretaciones a las Guerras Floridas, llevadas a cabo por la Triple Alianza (en ella figuraban Tenochtitlán, Texcoco y Tlacopan). Se los puede considerar como una suerte de *simulacros* (aunque ciertamente llegaban a morir guerreros en ellas) pues se trataba de enfrentamientos pactados. En ellos, ambos bandos buscaban capturar prisioneros para posteriormente ofrendar sus corazones a Huitzilopochtli. La autora no ve en este ritual

para Tláloc aseguraban la producción agrícola, pero para llevarlos a cabo, hizo falta un sistema simbólico que encontraba en la sangre el elemento central para poner en *circulación* las relaciones con los dioses. Desde el mes XVI *Atemoztli* al IV *Ueytozoztli* ocurrían periódicamente estas ofrendas de niños en los cerros y lagunas hasta el momento en que las lluvias y el agua volvieran a ser abundantes. Como refiere Araceli Colín (2005, pp. 61-62) los nahuas se encontraban, según sus representaciones, en deuda con los dioses y debían pagarles por medio de actos de sacrificio, tanto en la guerra como dentro de las propias fronteras de la ciudad-Estado. Este acto se encontraba motivado por la creencia en la fuerza fertilizadora de la sangre, elemento simbólico central de la cosmogonía mexica, la sangre, se pensaba, era la sustancia imprescindible para asegurar la continuidad del mundo:

> La preocupación constante de los mexicas por los sacrificios humanos en los ritos agrarios, en los que se regaba la tierra con «sangre de hombres» para propiciar la fertilidad agraria y humana, se debía a que la diosa de la tierra lloraba por las noches, «deseando comer corazones de hombres» y no lograban acallarla hasta que se los ofrecían; si no, negaba los frutos (Colín, 2005, pp. 260-261).[42]

La ritualidad estaba regulada. No se trataba de una violencia desorganizada, en cambio, se encontraba supeditada a un control social, seguramente muy estricto. Ahí el calendario constituía el ritmo de la vida ritual, los meses, años y ciclos temporales. Momentos divinos donde lo sagrado se ponía en circulación, la exuberancia de las formas se exigía. Ideológicamente, los mitos daban justificación a los ritos de sacrificio:

---

una celebración tan sanguinaria ni tan sagrada, a diferencia del evento de la "dedicación del Templo Mayor (1487), en la que se sacrificaron entre 10 000 y 80 400 personas" para conmemorar la edificación de este monumento.

42 En ciertas representaciones religiosas mexicas, los sacrificios efectivamente iban dirigidos a esa diosa, llamada Iztpapalotl, la mariposa de obsidiana, guerrera, madre y deidad de la tierra. En la iconografía se la muestra cargando con cuchillos de obsidiana similares a aquellos empleados durante los sacrificios; otros mitos refieren a Tezcatlipoca como al dios al que se ofrendan las vidas humanas; mientras los sacrificios de los niños eran donaciones dedicadas principalmente a Tláloc. Se esperaba del sacrificio que derivara en algún proceso específico, era *eficaz* debido a que los resultados esperados eran tangibles en un tiempo que, por otro lado, estaba predeterminado de antemano por el ciclo de la naturaleza; vgr. la temporada de lluvias ocurría independientemente de la realización del sacrificio, como menciona Durkheim (2012) "…la verdadera justificación de las prácticas religiosas no está en los fines aparentes que éstas persiguen sino en la acción invisible que ejercen en la conciencia de la gente, en la manera en que afectan nuestro nivel mental" (p. 408). La eficacia ritual radica en la noción de causalidad, esto ayuda a organizar mentalmente los fenómenos, al mismo tiempo propicia la ilusión de tener cierto control sobre ellos.

se buscaba mantener contentos a los dioses, satisfacerlos con la sangre de las ofrendas. Sin embargo, en su origen no hay exigencia alguna por parte de ninguna deidad. En su lugar, habría que buscar un evento lo suficientemente decisivo como para implicar la necesidad ritual de la violencia y luego una posterior justificación para introducirlo en el calendario ritual. Para René Girard tal acontecimiento en el origen del ritual del sacrificio debe buscarse en la acción aplicada frente a lo que designa como "crisis sacrificial":[43] el intento de reestructuración a partir del "mecanismo de la víctima propiciatoria"[44] da forma al primer sacrificio puesto en circulación para calmar la agitación social y desplazar los lastres de la sociedad; este sacrificio dará fin a la violencia que aqueja a los hombres y se repetirá como un recordatorio mitológicamente codificado (que procederá a explicar la necesidad del rito sacrificial para los subsecuentes miembros del grupo). Por lo tanto, este registro mítico o *histórico* permite su repetición dentro de la colectividad:

> …la violencia contra la víctima propiciatoria pudiera ser radicalmente fundadora en el sentido de que, al poner fin al círculo vicioso de la violencia inicia al mismo tiempo otro círculo vicioso, el del rito sacrificial, que muy bien pudiera ser el de la totalidad de la cultura […] todos los mitos de origen que se refieren al homicidio de una criatura por otras criaturas míticas. Este acontecimiento es sentido como fundador del orden cultural. De la divinidad muerte proceden no sólo los ritos sino las reglas matrimoniales,

---

[43] Cuando la función catártica del sacrificio pierde su efecto y continuidad (si es que la hubo de antemano) se entra en dicha *crisis sacrificial* que es una *crisis de las diferencias*. En ella, la distinción entre padres e hijos, entre hermanos, entre grupos de una sociedad, entre clases sociales, pero sobre todo, la diferencia que se da entre lo puro y lo impuro, se ve amenazada por el conflicto generalizado. Ahí en donde la violencia, la enfermedad, o el desastre (humano o natural) se tornan los elementos *comunicativos* principales, la estructura de las sociedades se desvanece con sus normas y distinciones. "La *crisis sacrificial* debe ser definida como una *crisis de las diferencias*, es decir, del orden cultural en su conjunto". La crisis de las diferencias se debe a la suspensión gradual de la cultura en un entorno de aumento paulatino de violencia descontrolada, cuya única función es la desestructuración total de la sociedad (Girard, 2016, p. 59).

[44] De forma unánime, los miembros de una sociedad lanzan sobre una víctima la culpa de los males que los aquejan. El origen de la violencia es adjudicado a este *chivo expiatorio*, seguramente un ser humano real al principio, que posteriormente, al instituirse el sacrificio como una práctica sagrada se lo intercambio por un animal dentro de ciertas sociedades. "Si la víctima propiciatoria es la única que puede interrumpir el proceso de desestructuración, también está en el origen de toda estructuración", este primer sacrificio es el fundamento para la conformación de la cultura, sustentada ahora no sólo en la reproducción del sacrificio instituido, sino en el relato que se (re)produce dentro de una sociedad para legitimar su práctica, codificado en el lenguaje mitológico de las deidades o ancestros *fundadores* (las historias de los conflictos que dieron lugar a la *crisis sacrificial* en primer lugar así como la forma en que se detuvo la crisis: a través del sacrificio) o en el idioma intuitivo de las tragedia (Girard, 2016, pp. 104).

> las prohibiciones, todas las formas culturales que confieren a los hombres su humanidad (Girard, 2016, pp. 104).

Se busca hacer hincapié en el siguiente aspecto: sobre el *acontecimiento de la muerte* se suelen fundar los ritmos temporales de una colectividad, y estos acontecimientos se ven sujetos a codificaciones mitológicas o históricas variadas, sistemáticamente ordenadas, que justifican la celebración entorno a la muerte; tanto la realización de sacrificios, de las fiestas que renuevan un orden social al invertirlo en esos tiempos específicos; en este sentido el *acontecimiento* de la muerte (aunque fuera *natural*) ha dado paso a los ritos fúnebres y a la codificación representacional que los rodea. Tales celebraciones codificadas ayudan a dar forma al orden social y, en última instancia, en su origen también se encuentra la fundación de un colectivo.

Los mitos y narraciones de los mexicas, transmitidos por generaciones, fueron un sustento representacional necesario para estas prácticas: la guerra en contra de los otros pueblos, el sacrificio de los propios hijos y de otros guerreros y prisioneros,[45] aluden a antiguas disputas y desencuentros en los albores de la sociedad mexica. Conflictos que dieron lugar a posteriores *soluciones* a través de la violencia. En cada ocasión el acto del sacrificio *ordenador,* instituido bajo la forma del ofrecimiento de la sangre a los dioses, fue la solución. Los mitos mexicas refieren a aquellos procesos que se inician con la pérdida de la diferencia a partir de una "confusión violenta" (Girard, 2016, p. 62),[46] seguida de la elección de un *pararrayos* sobre el que verter toda esa energía y (re)ordenar la sociedad. Un recuento de algunas narraciones que involucran sacrificios de sangre para el sol, resultará revelador:

---

[45] Narraciones parciales, quizá inacabadas, al menos si el evento no se encontraba registrado o referenciado como se llevó a cabo realmente. Quizá se almacenaba la información respecto al evento, pero sólo era accesible a un grupo social con la facultad de proteger y monopolizar estos conocimientos, ya fueran *sabios* o *expertos*. Incluso puede que el recuento histórico fuera accesible a buena parte de la sociedad, pero sólo por medio de la codificación mitológica — con todos sus elementos ficticios — era posible *aprehender* las circunstancias del evento y su repetición ritual como un acto con *sentido*; en otras palabras, a través de la narración mítica resulta más sencillo aceptar las condiciones del sacrificio.

[46] Esos tiempos preliminares del universo, del *Urzeit*, Era original en la que se plasman todas las cosas a la vez, un caos primordial en el que todo se confundía, son aquellos tiempos evocados por el mito, representan el momento anterior a la implantación de las instituciones culturales, a la introducción del sacrificio (Caillois, 2006, pp. 108-109).

En el mito de la creación del Sol y la Luna, dos dioses se escogieron para ser inmolados en el fuego y convertirse en dos estrellas: Tecuciztécatl se ofreció para transformarse en una de ellas. Ante la carencia de otros voluntarios, los dioses seleccionaron a Nanahuatzin para convertirse en la otra estrella. El primero se termina por acobardar, así que el segundo salta a las llamas de la hoguera y se convierte en el Sol, ante esto, Tecuciztécatl le sigue y se transforma en la Luna (González Torres, 2003). El mundo sin la luz del Sol en el día y de la luna en la noche equivale a la *confusión* de las tinieblas, se requirió de la función sacrificial para que *se hiciera luz* y de este modo se pudieran *distinguir* todas las cosas. A la exigencia del primer sacrificio viene la exigencia de las posteriores ofrendas de sangre para revalidar y reproducir tal *distinción*, manteniendo viva la flama de la luz.

Otro relato posterior alimenta la justificación del sacrificio: los dioses crearon a 400 hombres para dedicar sacrificios al Sol; ellos desobedecieron sus órdenes y se dedicaron a cazar a los animales; como castigo, los dioses crearon a otros 5 dioses para capturar a los hombres y posteriormente, ofrecerlos como alimento al Sol (González Torres, 2003). La negativa de estos hombres a realizar su labor sacrificial podría leerse como una identificación de los hombres con el mundo de la naturaleza; se requirió del sacrificio para marcar la diferencia entre el mundo animal (la captura indiscriminada de animales y recolección de frutos ejecutadas para satisfacer los deseos inmediatos) y el mundo de la cultura (a través del sacrificio, como violencia total, se conformaron las instituciones y símbolos subsecuentes, necesarios para la constitución de una cultura).

La muerte como acontecimiento fundador se repite en el mito de Huitzilopochtli, deidad basada en una figura real, Huítzitl (quien fuera guía de los mexicas): el dios Huitzilopochtli, guerrero por nacimiento, fue engendrado por una mujer llamada Coatlicue tras quedar preñada por una pluma. De acuerdo al mito, sus otros hijos, 400 surianos y una mujer llamada Coyolxauhqui, se sintieron ofendidos por el inesperado embarazo de su madre y decidieron darle muerte, pero al llegar a la cima de la montaña donde ella se refugiaba, nació Huitzilopochtli. Él decapitó a su hermana y la tiró al fondo de la montaña,

enseguida cazó a sus hermanos y les dio muerte. Este mito refiere a un evento que tomó lugar durante la peregrinación de los mexicas. Los hechos ocurrieron hacia el 1156 o 1165, en Tula, ciudad gobernada en aquellos tiempos por los toltecas. Una fracción de los mexicas pretendía quedarse como pueblo tributario, mientras los demás, seguidores de Huitzilopochtli, se oponían a esto. La disputa terminó con la muerte de los opositores a Huitzilopochtli y con la destrucción de Tula, luego de que todos los pueblos tributarios se unieran para enfrentarse al dominio tolteca (Matos Moctezuma, 1998, pp. 65-73).

A modo de nota aclaratoria: *la muerte violenta en aquellos relatos representa verdaderos acontecimientos; en algún punto codificados como narraciones, serían incorporados a los ritmos de conmemoración colectiva.* Debido a su relevancia, a su fuerza fundacional o a su capacidad de preservar la institución sacrificial, estos acontecimientos terminaron por marcar la sociedad y serían transmitidos a los descendientes a través de la narración míticamente codificada, propiciando así la repetición colectiva del rito, la perseverancia del ritmo colectivo. Por su parte, un acontecimiento encuentra su razón más allá de la contingencia misma de su producción, en la novedad de la situación — al menos para cada sujeto histórico y social — por la que se manifiesta. Representa la escisión entre lo que hasta ese momento había sido y lo que ahora puede ser, al punto de resignificar la realidad de un sujeto o un grupo de sujetos. El acontecimiento despliega una situación inesperada con novedosas posibilidades, nombra:

> la original e inesperada aparición de la novedad, cuyo estatus esencial desestabiliza y resignifica tanto el presente, el pasado y abre inconmensurables posibilidades proyectadas hacia el futuro; por consiguiente, el acontecimiento mienta la instauración de un tiempo nuevo, es decir, conlleva una dimensión originaria en la comprensión ontológica del ser, el tiempo, las cosas y el lugar del ser humano en este nuevo contexto. Dicho de otro modo, el acontecimiento nombra el instante, único e irrepetible, de la aparición de la novedad; en este sentido, el acontecimiento es el instante de la diferencia, o mejor aún del estallido de la diferencia. A partir de ello, Žižek define al acontecimiento como: "*algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido*" (E. Esperón, 2017, pp. 242-243).

El acontecimiento es aquel instante tan novedoso como inesperado que obliga a redefinir la relación con la realidad hasta ese momento dada por sentado: cambia tanto la percepción del mundo como la forma en la que se actúa en él. A partir de la presentación del acontecimiento el tiempo es redefinido: el presente escindido en el acontecimiento mismo, la proyección hacia el futuro, la propia visión del pasado tenida por cierta o valedera hasta ese instante, todo el curso del *tiempo* se modifica. A la vez que el mundo se ve redefinido por el acontecimiento, en cierta medida el sentido se ve afectado. El acontecimiento no manifiesta una realidad por sí misma (pues el acontecimiento es *inaprensible* en cuanto tal), sino que es condición de diferenciación *entre* un mundo y un sentido viejos, y un mundo y un sentido nuevos (E. Esperón, 2017, pp. 244). El sacrificio originario resulta ser un acontecimiento que inserta la necesidad de un nuevo mundo (en la medida en que lo funda, abre las posibilidades para una cultura, con sus símbolos, normas e incluso con la inserción de un ritmo temporal distintivo), mientras, el mito o la interpretación de la historia se convierten en el lenguaje utilizado para intentar resignificar esa realidad, proporcionarle un sentido a ese instante, aunque por ello mismo no alcanza a aprehenderlo en cuanto tal, en su totalidad.

En el sacrificio, como en las celebraciones y fiestas (alegres o angustiosas), el tiempo se ve invertido, es un espacio fuera de lo cotidiano, donde los hombres se vuelven uno con lo divino. La fiesta, dice Byung-Chul Han (2018), es “el acontecimiento, el lugar donde se está entre dioses, aún más, donde uno mismo se vuelve divino. Los dioses se alegran cuando los hombres juegan. Los hombres juegan para los dioses. Cuando vivimos en unos tiempos sin festividad, en una época sin fiesta, perdemos toda relación con lo divino” (p. 105). Es el momento donde el principio sagrado de los hombres se ve extrapolado, ellos mismos se convierten en una especie de seres divinos; se hace patente la continuidad no del uno sino del grupo. En ese punto fuera del ritmo de la vida cotidiana y las actividades habituales, se desprenden los hombres de las normas que dan forma al espacio del trabajo y la producción, las prescripciones pierden su vigencia, “el periodo sagrado de la vida social es precisamente aquel en que las reglas se suspenden y se recomienda en cierto modo la licencia” (Caillois, 2006, p. 105). El orden

social es invertido.

En ciertos casos, el cambio del clima debido a la transición de las estaciones del año marca el inicio de las celebraciones. Como observó Mauss entre las sociedades esquimales, durante el verano cada familia vive aislada con respecto a las otras, grandes distancias pueden separarlos, por sí mismas subsisten sin preocuparse demasiado de los otros. Es entrado el invierno cuando las familias se reúnen y todas las actividades se vuelven comunes, una participación colectiva permea las vidas hasta ese entonces individuales; es un tiempo de "exaltación religiosa continúa" (en Caillois, 2006, p. 104).[47] Puede ser incluso que los miembros de una sociedad se pongan de acuerdo en un momento — aparentemente arbitrario —, para emprender un festejo importante. Es el caso de la fiesta de Sidi Soltán, realizada por los habitantes de Chebika, un oasis localizado en Túnez (Duvignaud, 1979):

La gente de Chebika se reúne alrededor de la tumba de un *morabito*, una persona considerada santa, para evocar un estado de calma y de dicha, de "*tawakkul*" o beatitud mística: el "sí" individual se disuelve a favor de un estado de *wajd* (despreocupación mística) que se busca compartir entre todas las conciencias presentes, en reciprocidad capilar.[48] Para ello comienzan por introducir una *violencia* en las formas y estructuras más básicas de la vida cotidiana, quizá aludiendo a los tiempos idílicos de las eras primordiales,[49] una *puesta en juego* en la que la exuberancia emocional y mística lo domina todo: cada uno de los presentes "ejecuta habitual y ritualmente los actos técnicos que exige de la vida en el pueblo o la vida en las tiendas: se *hace* el pastor o el arboricultor, se *hace* la mujer que lava la ropa" (Duvignaud, 1979, p. 116). Pero la lógica de los actos

---

[47] Esto no significa que el cambio de las estaciones sea por sí mismo lo que originó la necesidad de las fiestas, rituales y mucho menos de los sacrificios. El clima, por sí sólo, no puede determinar la realización de las celebraciones. Éstas requieren el elemento del acontecimiento humano como materia significativa para posicionarse en la estructura temporal colectiva.

[48] "El juego y la fiesta se vinculan con ese 'subtexto'. Y con esos actos colectivos, en que los hombres dan nada, no para obtener todo, sino *para ser nada*. No ser nada, perecedero por un momento..." (Duvignaud, 1979, pp. 125-126).

[49] "se desconocía la dura necesidad del trabajo, donde los deseos se realizaban apenas concebidos sin que se encontrasen mutilados, aniquilados, reducidos por alguna imposibilidad material o alguna prohibición social" (Caillois, 2006, pp. 110-111).

se va desvaneciendo poco a poco, junto a las barreras sociales significativas, “todas las consciencias vibran al unísono” (Durkheim, 2007, pp. 164-165), disposición acéfala, experimentación general, los presentes se sincronizan en un nuevo ritmo, para dar paso a un estado de trance que permite “la salida de sí”:[50] la gesticulación se hace excesiva, un habla por el habla misma, el orden de la palabra se diluye y abre paso a balbuceos y gritos; gestos sin coordinación, danzan alrededor de la hoguera. Sacrifican gallinas y cabritos para lanzarlos sobre las brasas. Entra en la humareda el guardián de la tumba y toma pedazos de carne para lanzarlos hacia los asistentes; algunos «juegan» a que comen o arrojan la carne lejos, a pesar del hambre, las deudas y las carencias vividas el resto del año; no se trata de un acto de derroche, sino de un acto disruptivo contra el orden impuesto por la economía de mercado y la acumulación (Duvignaud, 1979, pp. 120-122): rompen con las reglas de producción y consumo.[51]

Estado de abstracción, sintoniza a los presentes y los dirige hacia una exuberancia emocional y mística en ese momento sagrado, sin embargo, su ejecución no parece gratuita y mucho menos arbitraria. Ese espacio constituido por el sepulcro del *morabito* clama la veneración popular en la forma del Chebika: es alrededor de este objeto sagrado que el fervor místico y la necesidad emotiva de la inversión del orden se ponen en movimiento. La figura del *héroe* es celebrada, se le conmemora. Al respecto de este tipo de eventos sagrados, Durkheim señalaba que su objetivo principal es la “restauración

---

[50] “Los gestos humanos funcionan como «sincronizadores corporales» y las personas en relación recíproca se mueven y hablan según una «partitura abierta», ya que los «seres humanos están unidos los unos a los otros por una sucesión de ritmos específicos a una cultura, que se expresan a través de la lengua y los movimientos corporales» […] La excitación y la eficacia afectiva crecen cuando se hace de la experiencia rítmica una experiencia social […] Este contagio, esta resonancia, son recíprocos y acumulativos en un movimiento cíclico, «una exageración de sentimientos que se amplifican como en una avalancha»” (Lasén Díaz, 1997, pp. 189-190).

[51] La idea de la fiesta como dilapidación se encuentra, por ejemplo, en Caillois, quien considera “la ley misma de la fiesta” los excesos y la “francachela”, sean celebraciones alegres o angustiantes, como en los “banquetes funerarios en el campo”; suelen caracterizarse todas ellas por estados de agitación corporal. (Caillois, 2006, p. 102). Exceso de recursos, energías, gestos y movimientos, el fenómeno debe observarse más allá de la noción, convencional en occidente, del “derroche” y, como advierte Duvignaud, intentar relacionarlo con el fenómeno del don, como si anticipara el surgimiento de una economía de mercado, sería un equívoco. En Chebika no se propone la puesta en circulación de relaciones con nadie ajeno a la reunión. Se ofrece el bocado a la nada, ninguna deidad está involucrada: puesto que “Dios no responde”, no esperan nada de él (Duvignaud, 1979, p. 124).

moral”: gracias a las conmemoraciones y fiestas es posible volver a la “vida profana con mayores ánimos y bríos”, las tensiones cotidianas se relajan y por unos instantes la vida es más fácil y *libre* (Durkheim, 2012, pp. 428-429). En lugar de interpretar esto como el simple pretexto para la reunión y relajación, en la conmemoración se vislumbra una razón de ser específica: los *héroes*, míticos o históricos, transmitieron ciertos conocimientos entre la comunidad, como seguramente lo hizo el *morabito*, y en ocasiones se vieron obligados a aplicar una forma de violencia, tan portentosa como ordenadora en la medida en que llenó todo de significado, para hacer frente al caos, el horror y la exuberancia de un estado previo:

> Hacen que el mundo sea significativo, que tenga significación y sentido. Narran la relación entre las cosas y los acontecimientos. La relación que se narra genera sentido. La narración crea *mundo* de la nada […] Todo ocupa su lugar, es decir, tiene su significado en un orden (*cosmos*) que encaja perfectamente. Si una cosa se aparta de su lugar, es devuelta a su sitio. El tiempo la *guía*. Es orden. Es justicia. Si alguien mueve las cosas de manera arbitraria, muere. El tiempo expiará su muerte. De este modo se vuelve a restituir el orden eterno. Es justo (*dikké*). Los acontecimientos mantienen una estrecha relación, un encadenamiento lleno de sentido. […] Cada acontecimiento refleja la sustancia del mundo, eterna e inmutable. No hay movimiento alguno que pueda llevar a la variación del orden existente. En este mundo del eterno retorno, la aceleración no tendría ningún sentido. Aquí, lo único que tiene sentido es la eterna repetición de lo mismo, la reproducción de lo ya sido, de la verdad imperecedera. (Byung-Chul, 2015, pp. 29-30).

Ciclo inacabable, eterno, sustentado por una narrativa repetida cada vez que el rito es puesto en marcha. La secuencia se re-actualiza a través de un acto de violencia: “Sólo la violencia puede ponerlo todo en juego. ¡Sólo la violencia y la desavenencia sin nombre que está vinculada a ella! Sin una violación del ser constituido — constituido como tal en la discontinuidad — no podemos representarnos el pasaje desde un estado hasta otro que es esencialmente distinto” (Bataille, 1997, p. 21). Se ponen en juego situaciones tan caóticas como pletóricas: también ahí donde el ritmo social cotidiano ha sufrido una ruptura inesperada y *violenta*, el orden ha de ser temporalmente invertido para re-encarrilar la secuencia narrativa, la rítmica colectiva. Ahora bien, si la conmemoración del héroe no deja de ser imprescindible tanto para renovar los ánimos de un grupo como para actualizar la continuidad de los ciclos, la conmemoración de los muertos y ancestros tiene un grado de importancia similar — aunque su sentido sea distinto — pues en la

mayoría de las sociedades se establecieron intervalos para recordar a los difuntos.

La tradición católica fue creada por San Odilo en París, entre los años 1024 y 1033, con el nombre de El día de las Ánimas. Su intención era prestar sufragio a las almas de los muertos apresadas en el purgatorio. La elección del 2 de noviembre no fue fortuita: el Día de los Santos se celebraba, a partir del 845, el 1 de noviembre[52] y al unir ambas fechas se pretendía la intercesión de los Santos para incrementar ese favor por los fieles difuntos.[53] La monopolización del fenómeno de la muerte por parte de la Iglesia permitió también un control sobre las angustias referidas a la existencia *post-mortem* y en última instancia los ritmos colectivos de su veneración y recuerdo públicos: la calendarización implica la restricción de la expresión pública de los afectos a un punto específico del año (como se mencionó, una de las interdicciones del día de los difuntos era la suspensión del duelo). El *rito de los muertos nuevos* realizado en Malinalco, Estado de México, ejemplifica esta cuestión: conmemora a quienes murieron entre el 3 de noviembre del año anterior y el 1 de noviembre del año que le prosigue; se trata de la pauta para claudicar el duelo subjetivo públicamente (aunque perdure como expresión privada). En una última demostración del "acontecer anímico" del deudo, se realiza por primera y única ocasión "una ofrenda exclusiva" (en los años posteriores compartirá un lugar en la ofrenda familiar) a la cual asistirán otros miembros de la comunidad para presentar sus condolencias y otras muestras de solidaridad en otras palabras, el último momento en que se permite al doliente expresar sus emociones y ser acompañado por el grupo, pues declara el final del periodo de duelo social (Colín, 2005, pp. 539-540).[54]

---

52 Desde el año 614 hasta el 844 el Día de todos los Santos se conmemoró el 13 de mayo.

53 La noción del purgatorio y el Día de la Ánimas/Difuntos fueron adoptados oficialmente por la Iglesia el año de 1274. La conmemoración requería prácticas e interdicciones cristianas: misas, oraciones, ayunos (incluía el ayuno alimenticio, la abstinencia sexual, de duelo, de mortificación, penitencia y también las flagelaciones), y la caridad (ofrendas de alimentos, velas, el pago de las pompas fúnebres) (Lomnitz, 2006, p. 97). Los indígenas novo-hispanos en principio adoptarían ambas ideas no tanto como un acto caritativo hacia los difuntos en el purgatorio sino como un medio para afianzar las relaciones comunitarias entre vivos y muertos (ese vínculo reforzaba la fertilidad: "la muerte y los muertos expresaban cierto grado de fertilidad de la tierra y se les invocaba para participar de los frutos de su sacrificio."). Además, terminaron por asociar el Día de las Ánimas con la fiesta en honor a los muertos adultos (Xocolhuetzin) y el día de Todos los Santos con la de los niños muertos (Miccaihuitontli) (pp. 107-111).

54 Para garantizar la realización de este rito, los familiares disponen un altar en sus casas empleando

La muerte del otro constituye un acontecimiento para los sujetos vinculados afectivamente a él. El tiempo para cada uno de ellos se ve sometido a la ruptura. Ahí entran los rituales funerarios junto con el periodo de duelo, el cual se encuentra socialmente determinado. Fórmulas sociales contra la muerte, intentan limitar sus efectos a un periodo específico de tiempo, sagrado en la medida en que contiene y dirige las emociones, pero al final de cuentas, un ritmo colectivo impuesto al deudo para reducir su impacto en la continuidad de la sociedad en general. Si la muerte del otro es un acontecimiento personal, se contienen sus consecuencias al ámbito de la experiencia subjetiva, al luto de la familia y de los amigos cercanos. Una actitud contraria se encuentra en las sociedades preindustriales: por ejemplo, en los pueblos yanomanos y Wari', ambos del Amazonas, para hacer frente a la pérdida se interrumpen los ritmos de la vida cotidiana por periodos de tiempo sustanciales, pues la pérdida es la ausencia de un factor esencial en la comunidad. Las exequias inauguraban el tiempo de celebración y de reunión para hacer frente a la pérdida; las fuerzas de los supervivientes se dirigen a reducir ese impacto emocional a través de la participación grupal. En Indonesia las "exequias definitivas" con frecuencia implicaban grandes fiestas extendidas por largos periodos de tiempo, requerían de laboriosos preparativos; los anfitriones se veían en la necesidad de contratarse como esclavos para costear la celebración, que podía durar hasta un mes entero; la interrupción de otras actividades era una exigencia social para despedir dignamente al difunto (Hertz, 1990: 55).

En otras sociedades pocas muertes importan al punto de que el grueso de sus miembros, sino es que todos, abran un periodo de *luto* generalizado. El deceso del rey o dirigente suele ser excesivamente disruptivo: así el entierro de Carlos VII reunió al pueblo francés, desbordado de emoción, alrededor del cortejo fúnebre, compuesto por los funcionarios de la corte "vestidos de pavoroso duelo" (Huizinga, 2001, p. 20). En ocasiones el "frenesí popular" se desata en el periodo transitorio en el que la autoridad

---

mesas (objeto con reminiscencias prehispánicas, pues representaría los cuatro puntos cardinales del espacio en aquellas culturas). Llenan el altar de ofrendas y adornos, preparan comida para los visitantes quienes llevarán con ellos velas de parafina como símbolo de condolencias para con los deudos de ese año.

se ausenta por el deceso: en las islas Sandwich “la multitud, al conocer la muerte del rey, comete todos los actos que se consideran criminales en época ordinaria”, en Guinea se desatan el robo y la rapiña, en las islas Fidji, el saqueo y el bandidaje (Caillois, 2006).[55] El dirigente conserva el orden, aún más, es su encarnación. La razón de la continuidad del orden se expresa en la figura del soberano, en su corporalidad y vitalidad, su muerte implica la inversión temporal de ese orden.[56] También el reconocimiento del héroe obliga a conmemorarlo tras su muerte. Esta actitud no se presenta en la actualidad; pocas vidas son dignas de ser lloradas. La muerte del otro, común, poco eco hace en las sociedades de producción y de consumo.

Por supuesto ese acontecimiento subleva las emociones de los que le eran más caros. Para los deudos es sin duda la interrupción total de la vida social, más aún cuando el deceso es inesperado,[57] de ahí la necesidad de la prerrogativa para aplicar las acciones requeridas por un canon cultural, un tiempo específico no sólo para llevar acabo los ritos fúnebres necesarios, sino para estimular las emociones hacia expectativas sentimentales específicas, encontrar cierto alivio en este periodo de duelo (dirigir las emociones hacia ciertos lugares socialmente comunes, simbolizar la muerte para asimilar la pérdida).[58] No es simplemente imposición colectiva: es tanto una obligación para con el muerto, las prácticas y tradiciones de la cultura como una necesidad subjetiva.

---

55 “…el tiempo de licencia es exactamente el de la *descomposición del cuerpo del rey*, es decir, el del periodo agudo de la infección y la mancha representadas por la muerte, el tiempo de su absoluta y plena virulencia, eminentemente activa y contagiosa y de la cual debe protegerse la sociedad demostrando su vitalidad, y que sólo acaba con la eliminación completa de los elementos putrescibles del cadáver real, cuando ya sólo queda del despojo un duro y sano esqueleto incorruptible.” (Caillois, 2006, pp. 122-123).

56 “En muchos casos parece como si el golpe que ha atacado a la cabeza de la comunidad en la persona sagrada del jefe tuviera el efecto de suspender temporalmente las leyes morales y políticas, desencadenando las pasiones normalmente contenidas por el orden social. Por eso no es de extrañar la costumbre de ocultar la muerte de un soberano por un período de tiempo más o menos largo.” (Hertz, 1990, p. 47).

57 La diferencia entre una *buena muerte* y una *mala muerte* radica en que mientras esta última es inesperada, el difunto es joven y el deceso es violento, brutal (“esencialmente anómica, dispensadora de impureza y de desorden” por lo tanto el acontecimiento se presenta más doloroso), la *buena muerte*, al menos dentro de ciertas culturas africanas debe cumplir las siguientes condiciones: de lugar (morir dentro del poblado), tiempo (en la vejez, con herederos y habiendo cumplido la misión en la vida), y tranquilidad (morir en paz, sin agonía ni sufrimiento) (Thomas, 1983, pp. 230-231); en otras palabras, tras un envejecimiento *digno*.

58 Al respecto, revisar el caso funeral de un niño en Modjokuto, en Java, abordado en la introducción.

Las exigencias de la vida económica contemporánea, por su parte, impiden la extensión temporal de estos actos: la burocracia institucional, las normas empresariales, las leyes del intercambio solicitan las fuerzas del individuo independientemente de su estado anímico. El poder de las estructuras sociales sobre el sujeto doliente se hace patente en cada ocasión: la pausa para procesar el acontecimiento de la muerte no siempre es suficiente por cuanto es mínima, o inclusive nula la prerrogativa.

Mientras comen en un puesto de comida, un grupo trabajadores del Metro de la Ciudad de México conversan acerca de una de sus compañeras: a ella se le ha muerto su abuela ese mismo día y ha preguntado por un mensaje celular si tendría derecho a una licencia por luto familiar; uno de ellos da una negativa, explica a sus compañeros que esta licencia se proporciona a los empleados si, por ejemplo, es la madre la difunta.[59] En México no existe regulación referente al luto en el marco jurídico federal en ningún nivel de parentesco.[60] Por su parte, algunas empresas cuentan con normativas para proporcionar licencias en caso de fallecer los padres o hijos; estás se suelen limitar a algunos días, pero lejos de atenerse a las distintas prácticas culturales funerarias y de duelo, estandarizan la experiencia afectiva a los tiempos del trabajo, se le somete a la "arritmia" del mundo de la producción.[61]

---

[59] Nota de campo.

[60] Desde el año 2015 hay una propuesta para modificar la fracción XXIX del Artículo 132 de la Ley Federal del Trabajo para agregar la siguiente obligación a los empleadores: "Otorgar permiso por luto, de cinco días laborales con goce de sueldo a las y los trabajadores por muerte de padres, hijos, hermanos o cónyuge; de dos días cuando se trate de sus abuelos o de los padres de su cónyuge". La aprobación de esta iniciativa implicaría la regulación del Estado sobre los límites apropiados para el dolor. Es decir, significa regular tanto la experiencia de la muerte como las licencias por fallecimiento, esto a modo de estandarizar los límites al tiempo de duelo independientemente de las normativas empresariales. Aunque necesario, este periodo parece inflexible, un llamado a ajustar toda práctica cultural al mismo. Además de limitar el tiempo del luto, restringe el tipo de sujetos por los que es posible sentir dolor (socialmente hablando) al cada vez más reducido círculo de la familia nuclear, principal ente a partir del cual se regulan las relaciones entre los vivos y los muertos. En las exequias urbanas cada vez es menos frecuente la reunión alrededor del difunto. Los grandes grupos de familiares, amigos y otros miembros de una comunidad, independientemente del lazo que los uniera, realizaban un acto de presencia para presentar sus condolencias. Aunque si bien es cierto que aún se dan casos, en la ciudad estas son expectativas cada vez más altas. Ahora bien, la legislación desplaza aquellos lazos en muchas ocasiones más significativos que aquellos reconocidos tanto por la ley como por la sangre; los lazos de amistad, hoy cada vez más importantes, son omitidos por las regulaciones.

[61] "En la modernidad se opera la substitución progresiva del ritmo por la medida, por un orden cuantitativo sometido al entendimiento, al análisis […] Esta simplificación rítmica se hace con vistas a un ideal de

La regla es la de la reducción: se dedican algunas horas a la despedida del muerto, otras tantas de descanso y de inmediato devuelta al trabajo; podría decirse, las segundas exequias son neutralizadas. En favor de la productividad se busca minimizar el impacto de este acontecimiento, no sobre las personas que lo sufren, sino sobre las estructuras. Se trata de asegurar la continuación de los ciclos productivos, el incremento de los beneficios. De acuerdo al testimonio de una mujer, ella trabajaba en un *call center* cuando su madre falleció, recibió la noticia ahí durante su horario laboral. Estaba devastada así que se acercó con su supervisora a solicitar un permiso para ausentarse; de manera categórica y en medio de gritos, la supervisora negó proporcionarle el permiso, alegando que ella debía trabajar independientemente de cualquier circunstancia pues los asuntos personales no eran problema de la empresa. La mujer decidió renunciar antes que acatar esa orden.[62] La sociedad moderna lejos de apelar a los ritmos de la vida y de contención de la muerte, interpone la arritmia del horario laboral para propiciar la productividad. En el entorno económico desplegado durante los últimos años, encaminado hacia la precariedad laboral y el autoempleo, propiciadora de la figura del *freelance*, cabría preguntarse si en un futuro no tan lejano las personas, como seres individuales, podrán tener tanto el derecho como el tiempo para asistir a sus propios funerales.

1.2.3 El moribundo como categoría social.

La organización social del tiempo establece el ritmo de las actividades y rituales, de las fiestas y el descanso. Ritmo de los gestos, celebraciones, vivencias y emociones, del trabajo y la inversión del orden. La muerte interrumpe esta continuidad. Los ritos y prácticas funerarias posibilitan el retorno a ésta: modulan y dirigen los afectos en un periodo de tiempo vuelto sagrado, respuesta al acontecimiento contingente. Este tiempo a la vez que impuesto por el colectivo, es exigido por sus miembros. Garantiza la vuelta

---

continuidad que permita la previsión necesaria para el buen funcionamiento de las instituciones políticas, económicas y sociales, éstas no pueden dejar a cada instante el cuidado de inspirar el siguiente. […] la multiplicidad de ritmos y de tiempos sociales sufre una estandarización, una unificación, bajo el tiempo designado por el reloj." (Lasén Díaz, 1997, pp. 195).

[62] Testimonio.

a la vida social regular. Tal apertura temporal se enfrenta a otros acontecimientos y situaciones que amenazan el orden social. Pues si el orden mítico es subvertido, si la imagen totalizadora — propuesta por lo divino, la narración, la ley o el soberano — se difumina, sobreviene sobre el infractor una respuesta. La justicia o el castigo se aplican: "Si una cosa se aparta de su lugar, es devuelta a su sitio" (Byung-Chul, 2015, pp. 29-30). Una violencia ordenadora, a menudo de mayor fuerza a la producida por la falta, se aplica buscando retornar a la continuidad social.

El sacrificio suele ser interpretado como la puesta en circulación de unas relaciones entre mortales y dioses: a través de él se refuerzan los lazos comunitarios, re-unión colectiva. Lejos de tratarse de un simple instrumento para conmemorar el evento violento y fundacional de una institución, un acto apaciguador empleado para aliviar las rencillas intestinas; una serie de códigos son desplegados para dar sentido a la hora de confrontar la falta y contener la expansión de una "mancha" al conjunto de la sociedad.

> Para confirmar la vanidad de lo religioso, siempre se utilizan los ritos más excéntricos, los sacrificios para pedir lluvia y el buen tiempo, por ejemplo. Sin lugar a dudas eso existe. No hay objeto o empresa en cuyo nombre no se pueda ofrecer un sacrificio, a partir del momento, sobre todo, en que el carácter social de la institución comienza a difuminarse. Existe, sin embargo, un común denominador de la eficacia sacrificial, tanto más visible y preponderante cuanto más viva permanece la institución. Este denominador es la violencia intestina; son las disensiones, las rivalidades, los celos, las peleas entre allegados lo que el sacrificio pretende ante todo eliminar, pues restaura la armonía de la comunidad y refuerza la unidad social. Todo el resto se desprende de ahí (Girard, 2016, p. 18).[63]

El sacrificio protege a la sociedad de su propia violencia: evita el vuelco de los odios internos contra sus propios miembros, redirige las emociones turbulentas. Los sentimientos de los espectadores se vuelcan sobre una clase de sujetos u objetos, re-simbolizados. Víctima sacrificial, funge de "pararrayos", "objeto sustitutorio" sobre el que se vierte la violencia. Tales objetos adquieren un estatuto *sagrado*. De acuerdo a la

[63] Girard (2016) encuentra una afirmación explícita a tal función en un texto chino: "«Gracias a él, las poblaciones permanecen tranquilas y no se agitan. Refuerza la unidad de la nación» (Ch'u Yü, II, 2). *El libro de los ritos* afirma que los sacrificios, la música, los castigos y las leyes tienen un único y mismo fin: unir los corazones y establecer el orden" (p. 18).

definición de Ernout-Meillet “El que, o lo que, no puede ser tocado sin mancharse” (Caillois, 2006, p. 29), en efecto, acercarse a lo sagrado sin las precauciones pertinentes afecta de diversas maneras al profanador. En la Roma antigua *sacer* definía a aquel que cometía un crimen en contra de la religión o del Estado: “Desde ese momento, si bien matarlo comporta siempre un riesgo místico (*nefas est*), por lo menos quien le da muerte es inocente en lo que respecta al derecho humano (*jus*) y no se le condena por homicidio (*parriciddii non damnatur*)” (p. 29). Figura proveniente del derecho romano arcaico,[64] el *homo sacer* está sujeto a una doble excepción: ha sido sustraído de la jurisdicción de la ley de los hombres y de los dioses. Tal condición lo convierte en insacrificable (no se puede ofrendar a los dioses; la *vida sagrada* está exenta de la esfera religiosa), además excluye de cualquier castigo a quien le dé muerte. A pesar de ser ajeno a la dimensión religiosa, todo objeto sagrado despierta ciertas emociones.[65] Movimiento interior se origina en la participación colectiva: cada grupo influencia entre sus miembros el tipo de respuesta ante lo sagrado. En otras palabras, la sociedad moviliza ciertas sensaciones y emociones, percepciones y sentimientos entre sus miembros en torno a lo sagrado, por lo tanto ciertos actos y efectos. Introducido en esta lógica, el sacrificio tiene sus efectos al eliminar las rencillas intestinas, alcanzar un estado de armonía en el que los sentimientos conflictivos son aplacados. Su relación con la institución de lo social es total: la integración simbólica se *reactualiza* al definir a un sujeto sagrado y violentarlo, al verter no sólo la violencia sino las emociones sobre él.[66]

---

[64] “Hombre sagrado es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito, no es lícito sacrificarle; pero quien le mate, no será condenado por homicidio. En efecto, en la primera ley tribunicia se advierte que «si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicida».” Festo, *Sobre la significación de las palabras* (en Agamben, 1998, pp. 93-94). “De aquí viene que se suela llamar sagrado a un hombre malo e impuro”.

[65] Agamben critica la noción del maná y la perspectiva de las cosas sagradas como aquellas que despiertan ciertas emociones, propias de la antropología de finales del siglo XIX y principios del XX, perspectiva que acusa de “burguesa”: “el «disgusto» y el «horror» con la que el europeo traduce su incomodidad frente al hecho religioso” (Agamben, 1998, p. 102). Es evidente la repulsión académica de aquel contexto hacia las expresiones de otras culturas pero esto sólo nos habla de la perspectiva de los espectadores, (no por ello menos criticable). Que su descripción estuviera viciada, implica que estos, como los ejecutantes y participantes de los ritos dentro de sus grupos, estaban insertos en unos marcos simbólicos, con sus propios registros con los que procesaban sus emociones de cierta manera. No deja de ser cierto el hecho de que lo sagrado despierta emociones en el sujeto, sea observador o participe de los rituales sagrados.

[66] Respecto a un joven incendiario y asesino de Bruselas, atado de un poste y rodeado de ramas encendidas, Huizinga menciona, proporcionó unas últimas palabras al pueblo tan conmovedoras “que

Revueltas, invasiones, desastres naturales, enfermedades, epidemias, saqueos, crimen y violencia; la continuidad de los ritmos colectivos se desgarra, las actividades convencionales se paralizan. Tales "acontecimientos" requieren ciertas medidas para asegurar la preservación y, en ocasiones, introducir un nuevo orden social, nueva partitura cultural, novedoso código narrativo entre lo histórico y mitológico; este registro sustenta la memoria y la celebración. El suplicio, la ejecución y el exilio se aplican para inducir ese orden (sea un viejo régimen, sea uno novedoso).

La ocasión del suplicio, aún si no terminaba en una ejecución, estaba atravesada por una narrativa, inscrita en el cuerpo del condenado, calculada en sus ritmos, en sus pasos y con sus propias reglas: "es un arte de retener la vida en el dolor subdividiéndola en «mil muertes» y obteniendo con ella, antes de que cese la existencia, *the most exquisite agonies*" (Foucault, 2009, p. 43). Un sistema en el que se ponían en correlación el cuerpo del infractor, su delito y la naturaleza de sus víctimas. Ceremonial del dolor, la víctima es ajusticiada pero no por ello perdonada: si sobrevive cargará con el estigma del delito en su piel, una cicatriz le marcará para siempre; si muere, sus restos seguirán siendo mancillados, la "justicia persigue al cuerpo más allá de todo sufrimiento posible" (p. 44). El suplicio y la ejecución reúnen a la comunidad alrededor del cadalso, la «liturgia punitiva» (al decir de Foucault) es reconocida por todos, tanto en su necesidad como en su triunfo, pero quizá, y en mayor medida, en su disfrute emotivo: "Las autoridades buscaban el castigo ejemplarizante; el vulgo, sencillamente esparcimiento o la satisfacción de los instintos más primarios" (Nuñez y Nuñez, 2014, p. 180).[67]

José Joaquín Fernández de Lizardi, "El Pensador Mexicano", describía en 1815 las ejecuciones públicas ocurridas en México: "funestos espectáculos" en los que se aglomeraba la gente con tonos de diversión y alegría, para presenciar cómo era

---

todo el mundo vertió lágrimas de compasión"; de Messire Mansart du Bois, quien fuera decapitado en París en 1411, relata, otorgó el perdón a su verdugo y le rogó que lo besara, casi todos en la multitud "vertieron ardientes lágrimas", y en los sacrificios de los grandes señores, la misma muchedumbre que se conmueve del suplicio de los condenados, goza y disfruta del espectáculo. (Huizinga, 2001, p. 20). Disposición emotiva, todos los presentes en la escena participan de algún modo significativo.

67 "Para los crímenes más horribles había inventado la justicia castigos pavorosos".

ejecutado un hombre como si de un toro se tratara, “Semejante dureza no puede menos que granjear a estos espectadores las notas de feroces y bárbaros” (citado en Lomnitz, 2006, pp. 36-37). Durante el siglo XIX estos eventos pulularon y en general la actitud de la muchedumbre hacia el condenado es invariable. La literatura romántica ponía de manifiesto el disfrute de la masa con respecto al sufrimiento humano: el carácter festivo, el sometimiento a la humillación, el odio y el desprecio. *El reo de muerte* de José de Espronceda pone al lector en la carne de un condenado que espera en su celda su ejecución, mientras escucha los festejos de ocasión provenientes del exterior:

> Y la voz de los borrachos,
> y sus brindis, sus quimeras,
> y el cantar de las rameras,
> y el desorden bacanal
> en la lúgubre capilla
> penetran, y carcajadas,
> cual de lejos arrojadas
> de la mansión infernal.
> Y también pronto en son triste
> lúgubre voz sonará:
> ¡Para hacer bien por el almacenada
> del que van a ajusticiar! (citado en Nuñez y Nuñez, 2014, p. 181).

Agonía y satisfacción, dolor del ajusticiado, angustia y entusiasmo de los espectadores, la armonía se presenta tras la turbación. Ante el horror de la ejecución y el suplicio, el público desplaza su culpa en el verdugo, sobre él se vierten todos los sentimientos residuales. En otro de los poemas de Espronceda, se dibuja la perspectiva acusatoria del verdugo respecto a su público: “Y se evitan de odiarse a sí mismos, / fulminando sus odios en mí. […] Y ellos son justos, / yo soy maldito; / yo sin delito / soy criminal […] que a mí pasaron / la crueldad de sus almas impías, / y al cumplir su venganza y la mía, / gozo en mi horror” (Nuñez y Nuñez, 2014, pp. 180-181). La operación se considera tan necesaria y eficiente, pero tan marginada la figura del verdugo a los ojos de la comunidad que muchas veces vino a ser monopolizada.[68] El

[68] En la India los verdugos públicos conforman un grupo despreciado y rechazado; en la Francia prerrevolucionaria la familia Sanson heredó la profesión por siete generaciones, el oficio solía ser asunto familiar. Quienes detentaban esta "ascendencia profesional" solían vivir en condiciones deplorables, alojados en cuchitriles, no entraban a la ciudad si no era acompañados por una escolta;

grupo no deja de participar: integra la escena, expectantes frente al cadalso, no hay espectáculo sino hay un público presente. Al final la "sociedad se arroga la potestad de privar de su vida a un hombre…" (Nuñez y Nuñez, 2014, p. 182). Control sobre la vida de quien ha atentado contra sus leyes: interpone en el sujeto la expectativa de la muerte y vierte en él ciertos sentimientos. La actitud se debe al carácter clasificatorio de la condición de condenado a muerte. La introducción del sujeto en la dinámica de la pena capital, auspiciada por la sociedad y llevada a término por el Estado lo afecta en lo más profundo de su ser. La aplicación de la justicia interpuesta al condenado esgrime una única verdad: la vida no pertenece del todo a los individuos.

La pena de muerte ha sido prohibida en muchos países del mundo,[69] pero en otros aún se admite. Es el caso de China. En una entrevista realizada al condenado a muerte Mou Dalu por el periodista Liao Yiwu se muestra la potencia del poder de la ley sobre la vida del individuo: "Veintisiete años, sí, ¿y? Es mi destino vivir hasta esta edad". Su condición de condenado lo somete a una expectativa inescapable: "…uno de los guardias ha gritado mi nombre «¡Mou Dalu!», pero con un tono especialmente dulce. Cuando te llaman para una comparecencia normal se desgañitan, dando voces, pero cuando te van a matar es un sonido dulce… ¡Mierda! Qué susto me han dado" (Liao Yiwu, 2012, pp. 85-86). El tiempo no es un elemento circunstancial: las etapas de la vida son obra de la clasificación colectiva, pero cuando estas se imponen por la fuerza, tienen un efecto

---

en Inglaterra, hasta abolida la pena de muerte en el siglo XX, las ejecuciones estuvieron en manos de la familia Pierrepoints (Keegan, 2013, p. 344). El verdugo tiene una posición marginal dentro de la sociedad y, en la medida de lo posible, se lo aleja. Su presencia es mancilladora, pero necesaria: "el verdugo que se convierte enseguida en sujeto de oprobio, y que, como todos se apartan de él, debe vivir lejos de la comunidad cual si hubiera cargado con la totalidad de los males que libra a sus semejantes" (Caillois, 2006, p. 44).

69 México comenzó el proceso de abolición en Michoacán (1924), más tarde, con el Código Penal (1929) se proscribió la pena de muerte del ámbito federal (el proceso de abolición en todo el país finalizó en 1975 con la incorporación de Sonora). Se ratificó esta decisión por el protocolo de la Convención Americana sobre Derechos Humanos acogido por la Asamblea General de la Organización de los Estados Americanos a partir del 28 de agosto de 1991 (promulgado en el Diario Oficial de la Federación en México el 9 de octubre de 2007). Dos planteamientos importantes en este protocolo: "que la aplicación de la pena de muerte produce consecuencias irreparables que impiden subsanar el error judicial y eliminar toda posibilidad de enmienda y rehabilitación del procesado". Y: "Los Estados Partes... no aplicarán en su territorio la pena de muerte a ninguna persona sometida a su jurisdicción" (Islas, 2011).

trágico sobre el sujeto: el trayecto simbólico sobre el que encuentran su soporte las experiencias y expectativas vitales se ve trastocado. El condenado a muerte deja de tener control sobre su tiempo de vida, y por lo tanto de sus posibilidades a futuro, en este caso por obra del Estado y su ley, pero en general es un asunto admisible por el resto de la sociedad.

La condena a muerte implica que la mancha (el acto o condición) es inexpiable: "No queda más solución que la de cercenar radicalmente del grupo ese principio, ese foco de contagio. Se le declara entonces sagrado". Sin embargo, no siempre se da el caso de que el grupo acepte ejecutar al infractor, hay cierto temor a la transmisión de esa mancha. Se toma entonces la decisión de expulsarlo fuera de las fronteras, en un bote, a merced del océano ("En el antiguo derecho noruego, se abandona al proscrito en una embarcación que hace agua por todas partes") (Caillois, 2006, p. 44). La fuerza de la sociedad sobre el tiempo vital no se limita al acto de la ejecución. El peligro de expansión de una enfermedad exhorta a interrumpir el ritmo colectivo. Muerte ritual y simbólica, el exilio de enfermos y *locos* buscaba frenar la expansión de esta *mancha* angustiante, así como el descontrol social y la difuminación de las diferencias. Los leprosos de la Edad Media[70] eran orillados hacia afuera de las murallas de la ciudad, o encerrados en leprosarios; en cualquier caso, la expulsión es una muerte simbólica, precedida por ceremonias en varias ocasiones con un cariz fúnebre:

> Estas reglas de exclusión, esbozadas a partir del año 583 por los concilios y retomadas en el 789 por un capitulario de Carlomagno, se expanden desde los siglos XII y XIII en textos consuetudinarios y los estatutos sinodales. Así, hacia 1400-1430, el leproso debe sufrir en ciertas diócesis del norte y del este de Francia una ceremonia concerniente a su separación. Llevado a la iglesia mientras se entona el *Libera me*, como si fuera un muerto, el leproso escucha la misa escondido bajo un catafalco, antes de ser sometido a un simulacro de inhumación y acompañado a su nueva morada. La extinción de la lepra ocasiona luego de 1580 la desaparición de esa liturgia (Foucault, 2000, pp. 50-51).

[70] A partir del siglo XV el número de leprosos se redujo (debido al abandono de las cruzadas, pues Oriente era el foco de la infección), los hospitales albergarán a nuevos protagonistas: a los "incurables y locos" se les sumarían los vagabundos, criminales y pobres (Foulcault, 1976, p. 17).

El leproso se convertía en un objeto *infrasocial*, descalificado política y jurídicamente. Hasta el siglo XX el temor suscitado por la lepra produjo respuestas similares: en Grecia desde 1904 se enviaba a los leprosos a un islote, Spinalonga. Aislados, esperaban la muerte en condiciones insalubres y con su salud degenerando. Sólo bastaba una acusación por ligera sospecha, le seguía el arresto y los exámenes; eran eliminados del registro civil y condenados al ostracismo.[71] Respecto al loco se tomaron medidas *cautelares* similares: la comunidad se congregaba para azotarlos públicamente, mientras los llevaban al exterior de las fronteras; si un monje caía en la locura, se le expulsaba con solemnidad ceremonial; a principios del renacimiento vivían una existencia errante, a veces simplemente recorrían los campos, otras eran confiados a peregrinos o mercaderes. La *Nef de fous*, acompañada de la composición literaria *Narrenschiff* (la nave de los locos) — un viaje en barco que lo *purifica*, al mismo tiempo constituye el umbral con la muerte —[72] representa la actitud de la época hacia los locos. Formas y gestos para neutralizar los efectos *nefastos* de su presencia.

La categorización del moribundo implica una actitud hacia el sujeto por parte de la sociedad. A ello se suma un efecto en su trayectoria: sus posibilidades vitales se reducen, la muerte social precede la muerte real. La fuerza de la definición recorta el tiempo de vida social. Al reclasificar a un sujeto (enfermo, anciano o condenado a muerte), su trayectoria vital se cierne a las limitaciones del estatus de *moribundo*: sus proyectos, posibilidades y elecciones se ven entrecortados o por lo menos limitados en comparación a los otros miembros de la sociedad. Efecto de concepciones e imposiciones que opera la sociedad sobre sus miembros. La figura del viejo expresa esto con mayor nitidez: las sociedades en general, y ciertos grupos sociales como profesionales, establecen sus

---

[71] A partir de 1948 se les administró la Diasona (un medicamento eficaz contra la lepra) pero tuvieron que esperar otros 7 años para que el parlamento griego anulara las leyes que los sometían a la jurisdicción policial. (Escalante Gonzalbo, 2017, noviembre).

[72] "Los locos de entonces vivían ordinariamente una existencia errante. Las ciudades los expulsaban con gusto de su recinto […] Esta costumbre era muy frecuente sobre todo en Alemania; en Nuremberg durante la primera mitad del siglo XV, se registró la presencia de 62 locos; 31 fueron expulsados; en los cincuenta años siguientes, constan otras 21 partidas obligatorias; ahora bien, todas estas cifras se refieren sólo a locos detenidos por las autoridades municipales. Sucedía frecuentemente que fueran confiados a barqueros […] A menudo las ciudades de Europa debieron ver llegar estas naves de locos." (Foucault, 2000, pp. 21-22).

propios umbrales para advertir la entrada en la vejez. A partir de características variables de acuerdo al contexto y las circunstancias,[73] a un sujeto se lo empieza a considerar como "viejo", y aunque esto no implique necesariamente la proximidad con la muerte física, sin duda significa una pequeña muerte simbólica al restringir el campo de acción del sujeto. La transición suele diferir de acuerdo a las actividades profesionales : la vida activa de un obrero no es mayor a la de los 50 años de edad, por su parte, la de un profesor universitario suele sobrepasar los 65 años; en los deportes de alto rendimiento, por ejemplo "ya se es viejo" a los 25 años cuando se trata de las competencias de natación y a los 35 en el caso de los corredores (Ham Chande, 2000, pp. 674-675), de ahí la necesidad de una serie de factores para hablar de una verdadera restricción del campo de acción producto de la vejez, que acerqué realmente a la condición de moribundo, como la edad en función de la esperanza de vida demográfica de un país.

En cuanto al envejecimiento en la historia, los reyes, caballeros y monjes de la Edad Media gozaban de un estatuto especial: ocupantes de espacios sociales prestigiosos, el honor y el respeto rodeaba su lecho de muerte; de su partida del mundo se esperaba la mayor solemnidad posible.[74] En contraste, la mayoría de los ancianos de la época eran marginados. Por supuesto la actitud hacia el anciano es variable incluso dentro de cada sociedad y está sujeta a varias condiciones: el estado de guerra y las duras condiciones de vida de la época medieval exigían el vigor y la fuerza de la juventud; la vejez por su parte era despreciada y las personas esperaban una muerte temprana, pero para quien tenía los recursos, la vejez era la etapa de preparación para la vida eterna, no el "declive, sino la marcha continua hacia el reino de Dios" (Le Goff y Truong, 2005, p. 81). Para las instituciones cristianas del medievo la vejez es un asunto de fealdad, un castigo divino, muestra del pecado; la longevidad sólo podía explicarse como efecto de intervención

---

[73] Ham Chande (2000) considera los siguientes signos de la vejez: del tipo biológico incluye cambios en la apariencia física, pérdida del vigor y la memoria a corto plazo, menopausia; de salud como patologías crónicas, anormalidades, limitaciones funcionales e incapacidades generales; familiares como la llegada del primer nieto, la muerte de los padres, la viudez, el nacimiento de los biznietos; y sociales y económicos como el retiro de la actividad y del trabajo, así como la suspensión de los roles sociales y familiares.

[74] "Sin dramas ni exceso de lágrimas entre el público y el moribundo, éste se resignaba a morir de buena cara. Esta era la forma más piadosa y bella de morir." (Ariès, 2016, pp. 26-27).

diabólica[75] (aunque tal reputación solía recaer en las ancianas, al punto de considerarlas practicantes de la brujería, en oposición a la imagen del monje viejo y sabio).[76]

En los pueblos de Mesoamérica trataban al viejo con respeto, era un objeto de veneración y de temor:[77] considerado el "primer morador en la tierra" se le llamaba Yoltéotl ("artista, inventor o el hombre sabio"); fungían de pedagogos, transmitían los códigos morales y deontológicos (García Ramírez, 2003, p. 60); las mujeres mayores ofrecían consejo y tenían un lugar especial en el espacio doméstico;[78] en fin, se encargaban de preservar la comunidad y sus virtudes. (García Ramírez, 2003, p. 62). En la sociedad seminómada de los siriono, procedentes de la selva boliviana, los ancianos y enfermos son abandonados mientras la comunidad busca mejores condiciones de vida (se enfrentan al hambre y a la escasez de recursos); al no poder valerse por sí mismos, los ancianos siriono son considerados una carga por su propio pueblo.[79] Como se ve, la actitud respecto al anciano es variable culturalmente y responde en parte a las necesidades y exigencias del grupo.

La condición del anciano depende también de su posición en la sociedad, antes y después de transitar ese umbral. Un médico retirado del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE) se accidentó en víspera de

---

75 "Esta visión pesimista de la vejez está heredada de escritos del Antiguo Testamento y de la tradición grecorromana. Las reglas monásticas, pilar esencial de la Iglesia, prestan tan poca atención a sus monjes ancianos. La más célebre, la de San Bernito, los sitúa en la categoría de niños y recomienda mostrar ciertas indulgencias con ellos, pero la edad no proporciona privilegios ni es criterio para la elección de abades" (Martínez, Polo y Carrasco, 2002, p. 41).

76 "…como sucede a menudo en la Edad Media, la vejez es objeto de una tensión, en este caso entre el prestigio de la edad y de la memoria y la malignidad de la vejez, femenina en particular" (Le Goff y Truong, 2005, pp. 87-88).

77 A los 52 años se entraba a un nuevo estatuto, a los 104 años se accedía a la *segunda edad*. El viejo adquiría poderes sobrenaturales e incluso destructivos de ahí la doble actitud hacia él (García Ramírez, 2003, pp. 65-66).

78 La anciana tiene un papel moralizante. En los *Huehuehtlatolli* (un instrumento de enseñanza y transmisión de la sabiduría de los antepasados), recopilados por Bernardino de Sahagún, se la describe como el "corazón de la casa […] amonesta a la gente / le da voces. / Es luz, tea, espejo, / ejemplo, dechado…" (El ciclo de la vida…, 2003).

79 Holmberg relata respecto a una enferma anciana siriono: "Al día siguiente todo el poblado había partido sin siquiera decirle adiós […] Tres semanas más tarde […] encontré la hamaca y los restos de la enferma" (citado en Thomas, 1983, pp. 430-431).

navidad mientras podaba los arbustos de su casa. Convenció a su familia de llevarlo al hospital donde trabajaba en lugar de transportarlo a un hospital privado, esperaba que sus colegas aceleraran los trámites para ser atendido lo más pronto posible. Sin embargo, ninguno de ellos se encontraba ahí por tratarse de un día festivo y pasaron la noche en uno de los pasillos del hospital. Los camilleros y enfermeras hacían oídos sordos a sus quejas y respondían "de forma grosera" a sus solicitudes. Más tarde, el hijo reprocho al viejo médico retirado: "¿Ya ves cómo son en tú hospital? […] Así de mal tratan a toda la gente que viene enferma". A la mañana siguiente uno de sus compañeros se presentó a trabajar y lo reconoció, el trato se transformó de inmediato: lo atendieron velozmente y le proporcionaron su propia habitación.[80]

La posición de este paciente resultó ser fuente de respeto y dignidad para sus colegas conocidos, quienes tenían la capacidad de decisión dentro del hospital. En este sentido, el lugar que ocupa un moribundo en el grupo social en particular o en la sociedad en general determina el trato del que se hará merecedor. Así, durante la batalla de Waterloo los camilleros tenían preferencia por salvar a los oficiales frente a los soldados ("cargaron contra nosotros tan furiosamente que apenas pudimos enviar a nuestros oficiales heridos a retaguardia, y mucho menos a los soldados").[81] En las instituciones de salud se encuentran diferencias poco sutiles en la atención a pacientes y familiares de acuerdo al grupo social de procedencia. Éstas son más patentes si se compara, como ha hecho Sudnow (1971), a los hospitales públicos con los privados. En su libro *La organización social de la muerte* investigó dos hospitales de Estados Unidos: el County, una institución urbana de caridad habitado principalmente por los pacientes de clase baja; y el Cohen, un hospital general privado donde prima la atención a enfermos de clases media y alta.

Diversos aspectos distinguen el trato entre ambas instituciones. En el County las

---

[80] Testimonio del hijo del médico retirado.

[81] Para Keegan (2013, p. 213) estas palabras escritas por Howard, del 33° regimiento británico, en una carta a su familia, son una "clara revelación, tanto de la práctica médica militar como del clasismo de su tiempo".

noticias sobre el fallecimiento de un familiar se dan sin tacto, la relación médico-familia-paciente aparece burocratizada, como un mero trámite, se termina por considerar a algunos enfermos inevitablemente cercanos a la muerte, la conversación entre el personal sobre la muerte se realiza sin empacho, los cadáveres son manejados sin discreción, lo más importante, los esfuerzos por revivir al paciente suelen ser superficiales: a excepción de los jóvenes o ricos accidentados que ocasionalmente dan a parar ahí, los mayores de 40 años y aquellos pacientes cuyo "carácter moral" es "reprochable" (suicidas, drogadictos, prostitutas, agresores y vagabundos) suelen ser considerados moribundos, aspirantes a tratamientos paliativos, simplemente se les deja morir.[82] En cambio, en el Cohen el asunto de la muerte se trata con discreción, en la intimidad familiar se anuncia la muerte; la relación con el médico es de confianza y atravesada por cierta sensibilidad comprensiva por parte del médico; resucitar al muerto es una prioridad. Aquí las relaciones entre el personal médico con los enfermos y familiares están determinadas por el poder adquisitivo; tal cuestión sólo reafirma la inclinación a tratar con mayor dignidad a ciertos moribundos respecto a otros.

En los hospitales militares los intercambios, decisiones y actos motivados por la fuerza del rango son frecuentes: antes de morir, el señor R., un civil de 88 años, padre de una enfermera sargento, fue internado por complicaciones relacionadas con un cáncer de estómago diagnosticado varios años atrás. Tras un par de días de letargo debido a la medicación, sin haberse recuperado de la recaída, se exigió a la familia llevarlo a su casa para tratarlo ahí, pues su cama — como se enterarían posteriormente — sería ocupada por un coronel enfermo.[83] La posición del moribundo dentro de la

---

[82] "No presencie en el County casos donde, por ejemplo, se haya dado masaje cardíaco externo a un paciente cuyo corazón fuera inaudible para el estetoscopio, si tal paciente superaba los 40 años. En el Cohen Hospital, por otra parte, el masaje cardíaco es una rutina normal, y no es raro que se tomen medidas más drásticas, tales como administrar inyecciones de adrenalina directamente al corazón" (Sudnow, 1971, p. 124).

[83] Testimonio de los familiares de R., los hechos ocurrieron en el Hospital Central Militar ubicado en la Ciudad de México. Tenían la intención de que se le atendiera en el hospital pues su estado era crítico, su muerte se esperaba en las siguientes semanas. Se consideraba, por una parte, sería muy mortificante para su esposa si llegaba a morir en el lecho matrimonial y, por otra, que la atención al interior del hogar sería complicada para la familia en lo que respecta a la organización de los cuidados y la vigilancia del enfermo.

sociedad coadyuva tanto a la inclinación sentimental como a la actitud de las instituciones y sus miembros. En general, la *buena* dote del anciano — sus riquezas, su lugar en la sociedad — suele ser fuente de admiración, mientras la condición de miseria era objeto de burlas, desprecio, o simple indiferencia.[84]

El proceso de clasificación responde a este complejo de símbolos interrelacionados por el cual la persona se hace merecedora de ciertos actos, actitudes y sentimientos por parte de los otros. Durkheim presenta este sistema como uno de oposiciones forjadas a partir del conflicto social. De acuerdo a su estudio, la organización de las sociedades australianas en dos fratrías dicotómicas propició la división del espacio, el tiempo, y las funciones colectivas. El conflicto simbólico implicó la jerarquización de objetos, valores y conceptos a partir de la oposición entre lo sagrado y lo profano, la integración emocional en torno a estos objetos.[85] Las necesidades o requerimientos tanto materiales como simbólicos complementan este sistema de oposiciones. Así, el hombre medieval estaba inscrito en un sistema de valores que apreciaba la juventud por los usos que podían darle frente a la violencia y dureza de la época; la vejez era tanto una falta religiosa como una carga social para el grupo. Situación similar en la sociedad capitalista contemporánea, el enfermo y el viejo son excluidos pues se requieren de cuerpos productivos y consumidores activos. Actualmente, los sujetos se ven confrontados a estas dicotomías: juventud/vejez, salud/enfermedad, seguridad/riesgo, libertad/prohibición o imposibilidad y placer/displacer o sufrimiento, belleza/fealdad, vitalidad/debilidad, trabajo/desempleo, consumo/austeridad o pobreza, serán algunas de las categorías dispuestas para medir el valor de cada individuo en el sistema de producción y consumo contemporáneo. En el

---

[84] Entre los lepcha del Himalaya: “Si es rico, tiene buena salud, y cuenta con una importante progenitura, se le respeta y considera como una especie de talismán que hace honor al grupo. En cambio, el hombre viejo sin fuerzas, sin fortuna ni hijos, vive despreciado: se le trata como una calamidad; es objeto de burlas continuas, se le hace sentir que sería de su propio interés trocar este bajo mundo por el de los difuntos” (Thomas, 1983, p. 432).

[85] En oposición a lo profano, lo sagrado era fuente de temor y/o respeto, de admiración o desprecio, alrededor se dan formas de *integración simbólica*. Cual fuera su naturaleza afectiva, se impedía su contacto directo con las cosas y personas profanas, se las alejaba o resguardaba: el objeto totémico, la especie totémica, ciertos órganos humanos (como la sangre o el cabello), ciertos lugares y periodos de tiempo, algunos tipos de personas despertaban temor y respeto (Durkheim, 2012, pp. 186-192 y 197-201).

espectro indeseable de estas dicotomías se encuentran identificados los *moribundos,* en condiciones estigmatizantes.[86]

Caer en tal clasificación implica convertirse en una carga social: actitud afín a los viejos marginados y los leprosos expulsados del medievo, enfermos y ancianos modernos, en condición de vulnerabilidad, son excluidos: en México al menos 16% de adultos mayores se encuentran en situación de abandono o sufre alguna clase de maltrato, se estima que al menos cinco millones de ellos carecen de los medios para adquirir bienes y servicios; en general, cuanto más aumenta la edad "el nivel de vulnerabilidad es mayor, y el bienestar y la condición de vida son menores" (en Boletín UNAM-DGCS, 2017, 28 de junio). La razón de esto parece ser el abandono de la vida productiva y el requerimiento de atenciones y cuidados especiales. La definición de la vejez de hecho implica el factor de la jubilación, pero muchos de los adultos mayores se resisten a abandonar sus trabajos o buscan otras fuentes de ingresos para mantener un estándar de vida: 20.8% de la población de 65 años o más era económicamente activa en el año 2015 (Noriega y Chemor, 2015, p. 62) a pesar de haber sobrepasado la edad demográfica de la vejez y el umbral de la jubilación.

El caso de los enfermos es similar, aunque poco patente, un pequeño porcentaje (entre uno y tres por ciento) de aquellos pacientes con malestares crónico-degenerativos o en fase terminal son abandonados debido a la situación económica complicada, el miedo a cuidarlos, las carencias de las instituciones médicas o del hogar, así como la ausencia de condiciones sociales, de redes de apoyo o de la disposición moral a atenderlos (Mata, 2019, 15 de junio). Cuerpos que no son rentables para la sociedad "que no pueden o no quieren ser emprendedores ni consumir […] son excluidos" (Valverde Gefaell, 2015, p. 25), su presencia en los espacios públicos es neutralizada).

---

[86] El estigma es un "atributo profundamente desacreditador; pero lo que en realidad se necesita es un lenguaje de relaciones, no de atributos. Un atributo que estigmatiza a un tipo de poseedor puede confirmar la normalidad de otro y, por consiguiente, no es ni honroso ni ignominioso en sí mismo" (Goffman, 2006, p. 13). No es el estigma por sí mismo el que genera desprecio, sino su lugar en el sistema de representaciones y relaciones simbólicas de un grupo específico lo que determina el trato que se dará al sujeto estigmatizado, en este caso al *moribundo*.

En ciertos casos su enfermedad les impide salir de sus casas, dejándolos en un aislamiento indefinido, incluso perpetuo (p. 30). La capacidad de actuar del enfermo es constreñida al ser encerrado en el espacio doméstico. Desvalorización social del individuo, se propician maneras de marginación al respecto de este sujeto social. La sociedad tiene un poder sobre el ser, pero además sobre su vida. El tiempo, que hasta entonces se abría al horizonte lleno de posibilidades, se cierne por el poder clasificatorio de la sociedad, las formas vitales se limitan y genera un estado de vulnerabilidad en la conciencia individual definida por el limitado rango de experiencias del *moribundo* (anciano, enfermo terminal o condenado). Tal poder social clasificatorio sobre la definición-identidad-experiencia, obliga al moribundo a asumir su condición, aunque eso sí, de distintas maneras.

1.2.4 La reflexión del moribundo frente a su propia muerte ■

La sociedad somete a sus miembros a una serie de definiciones originadas por el control sobre el pasar del tiempo. La división del tiempo vital se impone trágicamente al sujeto: sea por el envejecimiento, por la revelación de una enfermedad (puede ser crónica-degenerativa o terminal) o por la ruptura de las normas que llevan al cadalso al infractor. Al categorizar de cierto modo a una persona se *neutraliza* su capacidad de acción a futuro, se limitan sus posibilidades: su propio tiempo ya no les pertenece del todo, su *vitalidad* se trastoca por su condición y se convierte en *mortalidad*; ya no están del todo vivos, son, efectivamente, *moribundos*. Más allá de la simple definición de la sociedad sobre uno de sus miembros, ciertos mecanismos actúan constantemente sobre las vidas así definidas. No son sólo límites a sus posibilidades vitales, a su proyecto de vida; tal resignificación sobre el sujeto como *moribundo* es un control normativo, en ocasiones legal, aplicado a su vida: restringen su acción en el colectivo e impiden su relación con ciertos objetos y personas.

Esto es evidente cuando se trata del condenado a muerte: las estructuras jurídico-normativas de una nación determinan tanto los más mínimos aspectos de su existencia

como el momento de su muerte; tales estructuras suelen ser apoyadas por la opinión pública. El caso de Perry Smith y Richard Hickock, plasmado en la crónica-«novela de no ficción» *A sangre fría* de Truman Capote, señala la conjunción entre el poder del Estado y la opinión pública respecto a la condena de muerte. El abogado Green (ayudante del fiscal del condado y encargado del caso), ante la apelación a la biblia por parte del abogado defensor para evitar la horca a los acusados, subvierte la interdicción religiosa a dar muerte a otro ser humano en favor tanto de la ley del Estado de Kansas como del deseo de los presentes:

> «No matarás». Se refiere a matar ilegalmente. Así debe ser porque en el capítulo siguiente versículo doce, el castigo por desobedecer aquel mandamiento dice: «El que agrediera a un hombre causándole la muerte, será sentenciado a muerte sin remisión» […] Génesis, capítulo nueve, versículo seis; «Aquel que vertiera sangre de hombre, verá su propia sangre vertida por los hombres» (Capote, 1965, p. 282).

El jurado deliberó rápidamente: los declararon culpables y los condenaron a muerte; los trasladaron a la penitenciaría Lansing, los dispusieron en las "Celdas de la muerte" y, junto a 3 condenados más, esperarían a ser ajusticiados (Capote, 1965). Si la prisión por sí misma instituye una dinámica en la que todo aspecto moral y cada actividad se ven estrictamente controladas (Goffman, 1972), la sentencia de muerte implica un control aún más totalitario sobre la vida: en Francia no tenían derecho a trabajar y las visitas estaban reducidas a las del sacerdote y del abogado (Thomas, 1983, p. 350); en las "Celdas de la muerte" no se les permitía hacer ejercicio y, aunque tenían ciertos privilegios, como la realización de ciertas actividades, sólo salían de sus celdas para ducharse y recibir visitas (Capote, 1965, p. 297).

Enfermos y ancianos se someten también a un control social. Menos extremo, pero no por ello ausente, exige de los sujetos la introducción a un régimen y el sometimiento a los ritmos de la dinámica institucional. A diferencia de ciertas culturas no se les ejecuta o se les expulsa (al menos no afuera de la ciudad),[87] pero la introducción en el hospital

[87] Entre los ojibwa del lago Winnipeg previo a la pérdida de la personalidad del anciano debida a la senilidad y a la declinación de sus fuerzas (incluidos los saberes mágicos o religiosos necesarios para la supervivencia del grupo), "se pone término a su existencia ya despojándolos del alimento que les

o el asilo, así como el cuidado doméstico, lo limita en diferentes niveles: la rutina se llena con los viajes a la consulta, de los tratamientos y la ingesta de medicamentos, su ritmo de vida se ve modificado; el espacio público en ocasiones está diseñado para marginar a estos sujetos.[88] La existencia del moribundo se ve sometida a cierto control erigido alrededor de ellos.

La fuerza del Estado y su ley disponen de la última propiedad del moribundo: su propia vida. Constriñe el poder de decisión sobre ella. Con frecuencia, enfermos o viejos que padecen dolores punzantes han perdido la voluntad de continuar viviendo, por esto algunos de ellos abogan por la eutanasia o métodos similares para finiquitar sus vidas. La mayoría de las veces chocan con las legislaciones de sus países: un español estuvo tetrapléjico durante 30 años, se dirigió a los tribunales españoles buscando la autorización para aplicarse la eutanasia, pero sus intenciones fueron frustradas y decidió suicidarse con cianuro con la ayuda de 11 de sus amigos; en 2009 una pareja de ancianos, cuya salud se deterioraba rápidamente, viajó de su natal Reino Unido a Suiza para terminar con sus vidas (en este país está permitido practicar la eutanasia y los suicidios asistidos); ejemplos como estos abundan (Salame y Kraus, 2017, agosto, pp. 82-83). La vida humana sin duda es *sagrada*, siempre y cuando el Estado disponga de su extensión y límites, hasta donde sea posible preservarla, incluso si esto implica un sufrimiento extra para el moribundo; una existencia envuelta en la agonía, muestra de la capacidad, tecnológica y política, de propiciar la continuidad de la vida.

El régimen vigente aplaza hasta sus límites (temporales y corporales) la resistencia de un sujeto y neutraliza la libertad de elegir con respecto a su propia vida. He ahí que,

---

estaba destinado, ya abandonándolos en un lugar desierto sin su consentimiento, si es que no se los sacrifica ritualmente por haberse vuelto inútiles" (Thomas, 1983, p. 480). Celebran una fiesta con danzas y cantos mortuorios, se intercambian la pipa de la paz (empleada para concretar pactos y acuerdos entre las tribus) y el hijo del viejo debe sacrificarlo con una tomahawk.

[88] "Los administradores de las ciudades están también promocionando una arquitectura «disuasoria», cuyo objetivo es expulsar de los espacios públicos a las personas que no son rentables. Los bancos de los parques y avenidas se diseñan para que nadie se pueda echar. Los bordillos de las paredes tienen forma de pinchos para que el anciano agotado no se pueda apoyar unos minutos en su desplazamiento. Los portales anchos de los edificios públicos tienen púas para que nadie se pueda resguardar por la noche" (Valverde Gefaell, 2015, pp. 30-31).

donde se aplica la pena de muerte, se procura la supervivencia del condenado hasta el día de la ejecución: “se saben estrechamente vigilados, no tanto por miedo a la evasión como al suicidio” (Thomas, 1983, p. 350). Perry Smith, dejó de comer para matarse de hambre y evitar así la cuerda, pero se intervino al hacer que su padre le enviara una carta con la promesa (nunca cumplida) de visitarlo en el futuro cercano; pequeña estratagema ideada por sus celadores para aferrarlo a la vida (Capote, 1965, pp. 295-297). Al conocimiento de la pena sobreviene la pérdida de toda iniciativa, la esperanza termina por ausentarse completamente cuando la “gracia presidencial” falla y ya no es posible apelar o alargar el plazo de la ejecución: la idea del suicidio obsesiona (Thomas, 1983, p. 351), como dijo Camus, quitarse la vida es confesar que ésta “no merece la *pena*”, es reconocer la “inutilidad del *sufrimiento*” (Camus, 1985, p. 6); en este sentido, no hay angustia mayor que la de la proximidad irreversible de la muerte. Privarse de la propia vida cuando se es *moribundo* se convierte en el único acto de liberación de las penas, dolores y angustias, el último medio de hacer frente a unos aparatos que disponen de la extensión agónica de la vida.

El acto clasificatorio es un punto de inflexión por sí mismo: moviliza en el interior del sujeto una serie de emociones y sentimientos imposibles de procesar en su totalidad. Desde la declaratoria de su muerte hasta el día de su deceso, el *moribundo* lidia con estos estados socialmente propulsados (pues es la relación con los otros y sus esquemas vigentes donde se revela tal clasificación y se hacen patentes sus efectos).[89]

[89] Cabe aclarar, el efecto de ser considerado *moribundo* (a través de los términos de la vejez, enfermedad o condena a muerte) es variable según las circunstancias: por supuesto no toda persona considerada como *anciana* por un grupo estará cercana a morir, y un padecimiento mortífero no siempre implica la proximidad del desahucio para el enfermo. Respecto a la noción de “moribundo” en el hospital County, Sudnow (1971) observó lo siguiente: se aplica únicamente en aquellos pacientes que se espera mueran en “el curso de su actual admisión”, en un corto plazo, no mayor a los 15 días. La designación de una enfermedad mortal suele conllevar la advertencia con respecto a la extensión temporal acortada de la vida y, si se trata de jóvenes, el personal médico es precavido a la hora de entablar conversaciones en referencia “al futuro no muy próximo” (planes a largo plazo como la carrera, asuntos como el matrimonio) pues se teme generar preocupaciones innecesarias en ellos, relacionadas con las limitaciones impuestas por la proximidad de la muerte (pp. 87, 90). Por su parte, el condenado a muerte, a menos que se presente un perdón excepcional o que el día de la ejecución se aplace indefinidamente, tendrá en su interior el pensamiento de su deceso constantemente, pues se encuentra enclaustrado con el conocimiento de la fecha exacta de su muerte. La clasificación tiene consecuencias no sólo sociales (tanto en el trato como en la percepción respecto a ese otro moribundo), sino también

Nombramiento como imposición, el moribundo es sometido a un caudal de emociones tras esta *situación límite* pero también es una oportunidad para reflexionar y asumir la mortalidad de cierta forma, para actuar en función del tiempo, calculado o impuesto, a su disposición.

El reverendo francés Devoyod registró las respuestas psicológicas de los condenados a muerte desde el instante del veredicto hasta la ejecución: al escuchar la sentencia, entran en un estado de *shock*;[90] tiempo después se percatan amargamente de su destino y no dejan de pensar en la ejecución. Si la fecha de la pena se retrasa, este periodo se vive "con una mezcla de esperanza y angustia". En ocasiones se borra el sentimiento de culpa y el condenado se percibe a sí mismo como una víctima; cualquier muestra de remordimiento se desvanece. Al indulto negado le siguen ideas suicidas, momentos de "exaltación" intercalados con desesperación.[91] Algunos escriben sus sensaciones y emociones, la forma en que imaginan la ejecución.[92] El día llega, una profunda angustia los invade tras el llamado: relata Mou Dalu el día en que ejecutaron a un prisionero, lo llamaron con "una voz dulce" como de "político cuando quiere trata cualquier asunto" le gritaron "«¡Liu Zhongda, sal un momento!»" y quedó pasmado, sin

---

al interior del sujeto: en la percepción de sí mismo (su identidad), en la forma de experimentar su condición (sus experiencias) y en las acciones y decisiones tomadas tras reflexionar su situación. En definitiva "«Morir» se convierte en un «proceso» notable e importante en la medida en que proporciona a los demás, al igual que al [moribundo], un medio para orientarse hacia el futuro, para organizar actividades según la expectativa de la muerte, «prepararse a ella»" (p. 86).

90 "Mis primeras impresiones fueron más bien vagas y confusas. Del veredicto sólo retuve *pena de muerte* […] Vi entonces, de un modo muy nítido y súbito, una cabeza que rueda en un charco de sangre roja que brota […] pero a decir verdad, todo esto no me atañía personalmente, tenía la impresión de que se trataba de otro, de modo que ningún miedo me asaltó" (Thomas, 1983, pp. 349-350).

91 "Yo atravieso por un período de depresión terrible" […] "Cómo terminará […] ayer me puse a sollozar […] en suma, estoy pagando" (Thomas, 1983, pp. 349-350).

92" La nada me ofrece su misterio, me induce a meditar […] Camino por mi celda, el ruido de mis cadenas al golpear en el enlosado resuena dentro de mi corazón" (Thomas, 1983, pp. 349-351). Mou Dalu cuenta sus preocupaciones al respecto. No sabe si será en el corazón o en la cabeza por donde entrará la bala; si es en la cabeza y con una bala expansiva, piensa, sería de mal gusto, incluso le preocupa su verdugo ("El alguacil también es humano, ¿no le da asco que le salpiquen […] no creo que nadie excepto un forense, sea capaz de apretar el gatillo dos veces al ver todos los sesos desparramándose."). El escenario de su muerte le preocupa y le obsesiona: "He pensado tanto sobre las formas de la muerte… si me pondrían de rodillas o de pie… si habrá un foso delante: que cuando te caigas dentro, la boca se te llene de tierra y ya no puedas gritar… o si te dispararán directamente al corazón. Así al menos seguirás teniendo un cuerpo entero con un agujero pero entero…" (Liao Yiwu, 2012, pp. 87-88).

reaccionar sobre el asiento: los guardias tuvieron que entrar para llevárselo (en Liao Yiwu, 2012, p. 88).[93] En el instante final:

> se comportan como si fueran autómatas, grave pero mecánicamente. Otros dan muestras de un coraje asombroso, de una dignidad que obliga a la admiración. Algunos experimentan miedos atroces; se callan por cierto, pero los traicionan sus tics; aunque están también presas de un furor súbito, se debaten como dementes o profieren gritos y lamentaciones inhumanas y grotescas (Thomas, 1983, p. 351).

Última presentación de la persona, la actitud del condenado hacia sus verdugos: a veces se presenta "glorioso o teatral" (Thomas, 1983, p. 353), con tintes de sensibilidad romántica, otras, altivo o arrepentido.[94] Algunos simplemente se resignan ya con temor, ya con valentía. El corresponsal del *London Times* describe la apariencia de Maximiliano de Habsburgo y sus allegados antes de ser ejecutados en 1867: él está arrodillado, "con la cabeza inclinada y las manos en los ojos. No se sabe con certeza si estaba rezando o llorando", Miramón, por su parte, "estaba pálido y abatido" y de Mejía, un indígena, se dice que estaba "radiante" pues encontraba gloria en "morir junto a su amo" (citado en Lomnitz, 2006, pp. 35-36).[95] Obra de un poder introducido en el cuerpo, se desata una secuencia de emociones, sentimientos y actitudes frente a la propia muerte.

El enfermo y el anciano no se ven bajo un estricto régimen al ser "libres". Sin embargo, opera sobre ellos la fuerza des-estructurante de la definición.[96] Punto de inflexión vital, el diagnóstico "con frecuencia es dado como sentencia, en la que el médico

---

93 "Se fue con un pan dentro de la boca… Al menos no pasará hambre en el más allá."

94 Antes de ser ejecutado, el día 14 de abril de 1965, un guardia dice a Richard Hickock: "Esta noche debe ser la más larga de su vida" a lo que Hickock responde con una carcajada "¡No, la más corta!". Se despide de sus captores, los agentes del KBI, les dice que no les guarda rencor y, tras 20 minutos en la horca, es declarado muerto. Para uno de los agentes Hickock sólo era "un matón". Perry por su parte aparece de pie y serio ante la audiencia; escribe Capote, se muestra arrepentido por sus actos (Capote, 1965, pp. 313-315).

95 Para Lomnitz, la descripción en referencia a Mejía debió estar viciada por la expectativa respecto a la manera en que debía hacerle frente a la muerte el indígena de la época.

96 En ciertas circunstancias la nominación de la enfermedad supone restricciones similares a las de la cárcel. Epaminondas Remundakis comenzó a experimentar los síntomas de la lepra a los 10 años "El niño despreocupado que era yo, envejeció de golpe, y desaparecieron la risa espontánea, la alegría de vivir" (citado en Escalante Gonzalbo, 2017, noviembre). Mientras estudiaba la carrera de derecho se le catalogó finalmente como leproso y perdería todos los referentes sociales para *existir en sociedad* al ser ingresado en Spinalonga por 20 años, bajo la jurisdicción policial.

«sabe con certeza» el tiempo de vida que le resta al paciente; es una manera de asesinato simbólico" (Ortiz Aguirre, 2008, p. 86).[97] Clasificación como *moribundo*, la enfermedad como signo y como corte temporal de la experiencia vital, el enfermo terminal debe resignarse a ese límite temporal.

> Pedro era arquitecto; su tiempo libre lo dedicaba a escribir. Muerte, dolor y enfermedad eran temas recurrentes. Ahora él se había convertido en el motivo. Tos, hemoptisis, cansancio, falta de aire, médico, radiografía, médico. Doctor: "Cáncer pulmonar con metástasis". Pedro, "¿seguro?", médico, "seguro", Pedro, "¿no hace falta biopsia?", médico, "no", Pedro, "¿cuánto tiempo más?", médico: "poco, cuatro, seis meses, no más". Pedro, caminó a su casa, ¿cuánto tiempo más? (Kraus, 2016, junio)

Ruptura de la vida, lo cotidiano se desvanece. Las expectativas vitales se ven truncadas y se limitan por el acontecimiento de la muerte agendada, cada día más próxima: inflexión manifiesta entre lo que hasta entonces era una existencia (con sus proyectos de vida) y la muerte trágicamente anticipada. "Siempre he tenido una ambición: ser un gran naturalista. Imagino que es un capricho infantil y me doy cuenta de lo insensato de proponerse objetivos tan altos. Sin embargo, no hay motivo para que no llegue a ser un sabio naturalista si estudio mucho" escribe el 3 de enero de 1903 W. N. P. Barbellion (2018), alias del británico Bruce Frederick Cummings, en su diario, durante su juventud. Una condición crónica le aquejará con una verdad en los próximos años. El

[97] Las indagaciones de Sudnow (1971) sobre la predicción médica de la muerte lo llevaron a las siguientes conclusiones: la muerte ocurre dentro de "un orden médico organizacional" donde la frecuencia de los eventos, los intercambios entre el médico y paciente y la previa experiencia con otros enfermos pueden dar como resultado la percepción de la muerte como un evento próximo más o menos calculado. El hecho de predecir el momento de la muerte se encuentra en manos de sujetos que "rutinaria y legítimamente" se enfrentan, indagan y enuncian al respecto de estos problemas. No obstante, predecir la muerte de un paciente en una semana, un mes o incluso en años no es un asunto del todo claro desde las perspectivas médica, biológica o fisioquímica. Tales predicciones dependen de ciertas "categorías de enfermedades" usadas como "«causas de muerte» legítimas" ("entidades culturalmente constituidas"), relacionadas al grado de avance de la enfermedad, así como a marcos estadísticos precedentes. Por otro lado, la consideración de estos aspectos es necesaria en varios niveles: en un sentido médico legal, advertir la causa por la que el paciente morirá y más o menos en cuanto tiempo, (esto es, anticiparse al anunciar al paciente el «proceso» de su muerte), libera de ciertas responsabilidades tanto al médico como a la institución (señala Sudnow, la muerte inesperada, sin predicción, es problemática por el riesgo de acusaciones en torno a la incompetencia del médico, las "declaraciones de muerte inevitable deben hacerse en un punto exacto", pues las estimaciones tardías pueden dar la impresión de que no se hizo lo necesario para evitar la muerte. Por lo demás, cuando el médico da la noticia de la proximidad de la muerte lo hace con cierto pesimismo para no proporcionar falsas expectativas en relación a los posibles resultados de un tratamiento) (pp. 78-81, 85,86. 113-114).

6 de marzo de 1910 escribe: “Los hechos son innegables: la vida es dolor. Ningún sofisma podrá convencerme de lo contrario.” Afecciones nerviosas y crisis cardíacas lo postraban en cama intermitentemente. Hasta cierto punto le fue posible vivir sin nombrar el padecimiento, continuar sus proyectos: consigue un trabajo en el Departamento de Historia Natural del Museo Británico y contrae matrimonio. Pero la necesidad de saber no lo abandona: la incertidumbre se alimenta de la angustia, el diagnóstico podría ofrecer esperanza y seguridad, dar *sentido* al cuerpo doliente.[98]

Tras infructuosas visitas a médicos especialistas, descubre el nombre de su padecimiento: el 27 de noviembre de 1915 Barbellion (2018) asiste a la oficina de reclutamiento del ejército británico con un certificado sellado por su médico. Un viejo amigo médico lo atendió, le realizó un rápido chequeo y enseguida lo despidió sin siquiera recibir el sobre (pues conocía el diagnóstico de Barbellion de antemano). De regreso a su casa abrió el sobre con su certificado: esclerosis múltiple; no le daban más de cinco años. A partir de ese instante su vida se estrecha: se siente abatido por los síntomas de la enfermedad, renuncia a su trabajo en el museo. Su decepción se hace patente, no tiene el tiempo suficiente para convertirse en un profesional exitoso y reconocido en su campo, piensa que en realidad era no sólo suficientemente competente sino incluso muy capaz de alcanzar sus objetivos de no haber sido por su enfermedad. Del joven entusiasta no queda ni la sombra. El diagnóstico opera sobre él, la definición institucional es un verdadero lastre:

> Mientras para la institución de salud, el diagnóstico hace patología, para el paciente fataliza. El diagnóstico es dado desde un lenguaje desvinculado con lo que se siente; es distancia entre el nombre y el soma; no crea sentido, hace emoción. Uno trata de ubicarse en una nueva identidad nombrada por ese dictamen; pero no se sabe bien a bien qué será. Es una palabra desconocida que evoca algo complejo; es repetida, pero no significa. El diagnóstico: lenguaje oscurantista como premonición de lo oscuro (Ortiz Aguirre, 2008, p. 86).

En efecto, la definición, tan potente como para reclasificar al sujeto, le pone en una

[98] “Frente a la enfermedad terminal hay una necesidad apremiante de explicarla. La necesidad nominal, de saber de qué se trata, como si conocerlo lo detuviera, consolara, ordenara el caos que representa la muerte, la ruptura de un orden cotidiano” (Ortiz Aguirre, 2008, p. 82).

situación novedosa: en relación con su propia muerte, un concepto incomprensible; en relación consigo mismo, una nueva identidad imposible de asumir. Goffman ya lo advertía, los hechos sociales (se incluyen las definiciones propuestas e impuestas por las instituciones de la sociedad) afectan la identidad personal, se convierten en "marcas positivas o soportes de la identidad" muy a pesar del sujeto. En general, todos los hechos sociales constituyen para cada uno "la combinación única de los ítems de la historia vital":

> La identidad personal se relaciona, entonces, con el supuesto de que el individuo puede diferenciarse de todos los demás, y que alrededor de este medio de diferenciación se adhieren y entrelazan, como en los copos de azúcar, los hechos sociales de una única historia continua, que se convertirá luego en la melosa sustancia a la cual pueden adherirse aún otros hechos biográficos. Lo que resulta difícil apreciar es que la identidad personal puede desempeñar, y de hecho desempeña, un rol estructurado, rutinario y estandarizado en la organización social, precisamente a causa de su unicidad (Goffman, 2006, p. 73).

La definición, como hecho social producto de lógicas institucionales, turba especialmente el trayecto vital individual. La biografía del sujeto queda socavada al ser éste redefinido como *moribundo*. Se imponen tanto ciertas expectativas en su actuar como la limitación de los actos en comparación con otros sujetos sociales. Ahí se tiene la vejez. Se considera, es alcanzada al transitar por fases biológico-sociales, más allá de un criterio estadístico limitado a la arbitraria imposición de los 65 años: una primera fase *pre-reproductiva*, la de la infancia y la adolescencia como una etapa de preparación; le sigue la reproductiva, la de la madurez y la asunción de responsabilidades, se forma una familia y se busca procurar a la descendencia; la fase *pos-reproductiva* implica el retiro o disminución del trabajo y la actividad, idealmente se espera que el sujeto permanezca con cierta autonomía; al final un cuarto periodo en el que las capacidades y la independencia se pierden debido al deterioro tanto de la salud como de las capacidades físicas y mentales (Ham Chande, 2000, pp. 664-665). Constituyen la trayectoria ideal de los seres humanos, aunque como menciona Ham Chande, la definición del envejecimiento incorpora una "connotación negativa" respecto a las personas que alcanzan la tercera y la cuarta fases (la pérdida de independencia sumada a los achaques varios). La experimentación de la vejez depende tanto de la toma de conciencia (ya por el declive físico, ya por la obligación de jubilarse de acuerdo a los

marcos instituidos por la sociedad) como la actitud y percepción de los sujetos que los rodean. La intersección de estos factores reformula la identidad personal y plantea, además, conflictos entre el sujeto y la nueva identidad que se le impone: las expectativas y experiencias se ven limitadas, envejecer se vuelve angustiante. Así se percató un hombre de su condición y, por lo tanto, de su nuevo rol en la sociedad:

> Eduardo me dice que él está bien, que no es lindo envejecer y anuda su relato a una historia desencadenada hace trece años. Tenía una asistente 40 años menor que él y en un arranque de valor le declara su amor, silenciado hasta entonces: "Ella, solícita, al verme preocupado me preguntó un día:
> –¿Necesita algo, doctor?
> –Te necesito a vos –fue mi respuesta y le tome la mano.
> Recuerdo su rostro. No lo podré borrar jamás de mi mente.
> Retrocedió diciéndome:
> –Pero no, eso es imposible, no puede ser.
> Nunca podré olvidar su mirada horrorizada ante mi declaración. Ahí supe que era viejo. Lo vi en sus ojos. La tristeza que ese amor imposible me dejó me acompañó mucho tiempo (Singer, 2001, p. 39).[99]

La frontera de la vejez es una barrera física, pero también una simbólica. Nuevas marcas se levantan: las canas del cabello, las arrugas, dificultades motrices, una nueva imagen del yo sobresalta "Caído el yo ideal, aparece su negativo, el *yo horror*, lugar donde cristalizan la aniquilación […] reacciones que oscilan entre lo desagradable que consterna y lo horroroso que desespera. El paso del tiempo ha generado desajustes en la identidad, la cual parece fugarse por el espejo" (Singer, 2001, p. 41). La angustia de la vejez se origina por una imagen insoportable desplegada frente al sujeto y acompañada por la expectativa de la muerte. Thomas (1983) refiere el caso de una mujer de 83 años: hipocondríaca y ansiosa, perturbada por el miedo a envejecer, en cada consulta con el médico pregunta, a pesar de tener buena salud para su edad, "¿No me voy a morir, doctor?"; la mujer desea vivir más ("Yo celebraré con usted su centenario"); "Es la ineluctabilidad de una muerte, aunque lejana, la que abruma a esta enferma" (pp. 357-358). Ser definido como cualquier clase de moribundo implica verse obligado a aceptar la pronta finitud de la vida. Sin duda es una muerte *anunciada*. Las expectativas de la

[99] El hombre fue llevado por sus hijos con la psicoanalista luego de un percance con una camarera a la que intentó cortejar.

vida, tan extensas en la juventud se reducen de repente: la trayectoria vital, el deseo y el proyecto de vida sufren una ruptura debido a esta inflexión.[100]

> La identidad personal es tan inseparable de la trayectoria profesional, del sentido de la actividad durante la duración de una vida, de las oportunidades de formarse, progresar y acceder a actividades cualificantes como de las convicciones y compromisos políticos y de su evolución a lo largo de la vida. La construcción identitaria es a la vez un asunto eminentemente privado y un asunto público y, por lo tanto, político en el sentido más estricto del término […] cada uno debe poder encontrar recursos para construir su identidad personal (Dubar, 2002, p. 186).

La identidad personal moderna no es simplemente donada por el grupo o la cultura, deja de ser la identificación con la figura heroica de la comunidad o sus normas; en su lugar avanza el "individuo trayectoria a la conquista de su identidad personal" (Dubar, 2002, p. 189). El sujeto construye su proyecto vital alrededor de sus actividades profesionales y sus objetivos; a través del trabajo, pero específicamente de la "carrera", se da forma al carácter y a una "narrativa" inteligible,[101] ahí encuentra no sólo un sustento material, también uno existencial.[102] La noción de la vejez es un impedimento al aplazamiento de esa narrativa profesional. Más aún, resulta desestructurante: cuando ocurren "prejubilaciones brutales": el sujeto se ve obligado a retirarse de la vida activa, un golpe mortífero en oposición a los actos y objetos valorados socialmente: como lo son la productividad, el consumo y la juventud. Quien no satisface estos aspectos es orillado a los márgenes de la sociedad.

El Señor C. trabajaba en la Central de Abastos y fungió de intermediario con el

---

[100] "Los proyectos en curso y un cuerpo que continúa siendo una fuente de placer terminan de hacer retroceder lo indeseable que estremece. Simultáneamente, la resignificación del pasado, la consolidación del presente en toda su complejidad y la puntualización de estrategias para organizar el futuro convergen en un intenso proceso elaborativo. Se instala la consciencia de la finitud" (Singer, 2001, p. 41).

[101] Aparece el carácter como resultado del "esfuerzo organizado y a largo plazo" y se subraya la importancia del "trabajo como narración" (Sennett, 2005, pp. 126-127). Sobre la noción de carácter, el autor señala su arraigo en el "aspecto duradero, «a largo plazo», de nuestra experiencia emocional" en la búsqueda de objetivos a largo plazo y la prosternación de la gratificación para alcanzar un objetivo a futuro, lo que, por otro lado, choca con el capitalismo flexible contemporáneo (p. 10).

[102] Sin embargo, en esta carrera individual puede sentirse abandonado a sí mismo y verse atacado por diversos síntomas como astenias y fatigas crónicas, insomnios, ansiedad y angustias o ataques de pánico. (Dubar, 2002, p. 189).

gobierno del Estado de México, llegó a involucrarse en la política de la zona. Los cuadros que cuelgan en la sala de su casa proporcionan testimonio de su trayectoria profesional y familiar. Originario de Puebla, llegó al Distrito Federal en su juventud y logró hacerse con un local en la Central de Abastos. Conoció a su segunda esposa ahí: trabajaron juntos un par de décadas y tendrían cuatro hijos. A sus 80 años el Señor C. todavía caminaba de su hogar en Nezahualcóyotl a su zona de trabajo, hasta que un día su pie fue arroyado por un pesado "diablito" de carga. Quedó temporalmente lisiado y ya no recuperaría su movilidad del todo: se vio obligado a emplear un bastón para caminar y una silla de ruedas para viajar fuera de su casa. Ya no podía trabajar. Pasaba sus días en su hogar, a veces postrado en silencio. Proceso desestructurante, la dependencia a la silla de ruedas, la sensación de soledad por una reducción de la actividad (no sólo laboral), de las visitas familiares, abatimiento y expansión de dificultades respiratorias le produjeron a finales de su vida un deseo de morir que expresó en un par de ocasiones en las que estuvo especialmente enfermo. [103]

Desahucio simbólico: el retiro obligatorio del trabajo provocó este estado crítico al respecto de sí mismo. La definición del *moribundo* representa una ruptura de la experiencia. Esta crisis genera una reacción, un repliegue sobre sí mismo, clama re-configurar la identidad personal a partir de la nueva situación: convertirse en otro para salir de la crisis del sí. En este sentido, la reclasificación no sólo representa una simple inflexión, abre la posibilidad de desplegar la reflexión, dar un giro en la situación vital, asumir de cierto modo el papel o las restricciones que implica ser nombrado como *moribundo*.

Lejos de aceptar su destino en el estado más severo de anomia, intenta aprovechar el tiempo que le queda y quizá hasta aprender algo sobre su propia muerte, actuar ante ella o neutralizar su pensamiento: Mou Dalu se dedicaba a la papiroflexia con cajas de medicinas para el dolor de cabeza, aunque sólo podía hacer a eso, se distraía de la

[103] Nota de campo a partir del testimonio de los familiares del señor C.

realidad de su ejecución (Liao Yiwu, 2012, p. 87).[104] Hickock estudiaba libros de leyes con la *esperanza* de conmutar su sentencia y Smith por su parte dedicaba sus días a realizar retratos y autorretratos en su celda; el leproso Epaminondas Remundakis organizó un movimiento en la isla de Spignola en busca de mejorar la calidad de vida de los enfermos aun cuando su salud en general degenerase (Escalante Gonzalbo, 2017, noviembre); en la Edad Media aquellos viejos que podían permitírselo adoptaban el hábito y se encerraban en monasterios para prepararse para la eternidad y algunos monjes leprosos alcanzaron cierto estatuto de santidad; Fritz Zorn, ante la falta moderna de aquello que motivaba a los religiosos y frente a una enfermedad terminal, hizo del proceso de su muerte una oportunidad para hacer de su existencia una narrativa y con ella dar forma a una identidad personal que hasta entonces no había obtenido. En este sentido, es "la crisis la que revela el sujeto a sí mismo, le obliga a reflexionar, a cambiar, a apelar para «salir de ella» y a inventarse a sí mismo, con los otros. La identidad personal no se construye de otra forma" (Dubar, 2002, pp. 247-248).[105]

> un diganóstico o el proceso en sí de una enfermedad terminal puede producir en un sujeto toda una transformación de su perspectiva de vida, un aprendizaje, una rehumanización, una profundización de su relación con la vida, con los otros, consigo mismo; una resignificación del sentido de su vida. La muerte, todo lo que la rodea, lo que se piense y sienta, tendrá un significado, una utilidad, "servirá para algo". Aunque sea un proceso doloroso, pero el sujeto y quienes lo rodean reflexionarán, aprenderán, se transformarán (Ortiz Aguirre, 2008, pp. 63-64).

El anciano puede decidir tomar el papel de "abuelo" si el grupo admite la existencia de ese rol en su vida colectiva. Así los familiares del Señor C. señalan un cambio en su actitud: siempre tuvo un carácter duro y exigente, pero en los últimos años manifestó un trato amable con quienes le rodearon (todos se referían a él como "el abuelo" independientemente de su posición en la estructura familiar). En el tránsito de un estado a otro, el sujeto vuelto moribundo, consciente de la posibilidad de la muerte, encuentra

---

[104] "Aunque tenga las manos esposadas llego a hacer docenas en varias horas. Así mantengo la cabeza ocupada y no pienso mucho. Si no, no podría sobrellevar este dolor e iría a toda hora como un alma en pena".

[105] Procedente de una familia burguesa, nacido en Suiza e hijo de un banquero, a Fritz nunca le faltó nada, el conflicto estaba ausente. Desganado con la vida, al saber que tenía cáncer escribe su historia (*Mars*) para descubrirse a sí mismo, sólo de este modo comienza a existir realmente.

otro modo de experimentar la vida, otra manera de *ser*, modificar su identidad, ser algo más que el prisionero de la celda o del cuerpo en deterioro. El pasado existe y al expresarlo de manera narrativa, en cada ocasión, se transmite a los otros la posibilidad de una identidad personal completa en la que se conjugan los instantes más edificantes que han dado forma a la trayectoria de vida, la historia subjetiva, y la reflexión del estatuto tanto anterior como actual del nombrado *moribundo*. Sin embargo, a diferencia del enfermo terminal y el condenado a muerte, sólo el viejo tiene la oportunidad de decir que ha experimentado la vida realmente, de mirar hacia atrás con nostalgia. Ello no resta al moribundo la fuerza simbólica de narrar su propia historia, para adquirir un lugar en la sociedad frente a la exclusión de las categorías; la escucha proporciona ese lugar y la posibilidad de ser recordado; asimismo, la reflexión posibilita asumir la condición, adquirir un aprendizaje sobre y para sí mismo frente a la muerte y el olvido.

1.3 Angustia y descomposición: la imagen de la muerte.

…no hay más honestidad que la de un cadáver:
su verdad es ser y estar ahí*, sin más palabra,*
sin más compromiso que cumplir.

Máscaras de la muerte
Víctor Manuel Ortiz Aguirre

1.3.1 La descomposición del cadáver y sus efectos en el vivo.

Presenciar los efectos de la muerte en el cuerpo suele constituir un punto de inflexión en la conciencia, un recuerdo que acompañará al espectador en adelante debido a un sentimiento especial: la angustia de la muerte. Al ver la imagen del otro, ahora convertido en una carcasa *vacía*, cadáver en descomposición, con la mirada hueca y los ojos desorbitados, se siente pena y dolor por el muerto; asimismo se teme por la propia vida, por desaparecer igual que el ser que habitaba ese cuerpo, aquél ahora devuelve una mirada vacía. Para Bataille (1997):

> Esencialmente se trata de una diferencia entre el cadáver del hombre y los demás objetos, como las piedras, por ejemplo. Hoy, esta diferencia caracteriza aún a un ser humano y lo distingue del animal; lo que llamamos la muerte es antes que nada la conciencia que tenemos de ella. Percibimos el paso que hay de estar vivos a ser un cadáver; es decir, ser ese objeto angustiante que para el hombre es el cadáver de otro hombre (p. 48).

La imagen del cadáver descomponiéndose se imprime en la memoria: a través del acto de observación opera la toma de consciencia respecto a la muerte. El sujeto se percata de su propio deceso: en el cadáver ve el reflejo de un futuro inevitable; en su descomponer, revela la finitud del cuerpo humano. La degradación es el signo de la extinción corporal, el tiempo de cada uno se esfuma como la piel entre los huesos. Enfrentarse a esta imagen por primera vez suele ser una experiencia incomprensible: se choca con lo imposible e inefable de la muerte. Esto es especialmente cierto cuando el infante es confrontado a la imagen del muerto en el féretro.

Durante el velorio celebrado en honor al Señor C., una de sus nueras tomó a su hija entre sus brazos (una niña de cinco años) para observar el cuerpo postrado en el féretro; él estaba por cumplir 90 antes de morir de un paro respiratorio. El vidrio se interponía entre el rostro del muerto y la mirada de los vivos. La madre inclinó a su hija, nieta del difunto, a unos cuantos centímetros del cristal. En su expresión se apreciaba cierto extrañamiento, cierta incomprensión al respecto: no dejaba de rebuscar con su mirada, no sabía cómo *debía* reaccionar; inspecciona el rostro de su abuelo e intenta eludirlo a momentos, simplemente no comprende la situación. Mientras tanto, detrás de la ventana, sentados en el jardín dentro del terreno, la cuñada del Señor C. comentaba la escena junto a uno de los hijos del difunto. Ella relató su propia experiencia durante el funeral de su padre: “yo estaba más chica que ella cuando vi a mi papá en el ataúd, también me cargaron, fue traumático para mí verlo muerto [ambos ríen]. Me acuerdo muy bien cuando me lo enseñaron, me acuerdo muy bien de su imagen…”[106] Reconoce un símil con su propia experiencia respecto a la imagen de la muerte, este instante del pasado la marcó, mimesis de la respuesta emocional a propósito de la teatralización

[106] Nota de campo.

funeraria. La angustia retorna desde la niñez, como un referente para los presentes.

La experiencia de extrañamiento y angustia se encuentra entre los médicos, forenses y embalsamadores, cuando, aún inexpertos o en posición de aprendices, tienen contacto con el cuerpo del muerto: “La primera vez que embalsamó no pudo olvidar el rostro del cadáver; durante casi seis meses lo veía en el metro, en la calle, donde fuera. De eso han pasado 12 años” escribe Alós (2020) al respecto de la experiencia de un embalsamador de la Ciudad de México. Ese primer contacto con la muerte, esa mirada inquietante se vuelve un instante significativo, preservado en la memoria debido a su naturaleza angustiante. De ahí que a lo largo de la historia se requirió de ciertos papeles institucionales, sujetos entrenados en el tratamiento y manipulación de los cadáveres: grupos de profesionales, sacerdotes de las sociedades mágico-religiosas, incluso personas comunes se vieron obligadas a formar parte — o incluso apropiarse — del monopolio en el manejo de los muertos en respuesta a las circunstancias, so pretexto de evitar a la mayoría, en la medida de lo posible, sentimientos de angustia relacionados con la presencia del cadáver. Salvaguardar la muerte de la mirada pública es ahorrarles a los otros sus propios temores mortuorios.

En el antiguo Egipto, el embalsamamiento era una práctica sagrada y secreta, reservada a las clases altas y motivada por la creencia en la supervivencia en el más allá, consistía en extraer los órganos y almacenarlos en cuatro vasos cerámicos con natrón para que “se reintegraran al cuerpo en el más allá.”[107] En Roma los *libitinarii* se encargaban de lavar los cuerpos y llenarlos de ungüentos diversos para desacelerar la descomposición (Blázquez, Martínez-Pinna y Montero, 2011, p. 520). En medio de la peste, las autoridades de finales de la Edad Media hicieron proliferar oficios dedicados a

[107] “Los egipcios en primer lugar, extraían el cerebro a través de la nariz con un gancho de hierro y disolvían los remanentes del encéfalo con sustancias químicas. Realizaban una incisión en el flanco del abdomen con un cuchillo de piedra de obsidiana etíope y a través de ella extraían los órganos abdominales. Luego bañaban las cavidades con vino de palma y las rellenaban con hierbas aromáticas como mirra y cassia (prescindían del incienso). El cuerpo entonces era cubierto con natrón durante 70 días. Al finalizar este periodo, el cuerpo era limpiado y envuelto con vendas de lino pegadas con goma” (Beltrán Guerra, 2009, p. 6).

la quema de pertenencias infectadas, a limpiar y sanear las casas, así como los de enterradores, sepultureros, conductores de carros mortuorios, vigilantes de las casas "marcadas", incluso los custodios de los enfermos internados en los hospitales, todos los cuales, provenientes de los sectores más bajos, adquirieron sus propias estrategias para afrontar la muerte en un contexto de amplio contagio (Bau y Canavese, 2010, p. 93) aunque sólo fuera bajo los efectos de la bebida, por las necesidades que exigía su pobreza en tiempos de crisis, por la posibilidad de la rapiña, imponiendo una brutalidad en la realización de sus tareas de cuidado, vigilancia y transporte, a pesar de subvertir las mismas prohibiciones a las que tal oficio sometía a estos sujetos, a los que se les delegaba la responsabilidad de tratar con los cadáveres infectos, ayudaban a contener las emociones angustiantes de una sociedad que se desbarataba ante el riesgo sanitario incontrolable, concentrando en el proceso el desprecio y el temor de los demás sobre sus hombros.[108]

La necesidad de contar con un grupo de personas bien identificado o una figura institucional específica para aplicar unas prácticas sobre el cadáver, responde a los temores comunitarios y a unas creencias en torno a los efectos nefastos que un cuerpo mal manipulado puede contraer. La momificación egipcia debía realizarse con puntualidad en los cortes, la extracción de las vísceras, los arreglos al interior del cadáver (se agregaban natrón para deshidratar el cadáver y especias aromáticas para repeler a los insectos) de lo contrario el paso a la otra vida no estaba asegurado. Por su parte, los vigilantes, sepultureros, transportistas y cuidadores de convalecientes de la Edad Media sólo se consideraban mano de obra apropiada en la medida en que procedían de los estratos sociales más bajos, y en este sentido se los reemplazaba rápidamente cuando caían enfermos por la peste. La visión y convivencia con cadáveres en las explanadas y calles tiene efectos emocionales problemáticos y la extensión de su

[108] Se veda su libre circulación por la ciudad, el contacto con la muerte y la enfermedad los aísla, sus congéneres los desprecian y en ocasiones, son víctimas de la violencia. "Necesarios despreciables", transgreden con frecuencia las normas impuestas a su labor y aprovechan cada momento para sacar ventajas materiales de sus tareas. "Le han perdido el miedo y el respeto a la muerte. Osados, ambiciosos y temerarios, su promiscua cercanía con ella los ha convertido en sujetos sociales especiales" (Bau y Canavese, 2010, p. 113).

presencia angustiante implica la desintegración de la vida social y sus significados institucionalizados.

Patólogos, médicos, personal de enfermería y de ambulancias, médicos forenses, embalsamadores y tanatoestétas modernos han ejercitado — por decirlo de algún modo — su mirada para hacer frente a la muerte. Esta capacidad parece adquirida por una confrontación mecánica con el cadáver, misma que se encuentra mediatizada por diversos discursos: por medio de la ciencia (el cuerpo se convierte en un objeto del conocimiento), la ley (el cadáver se vuelve objeto de verdad en sentido jurídico), la clínica, la cirugía, la patología (cuerpo de saber práctico para su manipulación y comprensión), incluso el de la economía (transformando al cuerpo en objeto de transacciones económicas, sea por la funeraria, por el embalsamamiento o por el tráfico de partes y órganos humanos), se evade así relacionarse con *el sujeto* muerto al transitar hacia la manipulación de *lo* muerto (objeto).

De ahí también el empleo de la broma en torno al acontecimiento mortuorio o en presencia del cadáver como herramienta especialmente eficaz para sortear la angustia y la pesadez de un ambiente de muerte: mientras amortajan el cadáver del paciente recién fallecido, las asistentes del County realizan su trabajo mecánicamente, sin detenerse en ningún momento, sin rituales ni palabras religiosas, de vez en cuando intercambian chistes “referidos a problemas técnicos” (Sudnow, 1971, p. 99).[109] Por supuesto, cabe esperar una actitud solemne persistente respecto al cadáver entre los profesionales que guardan un contacto frecuente con la muerte, pero no es la norma y su variación responde sobre todo a criterios y contextos específicos donde se llevan a cabo estas prácticas.

[109] Tras una recomendación de la Comisión de Derechos Humanos de la Ciudad de México se incorporó la videograbación de las autopsias en el Instituto Nacional de Ciencias Forenses (INCIFO) con la intención de regular el “ambiente relajado en el que se bromeaba o se escuchaba música popular” del anfiteatro. Esta actitud “en ninguno de los casos tiene un carácter infamante y debería ser interpretado como una forma de lidiar con la presión y la muerte” (Payá y Bracamonte, 2019, p. 353).

Procesos de racionalización de la muerte, alcanzan mayor efectividad conforme más experimentado se vuelve el *tanatopracticante*. Caitlin Doughty (2014) narra con asombro la maestría de Bruce, su tutor en el *arte* de embalsamar: corta y apuñala con un trocar el cuerpo (algo que a ella siempre le ha resultado desagradable) de Cliff, un veterano de Vietnam; se sorprende no tanto porque lo hace de manera «violenta» y sin «vacilar», sino porque, mientras realiza los cortes, conversa con ella como si de dos viejos amigos se tratara.[110] Sudnow (1971) describe el proceso de objetivación del cadáver entre los estudiantes de medicina y enfermería: al iniciar su formación llevan la cuenta de los acontecimientos a los que se enfrentan, entre ellos se incluyen las muertes presenciadas y las autopsias practicadas; a medida que dejan de contabilizarlos («ya perdí la cuenta») se dice que el médico ha alcanzado cierta competencia;[111] el evento de la muerte deja de ser significativo; esto, por su parte, es señal de aprendizaje y madurez en el profesional iniciado.

El tratamiento del difunto, el contacto con la muerte y el arreglo del cadáver requieren un entrenamiento especial, un control sobre sí mismo respecto a las propias emociones y angustias: median tanto los discursos como los motivos e intereses para entrenar el procesamiento de esos estados emotivos frente a la muerte. Uno de esos motivos suele ser el dinero. Los sujetos marginados que ofrecieron sus servicios durante las epidemias de finales de la Edad Media y principios de la modernidad aprovechaban su papel para adquirir ingresos de manera inmediata, sobre todo por medio de los salarios, en especial para los ayudantes en los hospitales que se desempeñaban atendiendo a los enfermos. El robo de pertenencias era frecuente: los sepultureros ensuciaban con paños infectados las paredes de las casas, avisaban a los dueños y

---

[110] "Bruce permanece estoico mientras apuñala a Cliff violentamente con el trocar. Al igual que Chris, quien compara el transporte de cuerpos con la «mudanza de muebles», Bruce concibe el embalsamamiento como un negocio que ha logrado dominar a través de los años; no podría hacerlo de verter sus emociones en cada uno de los cuerpos" (Doughty, 2014, pp. 92-93).

[111] "…los practicantes computan, en conversaciones informales, casi todo lo que presencian o realizan, desde el número de inyecciones y enemas que han administrado, hasta el de operaciones presenciadas, autopsias, muerte de sus pacientes, de los otros, las veces que han «visto cadáveres» […] [Sin embargo] Informar de un número mayor que los dedos de una mano significa al parecer un interés excesivo en los temas de muerte, sea por preocupación, miedo o morbosidad" (Sudnow, 1971, pp. 53-54).

luego, como estos terminaban por abandonarlas, los sepultureros las saqueaban, (por ello no tenían permiso de circular libremente por la ciudad si no era en compañía de algún oficial); las enfermeras robaban a sus empleadores, sobre todo al fallecer se apropiaban de vestidos, lino, sortijas o dinero, al menos eso eran los rumores de la época; quienes tenían la función de quemar las pertenencias de los infectados, apartaban aquellas en buen estado para venderlas; los custodios encargados de sanear la ropa comercializaban las prendas, rompiendo así las “normas profilácticas” y la prohibición de la rapiña (Bau y Canavese, 2010). Ciertamente no realizaban sus labores de buena gana. Seguramente se encontraban igual de temerosos, y aunque resignados a tratar con los muertos a riesgo de hacerles compañía más tarde en la fosa común, aderezaron su actitud con dureza, enfado o picardía para enfrentar las condiciones y miradas despectivas de los otros grupos sociales respecto a su labor. Borromeo los describe así:

> sin vergüenza ni respeto por nada, cualquier cosa que se les presentara ellos la pisoteaban, la arrasaban, la robaban, la tiraban, gracias a la amplia libertad que iba unida a su deber, o debido al apuro y a la prisa que desplegaban mientras iban rápidamente de la ciudad a las fosas, de las fosas a la ciudad, sin parada alguna (citado en Bau y Canavese, 2010, p. 107).

Marginados encargados de los moribundos, de deshacerse de los cadáveres y quemar los vestigios de los infectados, con esa actitud afrontaban una muerte descontrolada. Sólo el beneficio económico los motivaba a seguir. Si bien tal actitud es propia del contexto de las epidemias del pasado, posicionarse frente a la imagen de la muerte actualmente no deja de tener una motivación económica, como ocurre con algunos embalsamadores y directores funerarios en la modernidad. Existen ciertos beneficios materiales para el profesional que se encarga de tratar al cadáver, en ese enfrentamiento de una visión que resulta angustiante para los *neófitos*: los marginados en las epidemias se beneficiaron, aunque fuera en el corto periodo hasta su deceso, del robo y del saqueo, así como de sus sueldos; las funerarias modernas, en un ámbito de competencia, reproducen una economía alrededor del cuerpo: embalsamamiento, féretro, arreglos florales, cremación, tumbas y demás objetos fúnebres, las emociones personales deben dejarse de lado para propiciar un digno sepelio a los ojos de los deudos.

La apropiación del tratamiento de la muerte puede generar un beneficio simbólico: los sepultureros, guardias, cuidadores, saneadores de las epidemias del pasado, a pesar de la repulsión que generaban entre la población, también eran celebrados desde las ventanas;[112] los embalsamadores del antiguo Egipto seguramente gozaron de gran prestigio por ser los portadores de los secretos de esta práctica, convirtiéndose en los garantizadores de una buena vida tras la muerte (al menos para la clase dirigente); en las colonias ibéricas (y por supuesto en Europa) la Iglesia disfrutó de una posición especial, entre otras cosas, por su dominio respecto a los asuntos mortuorios.[113] Entre médicos y forenses, el desarrollo del conocimiento y la educación de las siguientes generaciones a través de la patología; además la manipulación del cadáver puede aumentar el prestigio al sustentar descubrimientos o saberes sobre el cuerpo o aplicables sobre él (patólogos y forenses son los únicos cualificados para revelar la *verdad* sobre un deceso y junto a los médicos, son los únicos autorizados legalmente para abrir un cadáver).[114]

La profesionalización del embalsamador moderno es la historia de un sujeto económico que ha adquirido legitimidad y reconocimiento en las sociedades al

---

[112] "…este género de hombres, si bien era considerado disgustante y de temer y todos huían de su vista y de su contacto, era no obstante públicamente aclamado desde las ventanas con el fin de que se llevara los cadáveres. Naturalmente el asco y el horror suscitado por los sepultureros era superado por otro asco y horror, en el momento en que los cuerpos putrefactos plagados de pus y de sangre coagulada quedaban delante de los ojos dentro de la habitación, muy a menudo dentro del mismo lecho. Pero con ellos no valían las lágrimas, tampoco las súplicas: era necesario hacer que ellos entrasen a las casas por el dinero" (citado en Bau y Canavese, 2010, p. 107).

[113] El control sobre el camposanto; el dictamen respecto a los rituales necesarios para asegurar a los muertos el tránsito del purgatorio a la eternidad cristiana; el monopolio sobre las ofrendas para los difuntos; la extremaunción, rito sacramental necesario para una buena muerte; la confesión, absolución y el perdón previos al instante final. El destino personal tras la muerte, la posibilidad de alcanzar la salvación eterna, estaba en manos de la Iglesia y, en consecuencia, requería subyugarse a ella.

[114] En México es frecuente que el cuerpo bajo sospecha de haber sido víctima de un asesinato sea puesto a disposición del Ministerio Público para generar una *verdad* (al menos hasta realizados ciertos *trámites*). Por su parte, aunque sea admisible legalmente usarlo para tales efectos, el análisis patológico del cadáver con fines educativos o médicos pocas veces es aceptado por los familiares, ya por razones religiosas ya por cuestiones pudoroso-emocionales. En el Comité de mortalidad del hospital Rubén Leñero se discutió la posibilidad de introducir un tríptico con el objetivo de difundir la permisividad de las autopsias entre los familiares del paciente, pues se considera una parte esencial de la enseñanza médica, así como una posibilidad de estudiar los decesos como casos médicos fructíferos. Notas de campo que formaron parte de la investigación de Payá y Bracamonte (2019).

monopolizar ciertas prácticas respecto al cadáver: en los Estados Unidos, al alejarse de la figura del *undertaker*, que complementaba su profesión con otras (extractor de dientes, encendedor de lámparas, constructor de estructuras, herrero, ebanista, por mencionar algunas), el embalsamador se abrió paso gracias a la experiencia conflictiva de aquel país a mediados del siglo XIX y a la profusión de ciudades industriales — que propiciaron los intercambios especializados — durante la época (su desarrollo desembocó en el asentamiento de dicha práctica al punto de convertirse en el principal procedimiento funerario en Estados Unidos, si bien sus leyes no obligan a ello). Cuando el embalsamador cayó en cuenta de que lo esencial para lograr el estatuto profesional era transformar el cadáver en un producto moldeable, al que se le *debían* aplicar ciertos métodos y sustancias, pudo dar los pasos finales para presentarse ante la sociedad como un especialista. La cualificación se hizo necesaria: profesores itinerantes daban cursos de apenas tres días que concluían con la venta de fluido para embalsamar. Con el tiempo los manufactureros de químicos para el embalsamamiento comenzaron a vender una nueva narrativa: la del embalsamador como un profesional altamente entrenado en las técnicas de sanitización y un experto en el arte de crear un cadáver "hermoso", admirable, digno para ser mirado por el público y memorable para la familia.[115] El toque final consistió en ataviarse de un atuendo para propiciar la impresión de una dignidad y certeza, equiparable con las intenciones de reconocimiento de los embalsamadores: qué mejor que el traje del médico para inspirar respeto.[116]

---

[115] Uno de los primeros embalsamadores de Estados Unidos, Auguste Renouard, declaró: "la opinión pública alguna vez creyó que cualquier tonto podía convertirse en un sepulturero. Embalsamar, sin embargo, hace a la gente maravillarse ante los «misterios incomprensibles» del proceso de preservación y, por lo tanto, los hace respetar al practicante. (Doughty, 2014, p. 94). Ese efecto de misticismo, de secreto y habilidades inaccesibles a los neófitos, produce por sí mismo la ilusión de tener frente a sí a un verdadero experto, a alguien a quien se hacen concesiones simplemente por resguardar una habilidad y unos conocimientos de los que carecen los demás, alguien a quien no se cuestiona en la medida en que cumple su cometido, en este caso: preservar un cadáver para la posteridad. Fue gracias al embalsamamiento, con sus prácticas y sustancias, que el *undertaker* pasó de ser un simple sepulturero con tantas otras profesiones diversas a un director de pompas fúnebres bien definido, un verdadero *profesional* a los ojos de la sociedad.

[116] Shinmon Aoki, un director funerario del moderno Japón, describe como fue ridiculizado por la sociedad: su trabajo lavando, preparando y sepultando a los muertos despertaba el repudio de los demás; su familia lo rechazaba y su esposa no dormía con él pues equiparaba su trabajo a la profanación de cadáveres. Aoki decidió comprar una bata de cirujano, una mascarilla y un par de guantes. Desde ese momento se presentaba en las casas con un atuendo médico completo. La gente lo veía distinto e incluso lo llamaban "doctor". (Doughty, 2014, pp. 90, 94-95). El embalsamador contemporáneo se viste

Más que un simple técnico, el embalsamador supo aprovechar las plataformas del mercado y la publicidad para generar primero una demanda, luego una solución a esa necesidad y al final la legitimidad suficiente para ser considerado como el único sujeto en la sociedad capacitado para arreglar un cadáver, insuflar de nueva vida a la muerte. Los principales beneficios simbólicos y materiales de este control sobre la muerte de parte del *profesional* (institucional o *de paso*) no sólo ayudan a constituir su carácter, asimismo, impulsan la necesidad de aguzar en la sociedad miedos mortuorios: el profesional pues, se adjudica el papel de desviar la mirada pública, de evitar los sentimientos de angustia producto de la imagen de la descomposición, de ahorrar al espectador los temores fúnebres, la ansiedad por el contagio. Simplemente amortajarlo es ya manipularlo estéticamente. Sin embargo, la muerte no deja de despertar emociones ni entre los que directamente trabajan con ella ni mucho menos entre el público. La imagen del cadáver encuentra modos de angustiar. Los motivos económicos o simbólicos, así como el entrenamiento en la técnica, no son suficientes para procesar los efectos emotivos del cadáver en circunstancias especiales:

> Por ejemplo, cuando se trata de niños —explica Guillermo— algo se contrae en su interior y no puede evitar pensar en sus dos hijos pequeños. “O cuando te toca limpiar dos cuerpos —cuenta José— de un lado un policía y del otro un delincuente, abatidos en el mismo incidente.” O cuando Briceida relata la muerte repentina de un vecino del barrio donde trabajan y la presencia desgarradora de la familia al ver el cadáver (Alós, 2020).

Zhang Daoling, embalsamador y cirujano plástico chino, refiere una experiencia que lo perturbó especialmente: “Una vez sí me emocionó un caso en el que una niña murió en un accidente de tráfico y la trajeron aquí. Le faltaba media cabeza. Al tocar su cuerpecito me inundaba la tristeza, así que me apresuré a lavarla, pero no podía dejar de pensar que se trataba de una niñita” (Liao Yiwu, 2012, p. 266). Las herramientas simbólicas no siempre alcanzan para dirigir y contener la respuesta ante la mirada de la muerte. La visión de un cadáver en un estado especialmente mancillado o cuya condición

---

como si estuvieran operando a un vivo (una de las principales razones de los médicos para emplear una bata es evitar la propagación de bacterias, virus e infecciones a los pacientes, sobre todo durante las cirugías): la vestimenta legitima, da la impresión de que se está tratando con un *profesional*.

se considera terrible por estar en esas circunstancias (los niños suelen despertar tristeza especial en el mundo de la medicina).[117] Si el muerto o el posible moribundo está asociado con el profesional por algún grado de parentesco, el contacto suele ser terriblemente angustiante: el cirujano evitará operar a sus familiares en ciertos casos, entre otras razones, para evitar cargar con la culpa en caso de muerte; al embalsamador seguramente le disgusta la idea de apuñalar con el trocar a un familiar o conocido cercano.[118]

La imagen de la muerte se clava en la memoria, se presenta en los recuerdos del espectador. Un instante oscilador y problemático. La imagen remite originalmente a una práctica de la antigua Roma: *imāgō* refiere a las máscaras mortuorias que se cargaban en los atrios, junto a las procesiones fúnebres, dedicadas a los nobles ancestros. No es su único sentido: representación en el arte; las nociones producto del empleo de la palabra o la imaginación; copia, modelo y ejemplo; forma o apariencia; ilusiones, fantasmas y alucinaciones; a estos sentidos se agrega también el reflejo en el espejo, así como el reflejo del sonido, el eco ("*imāgō*" en Oxford University, 1968, p. 831). En este último sentido, la imagen va más allá de la aprehensión de la mirada. La experiencia visual se complementa con otras sensaciones. Instante reticular en la medida en que varios sentidos pueden participar de la experiencia, el impacto de una muerte se grabara en la memoria siempre y cuando la percepción sensorio-corporal y las expectativas de lo

[117] El fallecimiento del infante suele ser más impactante tanto para la sociedad en general como para el personal médico y tanatológico en particular. En el Rubén Leñero uno de los investigadores preguntó a una enfermera sobre el evento que más le había afectado en el hospital, ella refiere una experiencia acontecida apenas unas semanas atrás de la entrevista: una niña de doce años tenía atorada en su garganta una pelota de hule, "murió asfixiada y yo no dejaba de presionar su pecho y darle respiración, hasta que un médico me tuvo que abrazar y separarme de ella. Me decía: 'Ya se murió', pero yo no lo podía aceptar. Para mí fue una situación muy dolorosa" (Payá y Bracamonte, 2019, p. 322). A diferencia del pasado las tasas de mortalidad infantil del hoy día no son altas, se espera de los niños su llegada a la adultez, aún más, cuando su muerte es obra de un error o accidente se considera no sólo algo absurdo sino inaceptable, *imposible*.

[118] Mientras Doughty (2014) afirma a su mentor que podría cremar a su madre (así como a los otros miembros de su familia), no se puede imaginar apuñalándola con el trocar para embalsamarla. Bruce concuerda pues "has vivido 9 meses en el estómago de tu madre, así es como has venido a este mundo, es tu lugar de origen, el lugar del que provienes. ¿Crees que podrías "trocar" eso? ¿apuñalarla? ¿destruir el lugar de donde vienes? ¿Enserio te gustaría ir ahí?" (p. 95).

usual se confronten con una situación *anormal*.[119] Así, toda operación del embalsamador pasa por el tacto: la temperatura y rigidez del cadáver, la viscosidad de los órganos y sangre mientras disecciona el cadáver, sin duda la primera vez puede llegar a ser memorable porque en la novedad se sustenta la experiencia posterior. Para el paciente acostumbrado a la pulcritud — tanto sonora como visual — de ciertos hospitales (pues gracias a la organización institucional reina una tranquilidad habitual en buena parte de las salas) escuchar la agonía de sus vecinos de sala resulta especialmente disruptivo:

> In the middle ofthe night a patient in his ward had suffered a heart attack.Nursing staff had rushed in, and had pulled the curtainsaround all the beds in the ward before attempting to resus-citate the man. Gordon was unable to see what was hap-pening, he could only listen in his bed to the urgentstruggle to keep his ward neighbour alive. The medicswere unsuccessful, and he listened as the procedure wasstopped. After the necessary preparations had been made,he heard the body wheeled away. The following morningGordon had the sounds of the occurrence re-echoing in hismind. 'I was shattered for days by these horrible noises,'he said. This violent eruption in the hospital soundscapewas a deeply disturbing experience for him. (Rice, 2003, p. 5).[120]

Al fenómeno de auscultación, percibido como ruidoso, le procede un silencio ominoso, un último y violento suspiro por el que se vacía la vida de un hombre. La muerte pocas veces es un *alboroto* en el mundo moderno: fármacos, máquinas y aparatos

---

[119] Una disposición sensorial determinada por el contexto cultural, social o grupal-profesional. En la cultura occidental la vista socava los otros sentidos, su preponderancia ha sido construida discursivamente a lo largo de los siglos tanto por la *observación científica* como por la experiencia diaria y, actualmente, gracias a la dominación de los medios audiovisuales en la vida cotidiana. (Classen, 1993). Si el estímulo persevera en la memoria como una experiencia angustiante es por su novedad situacional con respecto al esquema sensorial cotidiano. No es lo mismo mirar la muerte tras la pantalla que convivir con ella, tocar u oler un cuerpo por primera vez aunque no deje de ser angustiante su mirada.

[120] "En medio de la noche, un paciente en su sala sufrió un ataque cardíaco. El personal médico se apresuró a entrar y corrió las cortinas alrededor de todas las camas de la sala antes de intentar resucitar al hombre. Gordon [el paciente que relata esta experiencia] no podía ver lo que estaba sucediendo; sólo podía escuchar, desde su cama, como luchaban con urgencia por mantener con vida a su vecino. Los intentos de los médicos fracasaron; él continuaba escuchando mientras el procedimiento se detenía. Tras los preparativos necesarios, escuchó como el cuerpo era llevado lejos de ahí. A la mañana siguiente, los sonidos del suceso seguían resonando en la mente de Gordon. «Estuve siendo destrozado durante días por estos ruidos horribles.» dijo. Esta violenta erupción en el paisaje sonoro del hospital fue una experiencia profundamente perturbadora para él" (Traducción propia). Más adelante explica el autor: "The vividness with which Gordon experienced thesound in this account is heightened by an absence of otheravailable sensory information. Indeed, the sound took on amore affective quality because of the dearth of other sen-sory modalities." ["La viveza con la que Gordon experimentó el sonido en este relato se ve acentuada por la ausencia de otra información sensorial disponible. De hecho, el sonido adquirió una calidad más afectiva debido a la escasez de modalidades sensoriales".]

tranquilizan al enfermo, apagan el dolor, pero también la expresión del deseo personal; los hospitales se presentan pulcros y silenciosos. La muerte agónica es extraña al paciente ambulatorio y al convaleciente temporal; sin embargo, es la última muestra de voluntad del moribundo, su última huella (aunque aparezca sonora y por ello efímera, no deja de grabarse en el escucha): el día de su ejecución la viuda de Ducourneau aúlla, se arroja a su celda, los guardianes la arrastran, ella llora y grita; mientras escucha al capellán dar la misa, gime, derrumbada en una silla; al realizar los arreglos, se resiste y rompe su ropa; cortan sus cabellos y su vestido para dejarle libre el cuello; con la cabeza en la guillotina no deja de vociferar "Después se oye el choque sordo que no se parece a ningún otro, y en seguida el silencio. No he conocido jamás un silencio tan impresionante" (G. Martin, ayudante del verdugo en Thomas, 1983, pp. 351-352). Agonía, grito y silencio, tríada estridente para el oído moderno, no hay disposición social para la escucha de tal dramatismo, ajeno a las formas de la medicina moderna.[121] El silencio sólo alcanza a ser sepulcral cuando viene precedido de un gran alboroto, más doloroso cuanto más cercano el difunto: "El silencio del cadáver invade en un momento todos los rincones del mundo. La intensidad del dolor sufrido no es comparable con la compasión que inspira el desaparecido, devorado en el corazón de esta ausencia, sobre todo si se trata de un ser querido" (Le Bretón, 2006, p. 192). El mutismo desplegado por el instante mortuorio, aquellos surcos de lo indecible (suspensión de la palabra), sólo puede ser llenado por rumores dolorosos, aullidos, rezos y cantos, en otras culturas, como entre los warramunga, esto es insuficiente y las viudas, tras un luto de algunos años que requiere guardar silencio, no vuelven a emitir palabra alguna en su vida.

La percepción se ve atada a los registros simbólicos de cada grupo: les permiten leer, actuar y comportarse de determinada manera frente a cualquier fenómeno o sensación, como ocurre con la muerte. El olor del cuerpo en la modernidad se considera simplemente efecto de un proceso de descomposición. Si el cadáver es rodeado por inciensos, sustancias y ungüentos en las sociedades mágico-religiosas, es con el fin de

[121] Tampoco hay formas modernas, socialmente difundidas y legitimadas, para abandonar este mundo: no existe una forma *ideal* de morir si no es una estandarizada.

evitar que fuerzas nefastas se apropien de él. En la actualidad, medios similares se utilizan con la intención de neutralizar cualquier rastro de olor, para evitar a los deudos cualquier contacto angustiante, no hay otra razón. Dos perspectivas, una religiosa, otra supuestamente neutral, sin mayor significado frente a la muerte, y sin embargo la afectividad respecto a ella no se desvanece.

En las prácticas mortuorias de las sociedades preindustriales domina un respeto-temor al difunto enmarcado principalmente por las creencias religiosas que invaden todos los significados en torno a la muerte. Entre los musulmanes se prohíben las autopsias, la cremación y el embalsamamiento; de acuerdo a la costumbre islámica, el cadáver debe "ser respetado porque ha de ser devuelto en el Día de la Resurrección (*yaum alQiyama*)", además, porque "el cadáver puede sentir dolor" o placer; en realidad cada paso en el tratamiento del difunto está supeditado a las normas de la tradición, las cuales se rodean de cierto pudor religioso (De León Azárate, 2007).[122] En las montañas del Tíbet el cadáver es desmoronado en su totalidad: debido a que no hay madera suficiente para incinerarlo y el suelo es demasiado rocoso para enterrarlo, el *rogyapa* (el quebrador de cuerpos) corta la carne del cuerpo y muele los huesos con harina de cebada y mantequilla de yak, los restos son puestos sobre una roca alta para ser devorados por los buitres; los llevarán por el cielo, a todas partes, con la creencia de que el cuerpo sin alma podrá sostener con sus nutrientes a otros seres (Karma Lekshe Tsomo, 2006, pp. 15-16). [123] Por otra parte, el embalsamamiento moderno carece de cualquier revestimiento religioso y las actitudes *respetuosas* o *solemnes* en este contexto

[122] Profesionales a sueldo o familiares cercanos se encargan de lavar el cuerpo. Antes de tener contacto con él, se lavan tres veces. Mezclan el agua con perfumes sin alcohol. Los hombres lavan el cuerpo de los difuntos varones, las mujeres se encargan del de las mujeres, cuyo cabello será trenzado y posicionado a su espalda. Nunca se expone el cuerpo a la totalidad de la desnudez. Se envuelve al muerto en lino blanco de entre 240 y 250 cm. sin nudos para no obstruir la salida del alma. Se dispone el cuerpo sobre una tabla plana, encorvado a la derecha, con la mirada hacia la meca, los brazos extendidos a los lados y los pies apuntando al sur. Se usa barro o una piedra para apoyar la cabeza. Cada orificio se tapa para protegerlo de las "malas influencias", a excepción de las orejas empleadas por el difunto para "escuchar y responder a los ángeles que le visitarán e interrogarán" (De León Azárate, 2007, p. 452).

[123] "El rito sirve como un claro recordatorio de la impermanencia y la interconexión de toda la vida y es considerado como un acto final de generosidad hacia el difunto por parte de los parientes cercanos".

responden a métodos estandarizados, a la sensibilidad del *tanatólogo* con respecto al tipo de difunto y/o a la forma en que murió; y en última instancia, a las exigencias de los deudos.

Zhang Daoling relata su experiencia: durante la Revolución Cultural en China era frecuentemente amenazado para entregar los cuerpos de los soldados caídos en la forma más solemne posible. Uno de estos cadáveres presentaba dificultades especiales: su expresión estaba tan tensa y sus dientes tan apretados que se vio obligado a emplear un abrelatas para abrir su boca. Al acceder a ella, introdujo un cepillo de dientes, pero de inmediato lo invadió un potente olor, “tuve que salir para respirar aire fresco. Al final le cepillé los dientes con cuidado y le impregné un conservante antigérmenes, como si estuviera limpiando un baño y no arreglando un cadáver” (Liao Yiwu, 2012, p. 264). Aún con todo, la transformación fue exitosa, los colegas del muerto lo hicieron miembro honorario del grupo y cantaron un himno junto a él. Hoy el embalsamador carga con la tarea de encubrir los rasgos desagradables efecto de la descomposición, volver hacer del cadáver un sujeto presentable, nada más allá hay de significativo. Puede verse motivado a crear un estado de dignidad en el muerto a través de su arte particular, de preservarlo al reemplazar cada órgano del cuerpo por medio de diversas sustancias químicas — liberadas de cualquier rastro de sacralidad o significado metafórico —. El procedimiento está libre de lenguaje sagrado alguno:

> El primer paso es la limpieza del cuerpo; después se liberan gases y se drenan líquidos —sangre y orina— y heces fecales que son depositados en envases de Residuos Peligrosos Biológicos Infecciosos (RPBI); se acomodan facciones, se sutura la quijada, a veces se colocan prótesis en la cuenca de los ojos y se rasura; se dan masajes para reducir la rigidez, liberar coágulos y permitir la penetración de químicos y formaldehído para retrasar la descomposición; se extrae mucosa y comida; se tapan las fosas nasales y la tráquea; se vuelve a lavar el cuerpo y finalmente se maquilla y se viste para depositarlo en el ataúd. Las personas con sobrepeso implican un reto por la dificultad para extraer e introducir líquidos. La sutura de la quijada requiere de cuidado para evitar crear sonrisas o muecas artificiales (Alós, 2020).

Su actividad no está sostenida por ninguna creencia en particular, no hay una razón religiosa que justifique esta práctica, como menciona Caitlin (2014) al respecto este

procedimiento en Estados Unidos: “nosotros no creemos realmente en el embalsamamiento. No es un ritual que nos reconforte, se trata de un cargo adicional de $900 en nuestras facturas funerarias” (pp. 96-97). Ningún sentido sagrado moviliza los cortes realizados al cadáver, se vuelve un objeto manipulado (“*como si estuviera limpiando un baño*”); la justificación se encuentra en hacer esa imagen del difunto una libre de corrupción, un objeto presentable ante los otros para ahorrarles el horror de la descomposición, pacificar sus emociones al neutralizar cualquier marca, viscosidad u olor, toda muestra del *ser cadáver* en aras de generar una estética solemne, una tranquilidad en el espectador.

1.3.2 Supervivencia simbólica en distintas sociedades ante la descomposición.

Guiados por la angustia del desvanecimiento del cuerpo, muchos rituales se formularon para contrarrestar la descomposición del cadáver. Se adelantan a esa desaparición total. Se persigue un fin doble: por un lado, *preservar una parte del carácter ontológico que conforma al difunto* (o, en su lugar, reconfigurarlo); por el otro, *ocultar/alejar al cuerpo en descomposición de la mirada de la sociedad*. Ambos elementos están estrechamente relacionados: tanto la *angustia por la desaparición total de la persona* (la aniquilación total, desaparecer para siempre) como la *angustia al observar el cadáver descomponiéndose*, se ven asimilados por la conciencia gracias a la suma de las creencias, los rituales funerarios y las prácticas mortuorias. En otras palabras, unos controles sociales (prácticas rituales y creencias) se aplican para dirigir y equilibrar las pasiones, angustias y dolores de los sobrevivientes. El grupo, en su enfrentamiento con la muerte, combate entonces el temor por la *aniquilación total de la persona* y el miedo por la *descomposición de la sociedad.*

Para enfrentarse a la descomposición, el zoroastrismo pérsico practica *el ritual de exposición de los cuerpos.* De acuerdo a esta creencia, el cadáver se encuentra

contaminado por una sustancia conocida como *nasu,* además, debe evitarse el contacto con el cuerpo debido a la existencia de fuerzas "diabólicas" que lo acechan. Por otra parte, los elementos naturales se tienen por sagrados, por ello la incineración, el entierro y la limpieza del cadáver con agua se encuentran terminantemente prohibidos. Ante este contacto angustiante en tantos sentidos, el ritual implica transportar el cadáver lejos de la comunidad hacia unas zonas conocidas como "dakhma", [124] ahí los animales carroñeros se encargan de consumir la carne y los líquidos desprendidos por el cadáver. Tras un año sometido a este proceso, los huesos son puestos en una urna y luego depositados en tumbas o en osarios. Se busca que la piel, aspecto donde se origina la contaminación, caiga por completo. El contacto con el cuerpo del muerto se evita "a cualquier precio", los elementos de la naturaleza se alejan de él pues estos se consideran sagrados, representaciones de la pureza de la "Creación".[125]

La ingesta ritual de los restos del difunto revela mejor ese papel supresor de la doble angustia producto de la descomposición del cadáver (prácticas y creencias contra la desaparición total y el alejamiento con respecto a la descomposición del cuerpo, desplazamiento de estas preocupaciones por medio de un proceso ritual). El *endocanibalismo* no tiene como único fin la purificación de los huesos del miembro del grupo muerto como si de un ser individual y aislado se tratara. Este ritual consiste en una comida sagrada en la que ciertos miembros de la tribu participan con el fin de "integrar en sí mismos la vitalidad y cualidades específicas del difunto, que residían en la carne del difunto. Si ésta se deshiciera, la comunidad perdería las fuerzas que deberían retornar a ella" (Hertz, 1990, pp. 39-40). Consumir la carne y/o los huesos del difunto tiene una cualidad simbólica en cuanto re-fuerza los lazos sociales que mantienen unidos a una comunidad.

---

[124] En sus orígenes, espacios a la intemperie, fueron evolucionando con el transcurrir del tiempo, gracias a la dominación del Islam sobre el territorio en el siglo 9 d.C., se vieron forzados a construir estructuras arquitectónicas cerradas con forma cilíndrica, conocidas como "Torres del silencio" (Campos, 2008).

[125] El zoroastrismo rinde culto a la deidad Ahura-Mazda y su religión cuenta con un sistema moral de oposición entre el castigo y la salvación tras la muerte de acuerdo a la ética seguida en vida. Los parsis continúan practicando el "ritual de exposición de los cuerpos", aunque la reducción de la población de buitres evita la descomposición dignificante del cadáver.

El pueblo yanomamo, oriundo del Amazonas, practica este tipo de canibalismo funerario: tras la muerte de uno de los miembros comienza el período de duelo que incluye varias prácticas rituales. Estas concluyen con la fortificación no sólo del grupo local sino de la comunidad entera. El cuerpo del difunto es cremado en su totalidad y el grupo se deshace de las pertenencias del muerto para evitar la contaminación (evitar, en la medida de lo posible, el dolor en los supervivientes por el recuerdo que evoca su imagen) y la expansión de las enfermedades. A la cremación le sigue la trituración cuidadosa de los restos en un mortero ritual para ser repartidos entre los familiares del difunto, quienes guardarán este polvo en los *shabonos* (unidades económico-políticas en las que habitan algunas decenas de personas, éstas pueden conformar alianzas con otros *shabonos*). A través de este ritual yanomamo se pretende reinsertar la esencia del muerto en la comunidad y, con esto, procurar el mantenimiento de los lazos entre la comunidad y el muerto. Los lazos se renovarán ritualmente entre los miembros de la comunidad del *shabono* perteneciente al muerto y se extenderán hacia otros *shabonos* yanomanos, invitados al consumo de las cenizas trituradas del muerto (Aparicio y Tilley, 2015). La fuerza de la sociedad sale indemne y los intercambios revitalizan las relaciones políticas y económicas.

Los Wari' del amazonas brasileño realizaban actos de canibalismo mortuorio similares. Tras fallecer, el cuerpo era envuelto por los agudos cantos de la familia. Este mecanismo anunciaba a toda la comunidad del deceso e invitaba a los familiares a formar parte del ritual. Los Wari' extraían una viga de madera de cada casa, como una forma de patentar la ausencia en la comunidad, la apilaban y la adornaban con plumas. A continuación, cortaban el cuerpo en pedazos: los órganos internos se envolvían, la carne era cocinada en la pila de madera y se acompañaba la comida con pan de maíz. Como no había una distinción jerárquica entre los animales y el hombre entre los Wari', la carne de unos como de otros se consideraba simbólicamente equivalente: ambos portan un espíritu. No obstante, la carne humana está rodeada de interdicciones varias: ni los parientes con cercanía consanguínea, ni las esposas e hijos tenían permitido su consumo; en cambio, los suegros, los parientes extendidos y otros miembros afines de

la comunidad debían consumir al difunto. Era un acto de compasión, de convicción y una obligación moral: los consumidores, a pesar del asco provocado por alimentarse con el cuerpo en un estado de descomposición avanzado (producto del clima húmedo), debían terminar la tarea incluso si vomitaban; dejar cualquier rastro del cadáver, ya sea por la incineración o simplemente por dejarlo intacto a la intemperie, implicaba dejar fuerzas y poderes angustiantes en libertad. La presencia del muerto era aniquilada en su totalidad: sus huesos cremados, sus pertenencias y su casa, incendiadas; los familiares y la comunidad se confortaban en tanto la muerte era desplazada y la ausencia era anulada. Tras finalizar el proceso, la comunidad consolaba a los deudos y les ayudaban a reconstruir, reforzando sus los lazos comunitarios (Conklin, 2001). La fuerza de la comunidad se superpone a la muerte del individuo: se evita a las fuerzas individuales del difunto deambular sin control, un temor superior a la desaparición de la persona, pues pone en peligro a la supervivencia grupal.

La limpieza de los huesos, su purificación, el control de la descomposición, interponerse al contacto con la carne en deterioro, sea por la aceleración del proceso o procurando la putrefacción fuera de los espacios de convivencia, ocultando la presencia del muerto a la mirada pública, resguardando sus restos en espacios liminares o destruyéndolos en su totalidad. La posibilidad de la angustia producto de la imagen de la descomposición corporal es confrontada; los sentimientos colectivos son dirigidos y encapsulados en cementerios, osarios, fosas y congeladores de morgues y otras instituciones; en ocasiones los restos *retornan* al interior del *cuerpo* comunitario como ocurre con el *endocanibalismo*. El lugar de descanso de los muertos se transforma en un receptor de los temores de la muerte y el contagio, posibilitando la reproducción de la vida colectiva.

En contra de los efectos nefastos del cadáver, cada sociedad ha erigido sus espacios sagrados para alejar a los muertos, ello no implica que al interior de las sociedades mágico-religiosas se separen de manera abrupta, tanto física como simbólicamente, a los muertos de los vivos. En realidad, suele existir convivencia entre

sobrevivientes y difuntos: los muertos reclaman ritos y ofrendas. Hay un constante temor a su retorno fatídico en forma de espíritu vengativo (en algunas comunidades africanas existe el miedo a los “manes no apaciguados”, temores similares se presentan en todos los rincones del mundo) (Thomas, 1983, p. 355). A través de las prácticas rituales se pretende enfrentar tales temores, retener a los muertos, aplacar el pensamiento mortífero del deceso.

En el habitante de la ciudad contemporánea no suele haber una preocupación ni ritual ni material respecto a los muertos, no se los *enfrenta*. La imagen de la muerte se vería así neutralizada en sus efectos: para asegurar la supervivencia de la sociedad contemporánea, no hace falta más que desaparecer todo rastro de la muerte, evitar al individuo cualquier contacto con lo mortífero, sobrepujar la necesidad de *vivir* toda clase de *experiencias*. Aparentemente, despejar la idea de la muerte de la ecuación de la vida contemporánea puede resultar una empresa infructuosa: las personas no dejan de fallecer y tampoco se está libre del vaivén emocional generado por la muerte de los otros (en mayor medida cuando se trata de entornos violentos). Sin embargo, el deudo — tanto como el muerto — urbano se ve inserto en una lógica de consumo; ésta rodea la experimentación de toda vivencia. Así las funerarias reparten folletos en hospitales, ofrecen calidad en sus servicios y los mejores precios para dar con la mejor *experiencia*. Atravesado por la publicidad y la oferta de servicios estandarizados, el funeral se convierte también en una experiencia de consumo.

De acuerdo a la descripción de su página web, el “jardín funeral” Recinto de la Paz se presenta como un concepto *vanguardista.* Así se trasluce la *experiencia de consumo:* afirman romper con “el esquema tradicional de un cementerio (triste, fúnebre, etc.). Pretendiendo con ello, ofrecer a [sus] clientes, una opción que les permita estar con sus seres queridos, en un ambiente natural, cálido y respetuoso, brindándoles a la vez, paz, tranquilidad y seguridad” (Recinto de la Paz, s.f.). Este espacio *idílico* busca escapar de la perturbación generada por la descomposición, una versión *positiva* de la confrontación con la muerte. Cualquier referencia directa al fenómeno mortuorio es anulada: se

intercambia al muerto por la noción de “seres queridos” y al proceso de duelo se lo refiere como “doloroso trance”, de hecho, las designaciones mortificantes se reservan, a modo de crítica, para describir la imagen de los “panteones tradicionales”; la muerte se considera como “descanso eterno” únicamente dentro de los límites del Recinto de la Paz. Norbert Elias compara la actitud frente a la muerte de las sociedades del siglo XX con respecto a las del XIX al confrontar un folleto editado por el gremio de cementerios alemanes con la poesía del romanticismo:

> Allí [en el siglo XIX] hasta los poetas hablaban sin embozo de los gusanos de la tumba; aquí, hasta los jardineros del cementerio evitan recordar que las tumbas tienen algo que ver con la muerte de las personas. El mero vocablo muerte se evita a toda costa: aparece una sola vez en el folleto — únicamente cuando se menciona el día de los difuntos — y enseguida se trata de quitar la mala impresión aludiendo al día de la boda, en el que también se necesitan flores. Las asociaciones peligrosas que pueda sugerir el cementerio tratan de evitarse presentándolo como un «espacio verde de la ciudad» (2009, p. 59).

Este distanciamiento conceptual en definitiva está relacionado con la sensibilidad contemporánea respecto a la muerte, en la que los cambios en el uso del suelo (se priorizan los flujos económicos) han jugado un papel importante. La especulación inmobiliaria devora los viejos espacios so pretexto de reformarlos y modernizarlos: el cementerio, antes bien localizado en las fronteras de la ciudad, es engullido por la expansión urbana,[126] o al menos los cubre bajo la fachada de la funeraria moderna (donde se promocionan los intercambios económicos). La mirada urbana se deslinda de la figura del cementerio y las tumbas merecen menor atención de los familiares. El cuidado de los sepulcros es una función relegada a los *especialistas* tal y como se admite en el Recinto de la Paz (“Al encontrarse en manos de la empresa el mantenimiento,

[126] La palabra *Maqbara* denomina a las necrópolis musulmanas comúnmente dispuestas a las afueras de las ciudades de la península Ibérica. En Ávila, provincia de Castilla y León, España, se descubrió en 1999 una *Magbara* datada del siglo XIII, parte de la cultura mudéjar, durante la época previa a la expulsión de los musulmanes de la zona. Contenía 3170 esqueletos recostados hacia la derecha en fosas estrechas. Un año antes, el Ayuntamiento de Ávila aprobó el “Plan General de Urbanismo”: con el fin de constituir la ciudad-dormitorio de Madrid se calificó al suelo para construir al menos 22.800 viviendas. Tan sólo 4 meses antes, un grupo inmobiliario habría comprado los terrenos y este hallazgo arqueológico terminaría por sucumbir, a expensas de las peticiones de varias instituciones, ante los embates de la expansión urbana y la destrucción de la memoria de una cultura no hegemónica de la zona. (Rebollada, 2016 [Documental]).

permite tener la certeza de conservar la buena imagen en jardines, vialidades y demás servicios”). El deudo se deslinda por completo de lo que antaño pudo ser una responsabilidad moral y una práctica ritual. Recientemente, Gil Villa (2011) señalaba una tendencia en el olvido de las tumbas por parte de los familiares, estos se mudan, desaparecen y nadie queda para reclamar la titularidad de la tumba: “Cada vez son más numerosos los casos en los que los ayuntamientos pierden la pista de los familiares vivos de los enterrados en sus cementerios” (p. 108).[127] De este compartimento familiar ancestral (basado en algunas sociedades preindustriales en la proximidad de los restos con el hogar) al abandono de la lápida en el cementerio, las raíces del árbol genealógico se marchitan al punto de difuminarse. Las distancias con la muerte se pueden entender en el lenguaje de las redes y la globalización: el difunto se ha *desconectado* del mundo, los vivos, por su parte, admiten ese tránsito como un puro ausentarse que se extiende hacia la eternidad. Este desplazamiento aplica también a la materialidad del difunto: “Puede que la memoria de los muertos se mantenga viva en la conciencia de sus allegados, pero cadáveres y sepulturas han perdido importancia como foco de los sentimientos” (Elias, 2009, p. 59).

Hasta qué punto esta última afirmación es correcta no podrá comprobarse en los límites de esta investigación. Lo cierto es, las familias continúan visitando las tumbas y sepulcros.[128] A pesar de remitir a un jardín, en el Recinto de la Paz abundan las lápidas y nichos, razón suficiente para promover la presencia de los familiares y amigos en el

---

[127] Ante tal encubrimiento del fenómeno de la muerte, el sujeto es salvaguardado de la angustia de la muerte; las sociedades contemporáneas pueden permitirse su reproducción sin interrupciones. Ya no se *desgarran* ante la muerte de alguno de sus miembros pues siempre hay un alma que lo reemplace en la rueda de la economía. La interrupción de los ciclos de producción y consumo sólo es permisible ante una emergencia general. Atender la tumba de un familiar lejano no entra en las prioridades del sujeto contemporáneo.

[128] Las festividades de día de muertos atraen a miles de personas al interior del cementerio. En 2017, por ejemplo, se registraron al menos 466 mil visitantes (y se esperaba que la cifra aumentara hasta 600 mil ese fin de semana) en los cementerios de la Zona Metropolitana de Guadalajara, Jalisco (Ornelas, 2017, 2 de noviembre). En 2019 la cifra incrementó casi a 700 mil visitas. Aunque es imposible saber si la mayoría de ellos asiste al panteón con el fin de visitar a su familiar. En Europa la concurrencia responde hoy a ofertas culturales: se apela a las experiencias de consumo para atraer turistas; se busca salvar del abandono a los cementerios y renovar los *ánimos mortuorios* en la forma de “necroturismo” (Koch, 2018, 6 de agosto).

lugar. Práctica frecuente, se resiste a desaparecer; se encuentra en la frontera entre una experiencia de consumo y una experiencia de esparcimiento sentimentalmente motivada: "El Recinto de la Paz es un cementerio de Zapopan [Jalisco] que la gente va a visitar como si fuera un parque, está muy bonito, de hecho, no parece un panteón sino un parque, la gente va y hace *picnics*, visita el lugar."[129] La relación social entre vivos y muertos perdura de manera lúdica. Lejos de ser un encuentro angustiante o doloroso, la visita al cementerio afianza los lazos con los muertos al desplegar la propia presencia en un espacio diseñado para la convivencia.

También en el Panteón Dolores (Ciudad de México) con frecuencia las familias visitan las tumbas de sus muertos: conviven a su alrededor, a veces realizan comidas o pagan a alguno de los músicos que todavía merodean por el lugar para dedicarle una canción al difunto; los niños juegan alrededor, entre el hacinamiento y el desorden de las tumbas. Las familias cargan consigo flores, arreglan y limpian las lápidas; lo nombran en anécdotas. Reviven al difunto en su memoria. Por supuesto, el panteón no se atiborra de personas. La mayor parte de las tumbas se encuentran abandonadas o son visitadas en fechas específicas, pero ahí donde se reúnen alrededor de la tumba del difunto sus lazos parecen reforzarse debido a la fuerza simbólica de este objeto que se erige sobre la tierra.[130] En el Panteón de dolores la experiencia de consumo encuentra un freno tras la ejecución de los servicios fúnebres y la sepultura (aunque el mantenimiento de la tumba y los derechos sobre la fosa continúen pagándose). En su lugar, el recuerdo del difunto reclama la presencia del sobreviviente en un espacio fúnebre, no por ello angustiante o especialmente terrorífico. De hecho, la imagen sepulcral proporciona alivio gracias a su fuerza simbólica:

> El nacimiento de la imagen está unido desde el principio a la muerte. Pero si la imagen arcaica surge de las tumbas, es como rechazo de la nada y para prolongar la vida. La plástica es un terror domesticado. De ahí que, a medida que se elimina a la muerte de

[129] Testimonio. Agrega: "…mi papá va a visitar a un amigo, pero ahora los entierran en espacios muy reducidos porque ya no caben; de hecho, ahora lo que hacen más frecuentemente es cremarlos, casi ya no entierran gente […] tienen la modalidad de comprimir las cenizas y convertirlos en diamantes".

[130] Nota de campo.

la vida social, la imagen sea menos viva y menos vital nuestra necesidad de imágenes (Debray, 1994, pp. 19-20).[131]

No significa que la imagen deje de ser efectiva: concilia los pensamientos de *aniquilación total* o de *descomposición social* provocados por el cadáver;[132] hace perdurar el recuerdo del muerto, lo hace sobrevivir simbólicamente. La visita al cementerio podría ser considerada una práctica tardía en la medida en que el sepulcro ya no es necesario para evocar un recuerdo sustentado en rituales y creencias específicos. Sin embargo, la imagen sepulcral continúa produciendo una fuerza simbólico-emocional en los deudos. De ahí la exigencia de artículos *imperecederos*, tumbas, lápidas y mausoleos, para revelar la dignidad del muerto. Por obra de esa representación el deceso se vuelve asumible y el difunto *sobrevive* con dignidad para el grupo:

Tras finalizar el entierro del Señor C. en una localidad de Puebla, uno de sus hijos reúne a sus tres hermanos alrededor de la tumba (un cúmulo de tierra rodeado de arreglos florales y dos grandes coronas de flores, debajo de éste yace enterrado el féretro). Mientras cada uno bebe una lata de cerveza, les llama la atención respecto a los otros sepulcros: muchas de ellas son sepulturas de concreto con cruces metálicas erigidas hacia donde se pone el sol, amén de otras ornamentas moderadas; hay por lo menos tres mausoleos en este camposanto. Señala una sepultura en específico, constituida por un cúmulo de tierra: “Fíjense en aquella tumba toda descuida ¿Cómo lo vamos a dejar así a él también?”. Les propone ahorrar dinero entre los cuatro para construir un nicho digno del recuerdo de su padre “¿Ya vieron ese mausoleo? Hay que hacerle algo así”. Uno de los hermanos se desentiende del acuerdo: “Yo ya le cumplí a

[131] El autor enumera una amplia gama de ejemplos y situaciones en las que la muerte y la imagen, como intervención humana, se corresponden: desde las sepulturas del Aiuriñaciense y los dibujos en huesos 30 000 años a.C. hasta las estatuas y tumbas renacentistas, sin olvidar los sarcófagos del Alto Egipto del 200 a.C. y la cerámica griega en la que figuran cortejos de plañideras del 800 a.C. “Es una constante trivial que el arte nace funerario, y renace inmediatamente muerto, bajo el aguijón de la muerte.”

[132] Si bien los grandes procesos de las sociedades modernas se superponen a los sentimientos personales, haría falta más para eliminar el acto de procesar las angustias por medio de objetos simbólicos que preservan la existencia del difunto. Sólo la desaparición de una cultura, presenciada o estudiada por un observador externo, podría encontrar esos temores y necesidades totalmente desaparecidos.

mi papá. Si tú le querías regalar algo se lo hubieras dado cuando estaba vivo", y se adelanta para alcanzar a los otros asistentes de la procesión fúnebre. Los otros tres pactan la construcción de una tumba de concreto, terminan sus bebidas y cierran el acuerdo.[133]

La construcción de un monumento para el difunto responde a la necesidad de la familia por conferirle una representación equivalente a la de sus recuerdos, de conciliar las emociones de la pérdida con las que despierta en su memoria; de preservar una sensación de dignidad para la posteridad, augurarle la supervivencia simbólica a esa persona ahora ausente. La *aniquilación total* no termina de tener lugar. Incluso si todos los deudos fallecen, ahí está el monumento sepulcral para resguardarlo para la posteridad.[134] Esta clase de objetos constituye un sostén simbólico para los vivos: permite a los supervivientes remitirse al difunto, evitar la desaparición del otro, mientras la memoria se afianza sobre la lápida. Ésta, entonces, es un *contenedor* de emociones, un *catalizador* de recuerdos (uno de varios).

Hay un interés especial en el Recinto de la Paz por el mantenimiento del panteón, en su proclamada oposición al panteón tradicional ("deprimente", vícitma del "descuido"). Presentan el espacio como uno de consumo vivencial específico, en primer lugar, porque se asume como "jardín": lo describen como "hermoso", con sombras "acogedoras" y el "relajante cantar de pájaros y pintorescas escenas del corretear de las ardillas."; sus instalaciones son "cómodas" y "funcionales"; un ambiente "cálido y respetuoso" para brindar a los "clientes", visitantes de los difuntos, "paz, tranquilidad y seguridad". Se busca conjurar ciertos estados emocionales. A través del diseño del espacio solemne y natural, se remite al cliente a una sensación de tranquilidad. Se construye un discurso sustentado en la manipulación material del espacio: configuración de un paisaje sepulcral atravesado por la supresión narrativa del sufrimiento, los motivos tétricos son anulados.

---

[133] Nota de campo.

[134] Hacia allá apuntan los grandes mausoleos y tumbas, a señalar el valor del difunto, ya sea el que los deudos le adjudican, o como es más común, el que el muerto se adjudicaba en vida (preservar la propia historia, o distinguirse del otro con las decoraciones más variadas y los mausoleos más monumentales).

Tranquilizar es lo que en esencia se ha buscado siempre.[135] El objetivo del ritual es alcanzar esta efectividad simbólica (en cada ocasión — o en la mayoría de ellas — dentro de cualquier cultura, cuando se consideran las pompas fúnebres bien ejecutadas y suficientemente dignas para el difunto). Hoy se hace hincapié en este aspecto porque las prácticas sagradas ya no son suficientes (o si quiera están presentes) para aliviar, por sí mismas, el dolor de la muerte; no existe registro alguno para interpretar la muerte como algo más que un fenómeno concreto. Las sociedades modernas no ofrecen fórmulas ni creencias, tampoco alivio, de tipo extraterrenal, para confrontar a la muerte; se limitan a legislar entorno a esta sensación de tranquilidad, obviando cualquier aspecto sagrado que la pueda sustentar, bajo una forma específica: la de la (re)presentación *estética*.

1.3.3 Imagen y muerte. Técnicas de preservación más allá de la muerte.

Mantener a salvo la mirada de la sociedad de los vivos frente a la putrefacción corporal, la corrosión de la carne, derrumbe de la persona por el desvanecimiento de la piel; preservar lo *duro*, ante la caída de lo *blando*, es generar un proceso que va de la carne a los huesos, para evitar la angustia de la disolución y el olvido. Los surcos de la carne en el cadáver, el espacio vacío, el silencio sepulcral del muerto, son un punto de quiebre para el grupo. Por ello cada cultura ha esgrimido medios representacionales y prácticas de lo más variadas:

> …parece que todos los grupos o sociedades desde que se constituyen como tales, se preocupan en primer lugar de la corrupción de la carne y de la descomposición de esa materia perecedera que lleva en sí el conocimiento, los deseos, la sensualidad. Henri Hertz lo señalaba hace ya muchos años: las comunidades confían a los ácidos, a los gusanos de la tierra, al pico de las aves rapaces, al fuego, al desecamiento de la arena una corrupción que permita recoger las cenizas, conservar un esqueleto depurado de los jirones de carne muerta a la que se vinculaba el pensamiento, es decir, la cultura

[135] "…tranquilizar. Lo que expresa el tratamiento de los cadáveres o la organización de todas esas cosas es esencialmente la voluntad de tranquilizar. Cada uno pretende tranquilizar e integrar a los muertos, a los vivos y a los muertos" (Jankélévitch, 2017, p. 76).

(Duvignaud, 1979, pp. 79-80).

Las técnicas interpuestas para ello operaban un doble rasero, una inversión ritual: el empleo de la materia o las fuerzas de la naturaleza desplazan, por el acto sagrado, lo *blando,* al mismo tiempo, se trata de un proceso para consumar lo *duro*, interponer una materia representacional. Ya fuera en la osamenta del muerto o en la producción de una efigie de cualquier tipo, tal metamorfosis por la materia simbolizada torna la imagen de la muerte en algo asimilable para — y en ciertas ocasiones, dentro de — los supervivientes. La presencia y fuerza de la persona, que de otro modo se habrían perdido, han quedado preservadas así: "La práctica de la descomposición mortuoria consiste en sustituir las partes blandas y corruptas por la cosa dura, inalterable, que sobrevive a las generaciones subsecuentes. Se pide a la materia que supla a la muerte que destruye" (Duvignaud, 1979, pp. 81-82). No es nunca una descomposición simplemente natural: el zoroastrismo impedía dar sepultura e incinerar a los muertos por el temor a la contaminación que la carne pútrida generaba, la descomposición se dejaba, deliberadamente y por conveniencia simbólica, a las aves carroñeras; el *endocanibalismo* yanomano hace pasar al difunto, a través del fuego, directo a lo *duro* para *reforzar* (endurecer), con el consumo posterior de los huesos molidos, las relaciones extra-grupales.

La putrefacción del cuerpo despliega sensaciones abrumadoras en los dolientes. El des-hacer ese cuerpo, angustiante y en descomposición, se convierte en un asunto urgente. Se confeccionan los medios para resignificar materialmente al muerto, provocar una distancia con lo natural desestructurante a partir de la materia y los actos sagrados, re-hacer al muerto y proporcionarle un nuevo estatus simbólico. Al respecto de la lucha contra la descomposición del cadáver, Hertz escribe:

> […] incluso cuando los sobrevivientes no tienen en absoluto la intención de preservar artificialmente el cadáver, tampoco lo abandonan por completo en el curso de la descomposición. Como la transformación que se produce en él es penosa y peligrosa para el muerto y para los que le rodean, se toman a menudo medidas para acortar la putrefacción y disminuir su intensidad o para neutralizar sus efectos siniestros, manteniendo cerca de los restos del muerto un fuego destinado a apartar las

> influencias malignas, calentar al alma errante y ejercer una acción bienhechora sobre el cuerpo, rodeándole de humos olorosos y embadurnándole con ungüentos aromáticos. De aquí a la costumbre de ahumar el cadáver sobre un cañizo o al embalsamiento rudimentario, la transición es casi insensible. Para pasar de la desecación espontánea donde sólo subsisten los huesos, a esta forma especial de desecación, que transforma el cadáver en momia, basta con que se haya desarrollado entre los sobrevivientes el deseo de introducir en la sepultura definitiva un cuerpo lo menos alterado posible (Hertz, 1990, pp. 35-36).

Se pretende sortear los efectos nocivos que tiene el cadáver sobre los espectadores, evitar los terrores de la carne desprendiéndose y los olores putrefactos de una naturaleza *descontrolada.* A través de los ritos se toman las riendas de esas imágenes angustiosas y se las transforma simbólicamente. No se trata de un simple cuerpo en descomposición. Éste adquiere nuevas cualidades como efecto de las técnicas a las que es sometido. Tal imagen, cargada ahora simbólicamente, ayuda a re-estructurar los sentimientos de dolor y de angustia entre los miembros del grupo, tal *visión* logra apaciguar los afectos. Sólo llevando a cabo los ritos y técnicas culturalmente admisibles sobre el cuerpo los deudos consideraran al funeral como una despedida digna. La constitución de una imagen que cumpla los parámetros del grupo es necesaria para sortear el potencial peligro del cadáver abandonado a su descomposición; se busca preservar un ideal de la imagen de la persona.

A mediados del siglo XIX una joven fue encontrada ahogada en el río Sena; las averiguaciones no lograron dar ni con el motivo de la muerte ni con la identidad de la víctima. El rostro de aquella mujer, de “enigmática belleza”, fascinó al forense de la morgue. Él encargó un molde facial antes de que su cuerpo se descompusiera. Al poco tiempo ese busto se volvería famoso: artistas e intelectuales de principios del siglo XX deseaban hacerse con una copia de esta máscara mortuoria (López de Munain, 2016). Este objeto, popular en la Antigua Roma, tenía la capacidad de preservar una representación asimilable para la posteridad, incluso admirable. Por supuesto como lo fue para el panteón romano, está técnica se reservó para hombres *ilustres*, pertenecientes a las clases nobles o aristócratas, a veces algunos hombres destacados dentro de la sociedad también fueron honrados así:

> Siempre entre las familias ilustres fue costumbre sacar del rostro del difunto una máscara de cera (*imago*) que, conservada en el atrio de la casa, se sacaba — con otras — durante los funerales de los parientes; a finales de la República surgieron también bustos funerarios de cera o terracota. Dicho privilegio (*ius imaginum*), privativo de las *gentes* aristócratas estaba regulado por normas jurídicas muy precisas y era de gran importancia política (Blázquez, Martínez-Pinna y Montero, 2011, p. 521).

Romanos y etruscos emplearon las máscaras mortuorias para remarcar la importancia de sus nobles antepasados (López de Munain, 2016),[136] mientras en la antigua Italia los príncipes y los santos, además de ciertos hombres distinguidos, disfrutaron de este privilegio; en Francia e Inglaterra, "la máscara mortuoria iba asociada a una práctica artística estrechamente conectada con las ceremonias fúnebres de los reyes y reinas de dichos países" (Benkard, 2013, pp. 35-36).[137] En el siglo XIII las mascarillas mortuorias tenían por fin sacar un molde de la cara del muerto para dar con una representación "idéntica", con ella se hacía la imagen del difunto posante sobre la tumba como en el caso de la reina Isabel de Aragón, quien murió al caer cabalgando un caballo en Calabria: se hizo de ella una figura orante, arrodillada y a pesar de ser el rostro de un muerto (la cara había sido mal cosida) se intentaba dar la impresión de vitalidad; los rostros de las estatuas de terracota de los condes de Toulousse, de principios del siglo XVI, "se obtenían a partir de mascarillas mortuorias", la intención no era dar miedo (los motivos macabros eran frecuentes en el arte de la época) sino evocar la imagen del vivo a través de "los rasgos del cadáver" (Ariès, 2016, pp. 124-125). Entre los mayas se producían máscaras de jade, un material imprescindible en las relaciones entre las élites y las divinidades (propiciaba la difusión de la vitalidad y la fecundidad de la cosecha); la máscara aquí aparece principalmente como contenedor de un principio de fuerza que el grupo adjudica al dirigente y a su linaje (los gobernantes llegaron a emplear la máscara del ancestro-deidad para legitimar su poder) (García Vierna, 2004, p. 81).

---

[136] La máscara mortuoria se difundió a otros estratos sociales a medida que se acercaba el ocaso del Imperio.

[137] "Siempre que en Francia moría un rey, el pintor de la corte era convocado al palacio para hacer un molde de los rasgos del monarca, incluso antes de que su cadáver fuese abierto y embalsamado por los médicos y cirujanos de la corte. No hay nada sorprendente en la acción del artista, por lo que asumimos que su destreza iba guiada por un sentimiento de reverencia." (Benkard, 2013, pp. 36-37).

Durante el siglo XIX la técnica del molde hizo proliferar la cantidad de talleres, incluso morgues, dedicados a la realización de máscaras mortuorias de yeso: personalidades reconocidas como miembros de la sociedad que pudieran costearlas solicitaron este servicio. Aparentemente su popularidad se debió a un acontecimiento ocurrido en 1781: durante el fastuoso funeral de Gotthold Ephraim Lessing (escritor y crítico de arte alemán), sus amigos se acercaron al féretro (en ese momento su cuerpo estaba siendo velado) y tomaron del rostro de Lessing una máscara mortuoria. López de Munain (2016) señala a este gesto de amistad como el cambio en el sentido de las máscaras mortuorias: se introdujo "el factor de lo afectivo y de la necesidad de recuerdos materiales para sus allegados" (p. 238). Esto implica el abandono de la creencia en las cualidades sacras evocadas por la representación en favor de un objeto emotivamente dispuesto para sostener la sensación de tranquilidad respecto al cadáver. Libre de cualquier arrebato corporal, el rostro aparece ante la mirada del deudo como inalterable, superpuesto a la corrosión del tiempo; la materia petrifica el rostro y lo vuelve re-presentación del difunto.[138] Desde entonces se buscará una estética de la muerte y un estado afectivo específicos: la imagen de lo imperturbable, la sensación de tranquilidad.

Paralelamente a esta *democratización* de la máscara mortuoria, dos novedosas técnicas surgirían para *contrarrestar* los efectos de la descomposición: la fotografía *post mortem* y el embalsamamiento moderno. Sus funciones en común: ordenar las emociones y entregar una representación del difunto lo más imperturbable posible, una estética de la muerte más allá de cualquier rastro de corrupción corporal, evocando esa "enigmática belleza" de la mujer desconocida. Un objeto para propiciar un orden a las angustias individuales ante la descomposición, para orientar y contener las emociones ante la pérdida del otro: por un lado, el encuadre *eterno* de la foto resguarda el recuerdo de quien ya no pudo ser; por el otro, la figura embalsamada descansa ahora en el féretro, con su identidad *completa*, repleta de *su carne*, su personalidad.

---

[138] La máscara "es un asunto de representación. La máscara representa en el sentido fuerte y original del término: no ofrece una copia o un simulacro, nos presenta un «presentar a» en el sentido de «representar» una figura sin vida, es decir, una figura sustraída de movilidad, para convertirse en la permanencia del rostro." Jean-Luc Nancy, "Masqué, demasqué" (citado en Benkard, 2013, p. 21).

El cuerpo embalsamado. Hacia una estética de la tranquilidad.

Los restos de una persona resguardados parar la posteridad, de tal forma que se evite la desintegración ya por el tiempo ya por la influencia exterior, suelen tener un significado especial para el grupo: se consideran objetos sagrados. Los restos del difunto son venerados, protegidos, apreciados, mientras se busca emplear o transmitir su fuerza anímica para revitalizar las fuerzas del grupo o propiciar la (re)afirmación del lazo social. Entre los mayas los restos de los señores quichés tenían un trato especial, ocurría con el *pisom q'aq'al*, "la majestad envuelta", cuya esencia incorporaba las cualidades del sol. Los restos del propio linaje eran objeto de veneración en el entorno doméstico. La fuerza de los cautivos y hombres sacrificados se aprovechaba a través del uso de sus huesos, recipientes de las cualidades de estos muertos (García de Alba, 2019). El lugar ocupado por las reliquias humanas dentro de las comunidades religiosas es inestimable. En el medievo son la regla, el cuerpo de los santos es seccionado y repartido por todas partes:

> Como a integralidade do santo estava presente em suas partes, mesmonas menores, seus corpos podiam ser fragmentados e distribuídos por onde suapresença era demandada. A capacidade de multiplicar-se e fazer-se presenteem todos os lugares aonde suas relíquias fossem levadas era, aliás, uma dasgrandes provas dos poderes dos santos2. Estavam inventadas as relíquiassagradas: corpos dos mártires e santos – normalmente seus ossos, mas tambémcabelos, unhas, sangue, lágrimas –, ou os objetos por meio dos quais forammartirizados: cruzes, pregos, lanças, setas, correntes. Até alguns poucos séculosatrás, não havia dúvidas de que o santo em si estava presente na relíquia, pormenor que fosse (Cymbalista, 2006, p. 13). [139]

Los restos de Juan de la Cruz y de santa Teresa, en Europa, eran, según la creencia, fuente de apariciones milagrosas. A estos objetos se les adjudicaban efectos sobrenaturales. Tenían varias funciones: en la Nueva España un pedazo de carne del

[139] "Como la integralidad del santo estaba presente en cada una de sus partes, incluso en las más pequeñas, su cuerpo podía ser fragmentado y distribuido ahí donde su presencia fuera demandada. La capacidad de multiplicarse y hacerse presente en todos los lugares a los que las reliquias fueran llevadas era, de hecho, una de las grandes pruebas del poder de los santos. Se consideraban como reliquias sagradas: el cuerpo de los mártires y los santos — comúnmente sus huesos, también su cabello, sus uñas, la sangre, sus lágrimas — objetos por los que fueran martirizados: cruces, clavos, lanzas, flechas, cadenas. Hasta hace unos siglos, no cabía duda de que la presencia del santo se encontraba al interior de la reliquia, por menor que fuera" (Traducción propia).

brazo de santa Teresa de Jesús, entregado por fray José de Jesús María al primer monasterio de las Carmelitas descalzas en Puebla, ayudó a desarrollar — a fuerza de teofanías vividas por las monjas — un ascetismo y una mística entorno a la noción del milagro; propició el afianzamiento de esta orden religiosa en el Nuevo mundo, la "cohesión social dentro del monasterio" (Loreto López, 2017, p. 55); asimismo coadyuvó a la conformación comunitaria a su alrededor.[140]

Resguardado tras una caja de vidrio en la Catedral de Guadalajara, en Jalisco, el cuerpo de Santa Inocencia, infante mártir de la religión católica, se encuentra bañado en cera, de acuerdo a la iglesia, esto ha impedido que se desmorone; para muchos otros se trata sólo de un muñeco hecho de fibra de caña o incluso un simple maniquí y que lo único que se preserva de la niña es una mano en un guante ornamentado y un frasco de sangre. Independientemente de su naturaleza, el cuerpo de Santa Inocencia se considera santo y puro.[141] Objeto de fascinación, las personas se acercan de ves en ves a la vitrina y admiran su expresión imperturbable, su cuerpo suspendido en el tiempo, aún provoca la creencia en el milagro.[142] Una especie de embalsamamiento, el cuerpo de la santa ha quedado en una eternidad cristiana, una putrefacción que nunca llega. Presente inacabable, imagen de tranquilidad imperturbable, es para los creyentes un

---

[140] "O culto às relíquias atravessou toda a Idade Média como elemento estruturador do território das cidades cristãs" (Cymbalista, 2006, p. 13). ["El culto a las reliquias atraviesa la Edad Media como elemento estructurador del territorio de las ciudades cristianas" (Traducción propia)]. En Nueva España la construcción de conventos e iglesias fue suficiente para conformar el territorio, pero fue la fuerza sagrada de las reliquias el elemento esencial para atraer a los fieles a su alrededor.

[141] Nota de campo.

[142] Otros santos cuyos cuerpos permanecieron incorruptos y, por lo tanto, fueron considerados como reliquias sagradas: "de santa Ágata, mantidas em vários relicários em Catânia; de são Romualdo, exumado em 1460 em Ancona; desanta Rosa de Viterbo, cujo corpo havia sobrevivido incólume a um incêndio que destruiu a igreja onde estava sepultada em 1357, na cidade de Pódio; docorpo de santa Esperandia, exposto no altar-mór da igreja do convento beneditinode Cingoli" (Cymbalista, 2006, p. 14). ["Santa Agata, conservada en varios santuarios de Catania; San Romualdo, exhumado en 1460 en Ancona; Santa Rosa de Viterbo, cuyo cuerpo había salido ileso de un incendio que destruyó la iglesia donde fue enterrada en 1357, en la ciudad de Pódio; el cuerpo de Santa Esperanza, expuesto en la iglesia de Alta Morte del convento benedictino de Cingoli" (Traducción propia)]. Los creyentes pensarán que si el cuerpo de Santa Inocencia no se descompone es porque es santo, y si es santo es sagrado, entonces, si es posible que algo sea sagrado es porque una fuerza superior la convierte y esa misma fuerza puede posibilitar no sólo el milagro, sino la vida tras la muerte, pues tal fuerza permitió al cuerpo de Santa Inocencia tanto preservarse a través del tiempo como la realización de otros actos milagrosos.

milagro en sí mismo, de ahí la fuerza del rumor en torno a ella.

Entre los siglos XV y XVII, los reyes franceses eran embalsamados (les extraían las vísceras) y se les vestía de púrpura (justo como en su consagración como soberanos), sus cuerpos reposaban en un lecho pomposo y a su alrededor se arreglaba un banquete (Thomas, 1983, p. 321). Esta práctica dista de evocar esa imagen eterna del santo incorruptible que posa, resguardado, tras el vidrio del convento. Y aún si el cuerpo embalsamado del rey pudiera sobrevivir a los embates del tiempo, el cuerpo del soberano termina por incinerarse pues la fuerza sacra que contiene debe dar paso a un sucesor. No se busca la preservación corporal (símil con la práctica religiosa de la momificación egipcia, privilegio que propiciaba al muerto de las élites el acceso a la otra vida); no hay una fuerza santificada, el rey no puede hacer milagros, sólo es receptor de las fuerzas soberanas que unen a los habitantes de su reino a su alrededor. Honra sepulcral, pocos cuerpos sometidos a la práctica del embalsamamiento se preservan más allá de las pompas fúnebres.[143] El cuerpo pasa por las brasas tras el velorio o directamente pasa a ser enterrado, sólo el cadáver de Lenin sobrevive los embates políticos y se le preserva, imperturbable para la posteridad.

De los cuerpos religiosamente codificados como sagrados, se cree, contienen la fuerza para revertir los efectos de la podredumbre sobre el cuerpo. Se les considera santos por estar capacitados para hacer milagros, entre ellos se incluye su propia incorruptibilidad. Nociones similares a las de Santa Inocencia se aplican a Carlo Acutis, quien falleció de leucemia en 2006 a los 15 años; antes de morir se dedicó a conformar un catálogo virtual donde expone docenas los milagros ocurridos en la historia (esta situación sustenta la narrativa milagrosa en las declaraciones a la prensa por parte de la Iglesia). Fue beatificado por el papa Francisco el 10 de octubre de 2020 tras reconocerle un milagro sucedido el año 2013: se dice que un niño se curó de una enfermedad

[143] "Señalemos que las prácticas tanatológicas no impiden la cremación; a pesar de la excepción americana, ésta debería ser la continuación lógica, lo que demuestra que el procedimiento no persigue la conservación definitiva, como el de los embalsamadores de antes." (Thomas, 1983, p. 322).

irreversible (páncreas anular) al tocar una reliquia de Acutis (su pijama). Al ser presentado ante el público tras una vitrina y con ropa deportiva, la gente se sorprendió del estado incorrupto del cuerpo, aunque el obispo de Asís aclaró que al ser exhumado presentaba los síntomas comunes de la descomposición:

> Fue hallado en el normal estado de transformación propio de la condición *post mortem* (...) el cuerpo, si bien transformado, pero con varias partes todavía en su conexión anatómica, fue tratado con técnicas de conservación y de integración normalmente practicadas para exponer con dignidad a la veneración de los fieles los cuerpos de los beatos y de los santos. La reconstrucción de la cara con una máscara de silicona fue particularmente exitosa. (Verdú, 2020, 17 de octubre).

Para el hombre moderno, estas aspiraciones son sólo ilusiones: no hay una fuerza sagrada en el embalsamado, ni un poder en las técnicas contemporáneas que dote de santidad al muerto; ni siquiera certeza en una vida tras la muerte. El testimonio del Obispo de Asís revela que este cuerpo manipulado conforma una puesta en escena para el público: carente de mística, se habla de la máscara y del proceso de conservación sin tapujos ni misterio alguno. No es que deje de resultar efectivo para los creyentes (muchos de los cuales se sorprendieron al ver por primera vez el cuerpo tras la vitrina, pues desconocían estos hechos); significa que el registro proporcionado por la ciencia no permite abordar el fenómeno del cadáver *incorrupto* como un milagro pues, se sabe, el cuerpo se somete, cualesquiera sean las circunstancias, a un proceso de descomposición tras la muerte.[144]

La encrucijada se presenta en la novela *Los hermanos Karamazov* de Dostoyevski

[144] El proceso de *tanatomorfosis* pasa por cinco fases: la primera, la "fresca" comienza en el instante de la muerte y finaliza con el cuerpo hinchado por los gases internos, emitidos por las bacterias que se alimentan de "las partes blandas del cadáver"; con la hinchazón del abdomen empieza la fase de "abotargamiento", en ella, moscas azules invadirán el cuerpo para rellenarlo con sus huevos, las larvas depositas se alimentarán de la carne y su acción, en conjunto con la de las bacterias, aumentarán la temperatura del cadáver a 53° C, lo que genera un ambiente propicio para otros insectos y parásitos, algunos líquidos se desprenderán del cuerpo; la fase de "putrefacción" tiene lugar cuando la piel se abre por la descomposición, el olor se hace más potente y una mayor cantidad de insectos van al encuentro del cadáver; luego, la fase de "postputrefacción" en la que el cuerpo pierde 90% de su peso y sólo quedan los huesos y el pelo, los grandes insectos huyen a falta de alimento, quedan los más pequeños capaces de alimentarse de las sobras en el suelo; al momento de desaparecer el alimento, se encuentra en la fase "esquelética". (Janire Rámila, 2010, pp. 188-190).

(2011 [1880]), específicamente en un episodio centrado en el cadáver del *stárets* Zosima.[145] Apreciado en todo el pueblo, en vida ya se le consideraba un santo: proporcionaba consejo a los feligreses, consolaba a los convalecientes y, se creía, tenía la capacidad de curar a los enfermos. Tras su muerte la mitad de los monjes del monasterio ponen en entredicho su santidad debido a la pestilencia emitida por su cadáver, su descomposición avanzaba rápido, esto lo equiparaba a cualquier otro muerto; los laicos en el pueblo se congratulaban con esta noticia.[146] Quizá todos los cuerpos de los *startsy* emitieron olor desde siempre y simplemente se les aplicaron sustancias para desacelerar la corrupción. Sea cual sea la respuesta, la presencia del olor fue deliberadamente inadvertida u ocultada por la necesidad de difundir la fuerza místico-religiosa de su figura entre el pueblo ruso, para sustentar, potenciar y preservar la fe. El cuestionamiento de la santidad del *stárets* Zosima pone entredicho la idea de lo santo. En la novela, otros tantos personajes, sobre todo los letrados e ilustres, profesionales provenientes de la ciudad, ponen en tela de juicio los asuntos religiosos, son escépticos, se debaten el sentido de la religión. Es decir, la difusión del racionalismo y la constitución de la figura del intelectual, cada vez más avecindada con procesos y conocimientos modernos profanos en las urbes del siglo XIX, coadyuvó la comprensión de la muerte en una dimensión natural, suprimiendo la posibilidad de encontrar en el cadáver santidad alguna: ni fuerza sagrada ni energía mística, pura putrefacción angustiante. El cadáver de los santos hoy se corrompe y emana unos fétidos olores equiparables a los de cualquier muerto; quizá siempre fue así.

Ya no es posible plantearse la incorruptibilidad milagrosa de un cadáver, no obstante, una imagen de la muerte tranquilizante es anhelada en la modernidad: preservar al difunto lo más parecido a como era antes de morir, evitar la mirada de un

---

[145] El *stárets* (“el anciano”) era un monje de gran santidad, asceta consagrado a la meditación y penitencia. Se desempeñaban como guías espirituales de los otros monjes y penitentes.

[146] Se desarrolla el conflicto alrededor del *stárets* muerto como si fuera una confrontación en torno a la verosimilitud de lo santo. Los registros simbólicos de un grupo permiten leer, actuar y comportarse de determinada manera frente a cualquier fenómeno o sensación. El olor de la muerte aquí impide a todas las partes el percibir este cuerpo como a uno santo, pues de acuerdo a tales registros, el cadáver de los santos no debería descomponerse, debe superponerse a los embates del tiempo.

rostro torcido y la fetidez de un cadáver en descomposición. La adoración y prácticas religiosas, aunque presentes, son socavadas por técnicas estéticas — descontextualizadas del ámbito sagrado religioso — motivadas por buscar cierto control sobre lo emocional y afectivo: ya no hay devoción al muerto, sino una búsqueda por apaciguar los afectos. Un acontecimiento específico en la historia moderna muestra la manera en que se llevó a cabo esta inversión del dominio de las creencias religiosas y los rituales grupales (puntos nodales en la realización del funeral), hacia la aplicación de técnicas puramente estéticas sobre el cuerpo como punto de partida para poder realizar las pompas fúnebres (en un contexto de competencia capitalista), cuyo objetivo sería tranquilizar a los deudos (cada vez más individualizados) ante la presencia del difunto.

Durante la guerra de secesión estadounidense, mientras más se apilaban los cadáveres, más complicado era devolverlos a sus familias. Los ferrocarrileros se negaban a llevarlos en los vagones de los trenes pues implicaba transportar una carga pestilente por cientos de millas. Sólo aceptaban la tarea si introducían los cuerpos en féretros de hierro, costosos para la mayoría de las familias de la época. Tal situación permitió la difusión del procedimiento de embalsamamiento en un entorno sumamente competitivo. Cuando las batallas se pausaban y el fuego cesaba, comenzaba una nueva lucha, ahora entre los embalsamadores emprendedores, quienes se disputaban los cuerpos de los muertos. A veces quemaban las carpas de sus competidores, dispuestas a los alrededores del campo de batalla. Montaban los cadáveres de desconocidos afuera de sus tiendas para mostrar la efectividad de sus servicios y, en ocasiones, ponían anuncios en los periódicos locales aludiendo a la falta de fiabilidad de otros embalsamadores vgr.: "*Bodies Embalmed by Us NEVER TURN BLACK*"[147] (Doughty, 2014, p. 91).

El embalsamador simplemente inyectaba a través de las arterias una fórmula química.[148] Era tan sencillo y barato (con respecto al ataúd de hierro) que el Dr. Thomas

[147] "Los cuerpos embalsamados por nosotros NUNCA SE OSCURECEN".
[148] "Arsenicales, cloruro de zinc, bicloruro de mercurio, sales de aluminio, «azúcar» de plomo y una gran

Holmes llegó a embalsamar al menos a 4000 soldados caídos por un costo de 100 dólares cada uno. Incluso si no se podía costear tal cantidad de dinero, existía otra opción: consistía en la extracción de los órganos internos para rellenar las cavidades resultantes con aserrín. Esto era suficiente para preservar el cuerpo hasta su entrega a la familia. Si alguna vez el embalsamamiento constituyó una profanación al cuerpo entre las tradiciones religiosas occidentales (por lo tanto, un pecado), católicos y protestantes se vieron obligados a aceptar tales condiciones para despedir al difunto.[149] La aplicación y difusión del embalsamamiento (como práctica comercial) aceleró el desvanecimiento de la noción de la santidad del cuerpo. Aunque la desaparición de esta noción esté inacabada, la técnica del embalsamamiento se aceptó por ese valor de dignidad, fuertemente entronado con una estética específica del cadáver: la figura impasible y tranquila del muerto, por lo tanto, tranquilizadora, libre de toda corrupción y pestilencia, opuesta al angustiante cadáver en descomposición:

> Es indiscutible que las primeras etapas de la tanatomorfosis hacen peligroso al cadáver (es altamente séptico), insoportable (por su coloración, sus olores, sus segregaciones) e incompatible con la vida familiar (sobrevivientes que comparten con el difunto un alojamiento exiguo; esta promiscuidad amenaza con derivar una sucesión de estados de pesadumbre y puede ser traumático para el niño) (Thomas, 1983, p. 321).

Por ello el embalsamamiento adquirió un papel imprevisto en la modernidad: es a través de esta técnica de preservación, del uso de químicos en el cuerpo, que el difunto supera el estado de corrupción, una suerte de *santidad secular*. No se aspira a esa perfección milagrosa del santo, tampoco hay seguridad en lo eterno. Pero la descomposición sigue ahí, el cadáver *exige* un tratamiento oportuno: suturas, maquillaje, fragancias y sustancias llenan los huecos del vació y ofrecen al deudo una mirada tranquilizadora. La técnica humana intercede para generar una representación adecuada:

---

cantidad de sales, álcalis y ácidos" (Beltrán Guerra, 2009, p. 9). Más tarde, el científico alemán Wiliam Hoffman daría un salto definitivo en la conservación de los cuerpos con el descubrimiento del formaldehido en 1868.

149 "Profanar el cuerpo de esta manera se consideraba un pecado tanto en la tradición protestante como en la católica, pero el deseo de volver a ver el rostro de un ser querido a veces triunfaba sobre la ideología religiosa" (Doughty, 2014, p. 91).

imagen de la impasibilidad, proporciona dignidad al difunto. Los deudos lo agradecen:

> La transformación física con éxito del embalsamamiento se traduce en impresiones: "se fue en paz", "parece dormido" o "se ve que no sufrió". Frente al dolor, "las caras de alivio de la familia, dan gusto" —dice Briceida. El trabajo de los embalsamadores es el que inspira estas impresiones: el estrago de la muerte queda maquillado por unas horas, suficientes para la despedida final (Alós, 2020).[150]

Una investigación llevada a cabo por Gore (2005) en la Inglaterra de inicios del siglo XXI demuestra como los embalsamadores han incorporado una percepción respecto a los rasgos adecuados para presentar un cuerpo a los dolientes, aquellos con los que es posible transmitir una sensación de tranquilidad. Desde su posición profesional toman en cuenta tres factores: la presentación, la preservación y la higiene; estas cualidades son las más valoradas por ellos y son en las que principalmente se debe pensar a la hora de embalsamar. Por otra parte, entienden que la presentación del cadáver es lo realmente importante para los dolientes. Así, 94% de los embalsamadores entrevistados por Gore buscaba generar en cada encargo una expresión *pacífica* en el difunto, buena parte de ellos también pretendía dar la impresión de que el muerto estaba *dormido*, *descansando* (74%), *normal* (64%), o *reconocible* (55%), la mitad querían que pareciera *tranquilo* (50%). Sólo 3% de la muestra admitió que buscaban que los difuntos lucieran *muertos*.[151] Para dar con estas imágenes, tras la limpieza del cuerpo y la extracción de sustancias y líquidos residuales

> se acomodan facciones, se sutura la quijada, a veces se colocan prótesis en la cuenca

---

150 "Al preguntarles cuál es la mejor parte del trabajo, la respuesta es unánime: el resultado final, saber que el cuerpo regresará con la familia y los seres queridos en las mejores condiciones. […] Por eso, cuando existe la oportunidad de entregar el cuerpo directamente a los familiares — y no mediante la funeraria — y agradecen el resultado final, la recompensa se materializa. Ésa es, sin duda, la mejor parte de una jornada."

151 De la muestra de 54 embalsamadores, ninguno pretendía que el cadáver diera la sensación de estar *desalineado*, *desordenado* o *sucio*. Gore sugiere que la elección de las otras características enlistadas describe como *debe* ser la muerte según las concepciones de los *tanatoestetas*: son indicadores de aquello que motiva su accionar cuando trabajan, cuestión enmarcada en la "cultura popular" (la noción de descanso, *rest*, seleccionada por el 74% de la muestra, es un tópico común en occidente, una señal de *buena muerte*): "Embalmers apparently think they are there to change the appearance of the dead so that they do not actually look dead, but present a manufactured impression that appears determined by commonsensical cultural notions. (2005, p. 178). ["Aparentemente, los embalsamadores piensan que están ahí para cambiar la apariencia de los muertos, para que, de hecho, no luzcan como muertos; en realidad presentan una impresión fabricada que aparece determinada por nociones culturales del sentido común" (Traducción propia)].

> de los ojos y se rasura; se dan masajes para reducir la rigidez, liberar coágulos y permitir la penetración de químicos y formaldehído para retrasar la descomposición; se extrae mucosa y comida; se tapan las fosas nasales y la tráquea; se vuelve a lavar el cuerpo y finalmente se maquilla y se viste para depositarlo en el ataúd [...] La sutura de la quijada requiere de cuidado para evitar crear sonrisas o muecas artificiales. (Alós, 2020) [152]

Este proceso de manipulación busca cumplir con ciertos parámetros socialmente prescritos, incluso ahí cuando el cadáver presenta dificultades especiales para alinearlo o incluso si su trabajo es inmediatamente sujeto a la inhumación. Zhang Daoling hace un recuento del proceso de tratamiento del cuerpo de una niña que perdió buena parte de su cabeza: lavó el cuerpo, usó silicona detrás de la cabeza para rellenar la parte faltante, cuero cabelludo para cubrir la cabeza y la peinó; luego aplicó maquillaje y le puso un vestido, al final "hasta parecía que sonreía". La familia pudo despedirse de ella: la abrazaban, lloraban y la besaban (Liao Yiwu, 2012, p. 266). De no haber sido por su manufactura, los familiares no habrían podido acercarse al cuerpo, en su lugar hubieran preferido velar su cuerpo en un ataúd cerrado. Verlo irreconocible sería especialmente angustioso, quizá al punto de desconocer la muerte y no poder aceptar la partida. Por más desgarrado, descompuesto o lacerado se encuentre un cuerpo, el embalsamador debe dar con una imagen admisible socialmente (se trata de la última presentación de la persona, impresión final en la memoria), una que perdure al menos hasta finalizadas las exequias (el cuerpo es cremado o enterrado a veces de inmediato).[153]

---

[152] El cuestionario de Gore (2005). incluía una sección con las características a las que prestaban atención los embalsamadores: el 100% de ellos cierra ojos y boca, también arreglan el cabello a los muertos; la mayoría (92.5%) acomoda las manos de los difuntos. Estás tareas, como señala el autor, recrean una "culturally acceptable death image" ["una imagen culturalmente aceptable de la muerte"]; al ser conscientes de ella, saben con qué parámetros deben trabajar para alcanzarla, independientemente de sí están de acuerdo con esas nociones (p. 180).

[153] "…sólo procuran demorar la tanatomorfosis hasta después de las exequias, respetando la integridad del cuerpo (no hay jamás extracción de vísceras), suprimiendo las huellas de la muerte en el rostro (no más livideces, párpados entreabiertos, mandíbulas caídas, rictus), eventualmente aplicándose a una restauración del cuerpo (si hubo cáncer que afecto al rostro, accidente, quemaduras, suicidio por mutilación) y en principio se dedican a servir a todos" (Thomas, 1983, pp. 321-322). Respecto a lo apresurado de las exequias, en la entrevista de Liao Yiwu a Zhang Daoling, el embalsamador esperaba que su trabajo perdurara más, al menos tanto como para dajarle unas flores a la niña, pero apenas una hora después cremaron su cuerpo. Dice: "La belleza no es eterna, siempre se acaba destruyendo", a lo que su interlocutor responde: "Señor Zhang, no debe entristecerse. La belleza tras la muerte es algo que queda grabado en su corazón, como una huella indestructible. ¿Cuántas personas hay en el mundo que sepan ver algo bonito en la muerte? Gracias a usted ahora yo ya sé que la belleza que se destruye es eterna" (Liao Yiwu, 2012, p. 266).

Se trata de exponer un cadáver lo menos angustiante. De ahí estos índices sociales: guían la técnica para dar con una imagen apaciguadora. Si bien se trata de una transformación puramente física (no hay un significado sagrado sustentando estos procedimientos; cada corte, cada sustancia, es *profana*), no deja de ser efectiva como impresión simbólica: permite al doliente despedirse del difunto de manera *adecuada*. Su objetivo inmediato no es otro que la "superación de la muerte, que facilita el trabajo de duelo" (Thomas, 1983, p. 322). Evidentemente en el trayecto de la mesa del *tanatopracticante* (como los llama Thomas) a la tumba, el cuerpo embalsamado juega el papel esencial en el montaje del funeral, una escena que suele estar cargada de significados religiosos. Sin embargo, el cuerpo embalsamado al modo moderno se encuentra enmarcado por un contexto económico, y sus coordenadas (socialmente admisibles: el cómo se debe presentar el cuerpo) están dirigidas por emociones no pautadas culturalmente: la industria funeraria somete a los muertos a la lógica de los intercambios fugaces; los deudos no pueden esperar por enterrarlos para evitar la extensión de su presencia angustiante, así como la posible descomposición.

Debido a la ausencia de parámetros simbólico-culturales-religiosos, producto de las necesidades productivas, la escena funeraria, junto con el cuerpo embalsamado (y gracias a éste), aparece artificial. El paso del tiempo, cuya cualidad contemporánea es la de la inmediatez, altera la realidad de la muerte: la distinción entre el vivo y el muerto se vuelve una ilusión. El paso de una condición a otra no tiene sustento. El duelo no se corresponde con el proceso de descomposición, tiempo simbólicamente representado en las doctrinas religiosas. El crecimiento de la cremación y la prisa por la sepultura, fenómenos sustentados por la técnica del embalsamamiento, han desplegado un distanciamiento con respecto a la muerte "real" en contextos donde se llevan a cabo este tipo de prácticas sobre el cuerpo:

> Many mourners appeared to expect their relative to be un-hanging, which can be traced to the whole issue of the liminal phase of the funeral. Paradoxically the actions of embalmers (a practice which arguably has grown) would hide any evidence of the passage of time, which would enhance the apparent liminality of the funeral parlour setting, by re-presenting the corpse in an acceptable manner at an acceptable location.

> The appearance of the body at death has taken on a commercial significance (Smale 1985) within post-modern society and so the significance of embalming is therefore critical, but, as some projects suggest, is concealed. (Gore, 2005, p. 191). [154]

El embalsamamiento es el control social moderno de la carne individual, la preservación de una imagen al menos hasta el momento del entierro, tiempo que suele ser breve. Re-presentación del difunto según una codificación contemporánea, la noción del cuerpo embalsamado puede verse sometida a ciertas dificultades con respecto a las expectativas de los deudos. De la inversión que va de la persona al cadáver y en la posterior transformación — puramente física — como representación (cuerpo embalsamado), el difunto pierde muchos de sus rasgos. Primero por la descomposición natural pierde parte de su *carne* (de su identidad personal); luego por el tratamiento artificial se reemplaza está pérdida con sustancias, maquillajes y otros artefactos como suturas y silicona. Este proceso plantea una dificultad para algunos dolientes: la reducción y estandarización corporal del difunto a formas de expresión evocativas de la *paz*, *tranquilidad* y *descanso* resulta insuficiente a la hora de reconocerle. Estos rasgos no revelan la completa *dignidad* que el difunto trasmitía en vida a los parientes, especialmente si la transformación falla en proporcionar una imagen admisible:

> Cuando tenía diez años, murió el padre del marido de mi prima, el Sr. Aquino. Él era un buen católico, patriarca de una enorme familia hawaiana-filipina. Su funeral se celebró en una antigua catedral de Kapolei. Cuando llegamos, mi madre y yo nos unimos a la fila para pasar junto a su ataúd. […] el Sr. Aquino se encontraba tendido. Estaba tan maquillado que ya no parecía real. Su piel gris estaba tensa, producto del líquido de embalsamamiento bombeado a través de su sistema circulatorio. Cientos de velas ardían alrededor de su ataúd; la luz de sus llamas se reflejaba en sus labios brillantes, de un rosa brillante, contorsionados en una mueca. Era un hombre digno en vida, pero [ahí tendido] parecía una réplica de cera de sí mismo (Doughty, 2014, pp. 84-85) [Traducción propia].

En la búsqueda por generar una estética de la impasibilidad en el cadáver, se

[154] "Muchos dolientes parecían esperar que su pariente no cambiara en absoluto, esto puede ser trazado hasta la fase liminal del funeral. Paradójicamente, las acciones de los embalsamadores […] ocultarían cualquier evidencia del paso del tiempo, lo que mejoraría la aparente liminalidad del entorno de la funeraria al representar el cadáver de una manera aceptable en un lugar aceptable. La apariencia del cuerpo al morir ha adquirido un significado comercial […] dentro de la sociedad posmoderna y, por lo tanto, el significado del embalsamamiento es crítico, pero, como sugieren algunos proyectos, se encuentra oculto" (Traducción propia).

neutraliza aquello que caracterizaba a la persona antes de fallecer. Este vacío no logra ser *rellenado* por ninguna técnica humana; el embalsamamiento se advierte como una ficción por algunos de los deudos, una visión de la muerte inaprensible. Gore presenta datos reveladores: al cuestionar a los dolientes se encontró con que un 18% de ellos tuvieron problemas para "interpretar la apariencia del cuerpo" y ante la pregunta "¿Cómo se veía?" declararon:

> Pale, but asleep
> Wasn't like her
> Peaceful, but nothing like him
> Better here [than hospital]
> Didn't look like her
> Changed - not what I expected
> Not terrible, but not brilliant.
> Peaceful, but not quite the same.
> Beautiful, but it wasn't him
> Lovely, but not quite as she was
> More like himself
> Nice and clean, but it wasn't him
> (Gore, 2005, pp. 169-170). [155]

El desencuentro entre las expectativas del doliente y la realidad de la representación no tiene su origen en la falta de habilidad del *tanatopracticante* a la hora de manipular el cuerpo (asunto técnico, por ejemplo, lograr que el muerto evoque su clase social).[156] En realidad apunta a las intenciones que se han señalado: cumplir los parámetros para lograr la imagen socialmente admisible de la muerte. El embalsamador

---

[155] Pálido, pero dormido. / No era como ella. / Pacífico, pero en definitiva no como él. / Mejor aquí [que en el hospital]. / No se parecía a ella. / Cambiado - no es lo que esperaba. / No es terrible, pero tampoco brillante. / Tranquilo, pero no exactamente igual. / Hermoso, pero no era él. / Encantadora, pero no tanto como lo era ella. / Más parecido a él / Lindo y limpio, pero no era él (Traducción propia).

[156] "Para los que habían recibido educación buena y tenían dinero, el maquillaje y los arreglos al cadáver serían más elaborados; para la gente normal, ni siquiera se requería una ceremonia fúnebre, pues simplemente se despedían de él y yo lo único que tenía que hacer era lavarle la cara, peinarlo, meterle algodón en las mejillas, pintarle los labios y ponerle maquillaje […] Para los de la clase más alta se tenía que lavar el cadáver completamente por dentro y por fuera, rociarlo con colonia antiolores, ponerle ropa nueva, arreglarle el pelo. También tenía que masajearle la frente, mejillas, labios, cuello, manos, repitiéndolo una y otra vez hasta «revivir» la elasticidad general de la piel como la de una persona viva. Después les aplicaba una capa de aceite para darle brillo y por último lo maquillaba, a un ritmo ni rápido ni pausado, con colores armoniosos para las cejas y los labios, pero la clave eran los ojos, tenía que dar la sensación de que estaba durmiendo […] debes conseguir que la mueca de dolor del difunto se convierta en una sonrisa" (Zhang Daoling en Liao Yiwu, 2012, p. 263).

moderno no puede evitar estas fronteras en su práctica, las tiene bien incorporadas y se limita a ellas; sin embargo, no le es posible satisfacer a todos los deudos. Algunos de ellos buscan la personalidad del difunto en el cuerpo manipulado: confrontan la representación del cadáver con la imagen de la persona fallecida resguardada por los dolientes: el cadáver " it is now the final reminder of the person who has died." (Gore, 2005, p. 171).[157] Los desacuerdos pueden surgir del desconocimiento del estado de salud del difunto antes de morir;[158] se espera que el embalsamador logre una proeza técnica para dotar de *vida* a ese cadáver, además de hacerlo ver impasible y tranquilo. No obstante, el ejecutor, independientemente de su destreza, simplemente está imposibilitado a acceder a esa parte pérdida de la persona fallecida. El cuerpo embalsamado resulta ser una carcasa, un objeto cuya personalidad se ha desvanecido ya. Toda expresión es disuelta en el discurso de esta estética de la impasibilidad: una representación que intenta tranquilizar frente a una imagen angustiante, la de la descomposición. Mecanismo incompleto, no carga con formas simbólicas sino únicamente materiales, se limita a ser una transformación física. No es que reemplace a las fiestas y rituales celebrados para honrar al muerto, en cambio, neutraliza su necesidad al formar parte de un proceso — moderno — que borra todo significado alterno, cultural o religioso.

La ausencia de prótesis simbólico-sagradas, así como de instituciones efectivas de este tipo, que sostengan la práctica del embalsamador, no limita su fuerza ordenadora: contiene los dolores consecuencia de presenciar un cadáver desalineado y socialmente inaceptable (en descomposición); ante todo, ayuda a posicionarse afectivamente, por lo tanto, no deja de tener un carácter sagrado, aunque esté limitado al *corpus* grupal (parientes y amigos). A pesar de que las emociones no dejan de fluir, el sobreviviente podrá afrontar con cierta tranquilidad la muerte, quizá sea más apropiado decir, con alivio,

---

[157] "Actualmente se trata del recordatorio final de la persona que ha muerto" (Traducción propia).

[158] "A veces la familia proporciona una foto para que el cadáver se parezca a como lucía en vida, pero éstas evocan a la persona cuando estaba sana y no delataba el deterioro mórbido. «El remordimiento por haber estado alejados de un familiar enfermo y no reconocerlo, a veces provoca reclamaciones fuera de lugar» —explica Guillermo. Y tampoco se pueden hacer milagros, como peticiones poco comunes de reducir arrugas o mejorar la apariencia más allá del maquillaje" (Alós, 2020).

como ocurrió con los parientes de la niña tratada por Zhao Douling. Se convierte en una máxima estética, perseguida en este contexto en el que la idea de lo sagrado — motivada por las instituciones tradicionales — se ve cada vez más arrinconada por los tiempos profanos del trabajo y la mercancía. El deudo entonces debe conformarse y aliviarse con esa imagen impasible y temporal de lo perdido; lejos de remitirse a la persona con ella, al menos le transmite tranquilidad al cumplir con la exigencia (tanto social como afectiva) de experimentar un escenario fúnebre digno (en última instancia, ayuda en el proceso de duelo).

El cadáver embalsamado de Lenin representa la tragedia de la inversión que va de las grandes instituciones sagrado-religiosas a lo puramente estético-emocional. Expuesto al público en su propio Mausoleo, localizado en la Plaza Roja de Moscú, símbolo integral de la Unión Soviética, objeto propulsor de las pasiones comunistas, cual reliquia antigua encerrada en una Iglesia, tras treinta años de la caída del Bloque comunista, esa imagen ha perdido toda su fuerza para buena parte de Europa Oriental e incluso para un sector entre los rusos. Para la oposición rusa moderna se trata de una carcasa vacía, *sin contenido*. Su líder propuso venderlo a otro país comunista para solventar la deuda de Rusia frente a la crisis del Covid-19 (Colás, 2020, 16 de junio). El cuerpo embalsamado de Lenin, más que la imagen de un dirigente (*talismán* del comunismo de la Revolución de Octubre de 1917), una atracción turística, un posible objeto de colección, como las máscaras mortuorias arrumbadas en colecciones privadas y en los desvanes de los museos, el cuerpo de Lenin no dice nada de la persona del difunto, no despierta poder alguno en la comunidad, no eleva la moral. Hará falta la fotografía para evocar una imagen, aunque sea parcial, de su figura.

La fotografía *post mortem*.

En el contexto de una sensibilidad contemporánea que rehuye de la imagen de la muerte, la fotografía *post mortem* suele aparecer como un objeto de culto perteneciente al pasado. Con el desarrollo de la cámara fotográfica en el siglo XIX vio la luz esta práctica que gozó

de gran profusión y aceptación. Su uso social entre las familias respondía a la necesidad de adquirir un último retrato — y a veces, el único disponible — del difunto. Formaba parte del álbum familiar, pero a diferencia de las otras fotografías, pasaba de “evocar al retratado como «quien fue»” para convertirse, como fotografía *post mortem*, en “«quien ya nunca será»”. Se trata, de acuerdo con Morcate (2013), de una paradoja:

> la fotografía servirá tanto como un objeto donde evocar la vida de la persona amada y lo vivido junto a ella, convirtiéndose en un objeto útil en el proceso de duelo, como también será al mismo tiempo la prueba de lo acontecido, de su muerte. Útil por servir de consuelo al saber que la imagen se captó y que en cierto modo su imagen sigue viva, sigue presente, pero paradójica por ser, a su vez, la imagen que les recuerde constantemente al verla, la pérdida irrevocable y la realidad de la muerte (p. 29).

Al igual que la máscara mortuoria y el embalsamamiento moderno, la fotografía *post-mortem* buscaba — y ahí donde se ha renovado su práctica, busca — atrapar una imagen tranquilizadora para los dolientes: no las pinceladas del sufrimiento en la víctima de la muerte sino la silueta del cuerpo dentro del ataúd, en reposo eterno. A veces, se lo hacía pasar por un personaje más en el retrato familiar, su cuerpo era manipulado para emular la vida antes del último suspiro. Una última imagen del difunto, una memoria superpuesta al paso del tiempo y, ante todo, un recordatorio de que la persona ya no volverá nunca más, quizá en la fotografía *post mortem* era desplegada como en casi ningún otro tipo de retrato la cualidad de *Spectrum* esbozada por Barthes: no sólo la relación con la noción del “espectáculo”, como encarnación/enmarque y “pequeño simulacro” de una escena, en este caso, la que se construía alrededor del difunto; también, y ante todo, “el retorno de lo muerto” (1986, pp. 35-36), del que no queda duda. La fotografía *post mortem* nace muerta y en la muerte se despliega para hacer emoción y entendimiento.

La ocasión de la muerte tenía un lugar privilegiado para el lente fotográfico en aquel tiempo. Durante el siglo XX, los eventos de repercusión histórica o aquellos que daban forma a la narrativa familiar-biográfica se retratan con ahínco en un contexto de consumo de clases medias nacientes, pero el tema de la muerte se evita cada vez más y la fotografía *post mortem* prácticamente desaparece. Con el abaratamiento de los costos y

la difusión de la cámara digital, entrado el siglo XXI, cada instante sería meritorio de ser retratado. El acontecimiento de la muerte sería desplazado del encuadre y retratarlo se consideraría un asunto *morboso*, aunque este fenómeno lejos de responder a *tendencias de consumo*, constituye una inversión en la actitud social hacia la muerte.

En su ensayo *The Pornography of Death*, Gorer (1995) señala que entre los siglos XVIII y XIX la sexualidad y reproducción eran temas prohibidos, su comunicación pública estaba vedada; su disfrute estaba supeditado al entorno privado. En cambio, la muerte era presenciada cotidianamente y tanto niños como adultos se proyectaban la suya propia como una posibilidad; los funerales estaban abiertos a la exhibición para todas las clases sociales, los cementerios eran el centro de las viejas ciudades y las ejecuciones públicas eran actos públicos frecuentes, tanto como los conflictos bélicos y los decesos por diversas infecciones. La inversión se localiza en el siglo XX: la sexualidad cada vez más dejó de ser tabú, la muerte tomó su lugar y sus referencias explícitas fueron silenciadas de la conversación pública. Los jóvenes ya no presencian al moribundo en su lecho, la descomposición disgusta, se considera mórbida e insalubre. El espacio doméstico deja de albergar la mortalidad infantil, se vuelve un fenómeno cada vez más extraño tanto como la reflexión del deceso “natural”. En cambio, la muerte violenta goza de cierta difusión en los medios, se vuelve *pornográfica* al igual que el retrato del sufrimiento del *moribundo*, ahí donde las claves que se encuadran no dejan de representar al dolor y el placer del espectador como indisolubles. Para los miembros de las sociedades contemporáneas, retratar la muerte — aunque sea para resguardar un último recuerdo de un difunto que yace en tranquilidad dentro del féretro —, suele aparecer como una práctica morbosa e inaccesible.

En un sentido técnico, la fotografía digital del siglo XXI posibilita almacenar cada experiencia e instante en una carpeta en forma de información, sin discriminación y de manera inmediata. La vida de cada uno puede ser preservada hacia límites impensables. Se exige retratar toda experiencia ajustándose al parámetro de la novedad de la situación, de acuerdo a un vitalismo experiencial; no hay reglas del encuadre, no reclama del

fotógrafo habilidad profesional, para la mayoría *aficionada* es una práctica situacional, disfrute del momento. El formato transforma estas experiencias en pura información: "Lo que capta la vista ya no es nada más que un modelo lógico-matemático provisionalmente estabilizado" (Debray, 1994, p. 237). Un mosaico de dígitos que se diluye en su demarcación mínima, la única exigencia de esta imagen informatizada como *bit* es la de capturar tantas imágenes como sea posible para intentar *completar la experiencia*, aunque ésta termine por perderse en un mar de imágenes e información, fallando así a la hora de materializar la memoria.[159] A pesar de esto (y quizá debido a esta saturación de «vitalidad», disponible como álbum digital, obsesión del retorno tras la muerte del otro, como si no se aceptara su desaparición del todo), es esta época la que ve el renacer la fotografía *post mortem*:

> a priori, carecería de sentido realizar esta imagen y es este uno de los motivos por los cuales se mantiene el rechazo a este tipo de práctica. No obstante, el valor de reliquia que obtiene este documento no reside necesariamente en ser observado sino en ser atesorado. Adquiere un valor emocional (Morcate, 2013, p. 35)

Capturar la imagen del difunto ayuda al sobreviviente a dirigir sus emociones: en este objeto atesorado encuentra consuelo en la medida en que es un soporte para el proceso de duelo; tanto un recordatorio doloroso como un referente que patenta la defunción. Es medio para la aceptación: recorta la distancia con la realidad de la muerte al comprobar la pérdida del otro. En lugar de *revelar* la vida (y cada aspecto de ella), como ocurre con la fotografía contemporánea, el retrato *post-mortem* afianza la condición perpetua de la muerte. Este objeto, como representación superpuesta al difunto, es "la viva imagen del final físico del vínculo entre muerto y doliente" (Morcate, 2013, p. 36). Cuando se trata de niños y recién nacidos su empleo se torna apremiante. Madre y padre se ven confrontados con una serie de expectativas puestas sobre esa vida que no pudo

[159] Para Barthes (1986), una de las características de toda fotografía es que "produce la muerte al querer conservar la vida" en pocas palabras, ese instante atrapado en los negativos o en el papel terminan por transformarse en un desecho, es un objeto perecedero "incluso si ha sido fijada sobre soportes más duros, no es por ello menos mortal: como un organismo viviente, nace a partir de los gusanos de plata que germinan, alcanza su pleno desarrollo durante un momento, luego envejece." (pp. 142-144). La fotografía digital no escapa a este destino, se pierde entre las carpetas de la computadora y puede ser borrada de repente, nada asegura no sólo su preservación sino siquiera el retorno del espectador a ella. La fotografía *post mortem* no obstante, cautiva de otro modo al deudo.

ser. La muerte de un niño pequeño:

> enfrenta a los padres a un duelo que bordea no sólo un vacío real, sino un vacío de huellas, un vacío de recuerdos, de trazas, donde no hay vínculo de qué desprenderse, para transformarlo en otro, porque ese vínculo apenas iba a construirse. Ese bebé no tuvo ocasión de realizar las expectativas que sus padres tenían de él. ¿Cuál es el estatuto de tales expectativas? El bebé se muere, muere su cuerpo, pero ¿podemos estar seguros de que esas expectativas de los padres se han muerto también en el breve tiempo que dura el rito? (Colín, 2005, p. 59).

Muerto antes de tiempo, no ha podido llegar a ser, ni en un sentido histórico ni en uno simbólico. No tiene trayectoria; a veces no cuenta ni siquiera con nombre. Su inexistencia social no implica la ausencia del dolor para los padres. Para asumir la pérdida se debe generar un vínculo con el muerto, pero éste tiene que ser más bien simbólico que material. Como menciona Colín al respecto del rito de los angelitos en Malinalco: “La transformación, por el rito, del niño sin historia, en un ángel, procura la constitución de un lazo, luego de muerto, que no pudo darse en vida. Es necesario construir un lazo social-sagrado, y no meramente real como el cordón umbilical, para poder luego resignarse a saberlo perdido” (Colín, 2005, pp. 59-60). La fotografía *post-mortem* parece realizar una operación similar: si bien no está dotada de un significado religioso en particular, funciona a nivel simbólico afectivo. Ha encontrado un lugar en el espacio hospitalario. Sobre todo cuando se trata de aquellos niños nacidos sin vida, se llama a profesionales voluntarios, preparados específicamente para estas situaciones (recuperando el carácter de acontecimiento evocado por la práctica del pasado), distanciándose así de un posible encuadre *mórbido* de la mano del aficionado con su celular. En su lugar, el fotógrafo con su cámara genera una especie de escenario sagrado, solemne y tranquilizador.

> La fotografía post-mortem de este siglo retoma ciertos elementos de algunos de los primeros retratos «durmientes» y aboga por una fotografía cuidada, donde destaquen los rasgos más delicados del bebé y se muestre en una actitud de sueño, intentando suavizar la presencia de la muerte tan sólo un momento, para generar ese recuerdo fotográfico que servirá para crear un recuerdo plácido de su existencia. (Morcate, 2013, p. 39).

Captura íntima y privada, una imagen de descanso eterno; permite a los padres

asumir de la mejor manera posible la muerte del infante. El fotógrafo busca generar una imagen accesible a la mirada de los padres, apelando a resaltar aquellos aspectos del niño que movilizan mejor sus afectos,[160] se sustenta en una imagen del descanso pacífico, como estética de la tranquilidad. Técnica moderna aplicada sobre la muerte, carece de contenido sagrado, pero no por ello deja de tener un efecto simbólico en los deudos. Al final, el deudo se confronta con la ausencia retratada, carente de la personalidad del difunto (tanto si la tuvo como si sólo era una expectativa), pero en esta imagen llega a encontrar tranquilidad. Como menciona López de Munain al comparar las máscaras mortuorias con este tipo de fotografía: "Sin mirada no hay intención, hay vacío, muerte, ausencia, pero también hay una extraña pureza […] el rostro que ha quedado impreso en ese pedazo de yeso o cera es la expresión más pura de la persona" (en Benkard, 2013, p. 17). Esta pureza, enmarcada por una estética de la impasibilidad, proporciona alivio a los vivos.

Objetos simbólicos. Apaciguar el dolor.

Un difunto que perdió la vida de manera violenta, un cuerpo deformado o especialmente descompuesto, la persistente ausencia de un cuerpo desaparecido, representan un asalto constante a la consciencia. Estas muertes, como cualquier otra, requieren ser saldadas por medios rituales necesarios para sobrellevar la angustia y el dolor. A lo largo de este capítulo se ha aclarado el papel de ciertas representaciones a la hora de apaciguar y resignificar las emociones que suscita el fenómeno mortuorio, pero sin duda no son las únicas prácticas empleadas. Involucrar ciertos objetos en el ritual funerario, así como en otros eventos en los que se pretenda despedir simbólicamente al difunto, resulta imprescindible para los dolientes, más aún cuando el deceso se ha dado en las circunstancias descritas.

[160] De acuerdo a Lorraine Sherr, varios estudios señalan que "a pesar de todo, los padres ven la belleza del bebé. Pueden mirar una manita o los deditos del pie perfectamente formados; ellos eligen y seleccionan su foco de atención" (citado en Morcate, 2013, p. 39).

La cruz en la tradición cristiana ha tenido un papel ejemplar a lo largo de la historia. ¿Qué significa que una cruz se alce sobre la tumba de un difunto? No es sólo una credencial que acredita al difunto como cristiano más allá de la muerte, tampoco el toque final del entierro, aunque es cierto que el «levantamiento de la cruz» suele ser la práctica con la que se da cierre a las exequias finales. El carácter simbólico representacional de la cruz se comprende en su vastedad como materia ordenadora, tanto de las energías contaminantes emitidas por el muerto (de acuerdo a las creencias de cada tradición) como de las emociones de los deudos (adscritos a tal tradición), "la cruz inmoviliza la extensión confusa, inestable, en proa a convulsiones de fuerzas innombrables, a movimientos de fuerzas incontrolables" dice Duvignaud (1979, p. 60) al respecto del poder simbólico de esta imagen incrustada en el espacio. Aparece para sellar por completo las fuerzas contaminantes emitidas por la muerte.

Pequeñas estelas en forma de cruz se erigen sobre el asfalto de ciertas calles y carreteras en México, son recordatorio del deceso de un familiar en circunstancias violentas, a menudo a causa de un accidente.[161] Estos cenotafios (del latín *cenotaphĭum* y del griego *κενοταφιον*, sepulcro vacío) también se encuentran en la Ciudad de México y sobre la calzada Legaria una de estas estelas fue levantada en tiempos recientes. En ella reza un mensaje que no hace más que reforzar la perspectiva de la tranquilidad afectivo-emocional contemporánea: "Para mi hijo. Nadie más conocerá la fuerza y el poder de mi amor por ti. Después de todo eres el único que conoce como suena mi corazón desde adentro. 23-07-1991/06-02-2018". En estos memoriales preparados por los familiares no hay alabanzas pías aunque los motivos religiosos y la iconografía cristiana permanecen (además de la cruz, este cenotafio tiene un contenedor de cristal con una imagen del arcángel Miguel). Si la cruz aparece es para aliviar el dolor de la

[161] Las estelas son cruces con una inscripción que conmemoran el acontecimiento de una muerte abrupta, violenta o accidental, una práctica heredada de la época colonial extendida por ciertas partes de Latinoamérica. En Culiacán, Sinaloa, las calles se ven "adornadas con tantos memoriales funerarios que ya son parte del paisaje urbano […] si se revisan sus aceras, camellones, estacionamientos y carreteras, se pueden identificar abundantes cruces de metal, madera o cantera llamadas cenotafios, que se han convertido en un memorial urbano de personas arrolladas por la violencia" (Huerta, Vital y Padilla, 2018).

familia, aunque no deje de remitir a los criterios católicos (suele ser bendecida por un sacerdote antes de clavarse en el asfalto). Este pequeño monumento está dotado de un poder simbólico: la materia resignifica la muerte violenta, da orden a las *fuerzas sagradas* efecto del acontecimiento; "ninguna forma de lo sagrado se impone sin remitir a la magia de lo sagrado que le precede" (Duvignaud, 1979, p. 62), por ello este objeto simbólico tiene potencialmente mayor efectividad para ordenar el dolor de la familia en comparación con el poder legal:[162] rinde homenaje al difunto, dota de dignidad a un deceso especialmente desestructurante en cuanto excesivamente violento.

Inesperada y violenta, la muerte estalla: los temores más angustiantes y las marcas de dolor son más patentes. En ciertas comunidades, el recuerdo del otro genera tal vaivén emocional que, a pesar de ser una muerte natural, se incendia la casa que habitaba el difunto, con todas sus pertenencias, para evitar su presencia nefasta, como ocurre entre los Wari'. En las comunidades cristianas la cruz solventa las emociones al clavarse sobre el lugar del incidente, se trata de "una hierofonía que cristaliza […] la afirmación de una fuerza contenida en la tierra" (Duvignaud, 1979, p. 62). Materia sacralizada por el acto y la creencia, se impone tanto a ese espacio *contaminado* por la violencia como al dolor de los deudos.[163]

---

[162] Una cinta amarilla resguardaba la calle, la silueta quedó dibujada en el suelo durante una semana. Las averiguaciones legales constituyen una narrativa. En qué medida esta escenificación de la ley, con su verdad, influye en la vida afectiva del doliente es un factor cuestionado por el levantamiento de la cruz: el poder legal ordena la escena del accidente, contiene el caos materialmente y oculta el cadáver; pero no alcanza a calmar los ánimos de los deudos. Nota de campo.

[163] Monolitos de piedra se usaron para dar orden a esas fuerzas desatadas por el abrupto deceso, pues a diferencia de la carne que desaparece, la materia prevalece en el tiempo: "Ante todo, la piedra *es*. Permanece siempre igual a sí misma y subsiste; y lo más importante de todo, *golpea*. Aun antes de agarrarla para golpear, el hombre tropieza en ella. No necesariamente con su cuerpo, pero al menos con su mirada. Comprueba así su dureza, su rudeza, su poder." Medios por los que los vivos y los muertos son protegidos, su fuerza espiritual acciona en el mundo profano frente al efecto de otras fuerzas sagradas angustiantes; antes de ser *adoradas* fueron *utilizadas*. En su origen, los monumentos líticos que se levantaron en un sentido funerario pretendían confortar al "alma agitada, hostil, llena de resentimientos" que proyecta la muerte violenta: "El megalito funerario protege a los vivos de las eventuales acciones nocivas del muerto […] «Fijada» en una piedra, el alma se ve obligada a actuar únicamente en un sentido positivo: fertilización" (Eliade, 1972, pp. 201, 203-204). La imposición ritual de la piedra sobre el espacio de la muerte buscaba, además de aplacar al difunto, la reproducción de la vida. Hoy las cruces erigidas sobre el asfalto, materia incrustada en el suelo, más allá de aplacar al muerto, intentan calmar a los deudos.

Estelas, efigies, tumbas inmortalizan al difunto. Monumentos perseverantes, incrustados en el espacio, exceden la vida misma de los dolientes. El difunto, tras el entierro, queda representado por ellos para la *eternidad*.[164] Son el objeto de visita de sus familiares en el cementerio: ya sea con cierta frecuencia, para celebrar su aniversario luctuoso o en ocasiones especiales como el día de los difuntos, les llevan flores, conviven con ellos. No presentan sus respetos a un cuerpo que se descompone lentamente, si no a ese espacio ordenado por la cruz. Representación simbólica, este objeto no requiere siquiera la presencia del cadáver; efecto del ritual, el deudo vierte sus emociones en esa materia, ella lo alienta a contenerse. Hay muertes a las que no se les puede asignar un cuerpo completo. Una mujer rusa narra la experiencia de su comunidad tras el fin de la Segunda Guerra y el retorno del Ejército Rojo. Excavaron en las fosas en busca de los restos de sus familiares fusilados; vestidos de blanco "según la tradición":

> Cavábamos… La gente se llevaba lo que habían encontrado y reconocido. Uno traía un brazo en una carretilla, otro conducía un carro con una cabeza dentro… Una persona aguanta poco tiempo entera debajo de la tierra, se habían entremezclado. Con la arcilla, con la arena.
> No encontré a mi hermana, me pareció reconocer un trocito de su vestido, me pareció que era suyo… Mi abuelo me dijo: "Nos lo llevamos, así tendremos algo para enterrar". Y pusimos en el ataúd aquel trocito de tela (Alexiévich, 2015, pp. 38-39).

Conversión simbólica del difunto en un objeto atesorable a través del ritual funerario, en la puesta en escena de los dolores y emociones, en el acto de donar ese objeto a la muerte, al resguardo del ataúd. La parte vale por el todo: ya sea la cabeza, el brazo, la pierna, los deudos pueden verse obligados a proceder las honras fúnebres con apenas una sección del cadáver, pero no deja de ser suya (al menos se atribuye a él): en ella

[164] La fotografía no resiste los embates del tiempo, se esfuma, se pierde, se deteriora o se borra, a diferencia del objeto potencialmente imperecedero: "Las antiguas sociedades se las arreglaban para el recuerdo, sustituto de la vida, fuese eterno y que por lo menos la cosa que decía la Muerte fuese ella misma inmortal: era el Monumento. Pero haciendo de la Fotografía, mortal, el testigo general y algo así como natural de «lo que ha sido», la sociedad moderna renunció al Monumento […] la fotografía es un testimonio seguro, pero fugaz; de suerte que todo prepara hoy a nuestra especie para esta impotencia: no poder ya, muy pronto, concebir, efectiva o simbólicamente, la duración…" (Barthes, 1986, p. 144). En Malinalco, en las ofrendas a los muertos no suelen ponerse fotografías, a menos que se trate de un muerto reciente, en el lugar donde iría la foto en otras regiones se pone un crucifijo, este símbolo engloba las inclinaciones afectivas y las calma al traspasarlas por la instrumentalización iconográfica. (Colín, 2005, p. 542).

queda resguardada parte de la esencia del muerto, al final de cuentas se trata de *su* pierna, *su* cráneo, *su* cuerpo, cualquier resto es mejor que el desahucio simbólico producto de un posible abandono en la fosa común.[165] Si bien el deudo puede llegar a conformarse con una sección del difunto, con un trozo de prenda o un objeto valorado por el difunto, lo cierto es que estos suelen ser casos especiales. Los deudos no suelen permitirse admitir la pérdida del otro si no hay un cuerpo que la haga palpable.

La presencia del cuerpo es imprescindible. En China, un oficio ancestral que no sobrevivió mucho tiempo al consolidarse el comunismo lo demuestra: los "paseantes de cadáveres" llevaban los cuerpos de quienes morían lejos de sus ciudades devuelta a sus casas. Mientras uno cargaba el cadáver, cubriéndose a él y al muerto en sus brazos con una túnica negra, un sombrero de paja y una máscara blanca de "expresión triste", el otro, envuelto en una túnica *beige*, llevaba en una mano una cesta con dinero falso para, de vez en cuando, lanzar un poco hacia arriba (un ritual para "comprar el camino en el otro mundo […] sobornar a los fantasmas que custodian el cadáver para que no les corten el paso hacia el cielo"); en la otra mano cargaba un farolillo blanco para "iluminar el camino hacia el cielo" (junto a la capa negra, eran un símbolos de luto), realizaba además sonidos para guiar al cadáver (al hombre que lo llevaba cargando). El viaje podía durar incluso un mes entero y para evitar la putrefacción inyectaban en el cuerpo mercurio (Liao Yiwu, 2012, pp. 135-138). Por otra parte, su trabajo era bien recompensado por las familias pues arriesgaban su vida por largos caminos para permitirles despedir al difunto, proporcionarle una sepultura digna. Un funeral ausente de restos se considera inviable: la despedida de la persona exige la presencia de un elemento que haga *cuerpo*, noción imprescindible para la (*real*)*ización* del duelo. Designar a una persona como *desaparecida* es problemático para la familia: confrontar un posible estado de muerte nunca confirmado — pues siempre existe la posibilidad de que continúe con vida —

[165]"La fosa común. Cuerpo fuera de los vínculos de sangre, cuerpo sin razón genealógica, desterrado de toda mitología familiar. Cuerpo sin alma, carente de tumba propia, sin techo y hogar junto a otros difuntos que en paz descansan. Cuerpos sin llanto, sin relación alguna con el universo visible de los vivos. Cuerpo destinado tiempo atrás, al olvido. Enterrado sin pena, ni gloria, resto asimbólico" (Payá y Bracamonte, 2019, p. 351).

impide conciliar un dolor que se extiende en el tiempo de la ausencia; sólo el cuerpo proporciona la seguridad y la posibilidad de tranquilizar a los supervivientes.[166]

La asociación de la materia y el cuerpo, sustentada en los ritos y procesos simbólicos, opera en el deudo la noción de la dignidad. El caos de la pérdida debe transitar por la representación simbólica, requiere la conformación de una imagen tranquilizadora en cuanto dignificante. Todo ritual de paso exige una preparación física, una modificación corporal que permita llevar a buen término el ritual a los ojos del grupo así como el cambio en la situación simbólica del sujeto. La presencia del cuerpo está implicada necesariamente: los mecanismos aplicados a él permitirán la transformación.[167] Es evidente en los rituales funerarios: la transición gira en torno al

---

[166] En Puerto Berrío, Magdalena Medio colombiano, hay un muro repleto de nichos fúnebres marcados con las letras NN, referencia a las personas sin identidad cuyos cuerpos son arrastrados por el caudal del río Magdalena y posteriormente resguardados en este muro por los habitantes de la zona tras dar con ellos. En algunos nichos se leen palabras de agradecimiento por los favores concedidos (víctimas de los conflictos colombianos, se cree que la violencia involucrada en su muerte se traduce en una energía beneficiosa para los habitantes que los cuidan), así como la sentencia «Escogidos»: los habitantes de la zona seleccionan una tumba con un cuerpo del sexo opuesto y a partir de ese momento realizan peticiones, constantes visitas, promesas y cuidados al muerto; estos ritos culminan cuando los favores han sido concedidos el NN es: “renombrado con apellidos familiares y se le colocan exvotos. En algunos casos se le incorpora al panteón familiar y generalmente se trasladan sus restos a un mejor lugar dentro del cementerio, al menos fuera del muro de los innombrables” (Diéguez, 2013, pp. 163-165). No se trata de una empresa motivada únicamente por la compasión que despierta esta víctima de la violencia sin nombre, o por el rédito obtenido al cuidar de ella. El renombramiento a veces procura conciliar la ausencia, dotar de un cuerpo a la sepultura del pariente que no se ha vuelto a ver nunca más, un medio simbólico para «tramitar» “duelos postergados” sobre todo entre aquellas personas que nunca tuvieron la oportunidad de sepultar el cuerpo de sus hijos, esposos, hermanos: “El NN se vuelve el depositario de un deseo y de un rito que permite tramitar el dolor, pues el duelo sólo es posible bajo la premisa de tener un cadáver o una sepultura” (p. 167).

[167] Es habitual en los rituales de paso la preparación o aplicación de ciertas técnicas sobre el cuerpo (el cambio físico) para efectuar la trasformación simbólica de los implicados: los ritos de iniciación a veces requieren la perforación de la piel, el sometimiento del cuerpo a diversos tipos de sufrimientos que dejan marca al menos temporalmente, la circuncisión, los cortes de cabello, la aplicación de tatuajes o dibujos, referentes a las creencias y símbolos del grupo requeridos para transitar de la juventud a la adultez. En los rituales fúnebres la representación de los cuerpos pasa por diversas manipulaciones rituales: luego de desecadas las osamentas y tras ser reducidas a polvo, los warrungas enterraban las cenizas resultantes en un cúmulo de tierra al que marcaban con una señal representativa del tótem del grupo y en Nueva Gales del Sur, tras el entierro, se grababa en los árboles de las inmediaciones un símbolo totémico; en las tribus del noroeste de América del Norte antes de amortajar al cadáver, se grababa una marca totémica en él (Durkheim, 2012, pp. 167-170). Incluso es así con el embalsamamiento moderno: el maquillaje, las suturas, la aplicación de sustancias, el arreglo del cuerpo para proporcionar un gesto de descanso en el muerto, expectativa cultural de como debe lucir un muerto, tranquilidad del difunto que evoca en el deudo su propia tranquilidad, luego transformación en cenizas en la urna o en la tumba ataviada por la cruz, la diferencia es que estas prácticas hoy se

tratamiento y disposición del cadáver, que suele culminar con el cambio del referente cuerpo (el cadáver del difunto) en un referente simbólico (las cenizas, la urna, la tumba o la capilla, la cruz, la marca o el monumento lítico) y un nuevo estatuto simbólico afectivo de la persona como participante del panteón familiar o al menos espíritu aplacado, tranquilo, tanto como los parientes tras el duelo (siempre y cuando el funeral se considere admisible culturalmente, en otras palabras: digno). Objeto *referencial* del lazo simbólico emocional con el grupo, la persona se ve ahora restituida y replanteada en la materia, sea el memorial, el monumento o la señal.

El sepulcro adornado con la cruz poco a poco ha dejado de ser el único objeto representacional que enlaza al vivo con el difunto en las sociedades de consumo. Si las necesidades emotivas y sentimentales del deudo le exigían visitar la tumba en el cementerio, los objetos simbólicos más recientes aparecen como portátiles. La incineración moderna fue el primer paso para desembarazarse de la provocación del viejo binomio tumba/cruz: como pretexto, la saturación de cementerios y la imposibilidad de su expansión en un entorno urbano, cuya población se reproduce aceleradamente y en el que el moribundo se disputa el derecho a ser enterrado; se encontró en la urna la solución para albergar la carne (transformada en cenizas, en lugar de someterla a la desecación) frente al féretro de madera y la sólida lápida. Espacio reducido y portátil, la urna carga con el difunto, pero hasta qué punto ayuda a aliviar y asumir la muerte es cuestionable desde su propia concepción técnica:

> [la incineración] sustituye a la combustión lenta en el suelo por la combustión rápida por el fuego. Antes que nada evolucionaron las técnicas: hacen falta de 2 a 3 esteras de leña en la India para cremar un cadáver al aire libre y en público, y la operación dura de tres a diez horas. Entre nosotros, la utilización de los hornos (de carbón, de gasolina, eléctrico) reduce la incineración a una o dos horas, y con frecuencia a menos. […] Pero más todavía que los cambios técnicos, lo que afecta a estas prácticas es su cambio de sentido: no se han conservado ni la idea de sanción ni la de purificación (aunque el diario de los crematistas franceses se llame “La llama purificadora”). Se busca más bien un medio rápido, eficaz, científico, de desembarazarse del cadáver en las condiciones óptimas de higiene y seguridad, evitándose así el horror de la

desmarcan cada vez más de la creencia grupal y remiten más a la industrialización funeraria y a tendencias de lo legalmente permisible.

tanatomorfosis (Thomas, 1983, p. 320).

Si bien la existencia de los nichos para las urnas proporciona un soporte para la visita y veneración del muerto, el rápido despliegue del proceso supone la desaparición de todo rastro del difunto en tan sólo un par de horas, una muerte sin intervalos. Señala Thomas (1983), la incineración puede vivirse como una segunda muerte "irremediable y altamente culpabilizadora" como si se hubiera tenido la "voluntad" de destruirlo por completo (p. 321), ahí donde el grupo no tiene los registros simbólicos para asumir esta práctica. Ante la difusión de los primeros brotes de Covid-19 en el país, las autoridades mexicanas, en un intento por frenar los contagios, difundieron una serie de medidas sanitarias entre las cuales se incluyó la *Guía de manejo de cadáveres por Covid-19 (SARS-CoV-2) en México* (Secretaría de Salud [SSA], 2020, 5 de abril). En ella se recomendaba la cremación por sobre la inhumación debido a que las cenizas no suponen riesgo de contagio en quien las manipula.[168] La disposición fue acatada, independientemente de que pudiera ser angustiante para los deudos y que se impusiera a la voluntad del muerto respecto a la disposición de su cuerpo. En un caso testimoniado, una familia de Jalisco hizo todo lo posible para que su matriarca, la señora R. M., una ferviente católica de 85 años, fuera despedida por medio de la inhumación: la sugerencia de la cremación se tomó como una posibilidad especialmente desagradable, fue formulada además como coacción dadas las circunstancias. Una discusión se desató con los familiares pues atentaba contra los deseos y creencias de la difunta, tal asunto los afligió en la medida en que no se consideró correcto despedirla de esa manera.[169]

La cremación abrió un nuevo panorama para novedosas representaciones, influenciadas estéticamente y motivadas emocionalmente, fuera de las regulaciones religiosas convencionales. Tales objetos marcan la tendencia para la confrontación y

[168] El criterio de la cremación sería posteriormente eliminado de la guía debido a que daba pie a la cremación de las miles de personas fallecidas sin identificar (Pfsl), si bien, como se verá en el último capítulo, esta rectificación no surtiría efectos en las prácticas mortuorias de la pandemia. En oposición, en China se restringieron las ceremonias funerarias y se obligó a la cremación de los cuerpos independientemente de la voluntad de los deudos (Infobae, 2020, 2 de febrero).

[169] Finalmente pudieron llegar a un acuerdo con la funeraria. logrando darle «digna sepultura» en sus términos.

confortación con la muerte en el siglo XXI. *And Vinyly* es una empresa que ofrece una alternativa a los métodos tradicionales: *Rest in Vinyl* (descansa en vinilo) es una propuesta en la que las cenizas se utilizan en el proceso de creación de un acetato, una pequeña parte se esparce sobre el vinilo mientras se graban en él las canciones, mensajes o grabaciones que los deudos soliciten o los moribundos deseen, todo es personalizado. El vinilo resultante se puede escuchar e implica al deudo en un lazo material en el que la "vibración" del otro juega un papel imprescindible a la hora de revitalizar su recuerdo.

Los testimonios recabados por la empresa distan de la idea convencional de lo sacro: "S was a friend of mine, these records mean the world to us as this was her dying wish." [S era una amiga mía, estos discos lo son todo para nosotros pues este fue su último deseo]. El objeto apunta proporcionar consuelo a un amplio rango de personas, no sólo se concentra en la familia cercana; "Thank you so much. I am truly appreciative of what you created. It definitely gave my daughter something that completely embodies her dad." Realmente estoy agradecida con lo que han creado. ["En definitiva esto ha logrado encarnar para mi hija completamente a su padre. A ella le encantó"]. Resguarda, más que una representación pasiva sobre la que el deudo vierte sus dolores y emociones como la tumba, un carácter activo por el que el muerto puede transmitir parte de su personalidad, una sección de su identidad, incluso unas palabras. "They are a beautiful tribute to my nephew…" [Estos vinilos son un hermoso tributo a mi sobrino] (And vinyly… Live on from beyond the groove, s.f).[170] De estos mensajes no se deduce alguna creencia religiosa, sólo referencian a la persona y al lazo afectivo con ella. Este objeto sonoro encarna al muerto y se vuelve un punto de partida estético-emocional para confrontar la muerte: *imagen sonora* reconfortante, silueta vibrante, eco tranquilizante, reverberación encarnada. El vinilo, materialización de los deseos del difunto, hace manifiesto el vínculo emocional con lo ausente a través de la escucha.

Otra práctica reciente: convertir las cenizas en diamantes. Similar al vinilo, se trata

[170] Traducciones propias.

de un objeto atesorable, patenta la ausencia del difunto a la vez que la resignifica a través de la conversión de los restos en materia. Ahora perdura en el tiempo acompañando al vivo. “Yo cuando me muera no quiero que me entierren, eso no me gustaría. Yo quiero que cremen mi cuerpo y que dividan mis cenizas: una parte para hacer diamantitos, uno para cada uno de mis hijos y también para la bebé (su nieta), y si ellos [uno de los hijos y su esposa] tienen otra para ella también; […] lo que sobre quiero que lo entierren en el parque…”[171] Encarna el deseo de ser materia valorada e imperecedera en cuanto no conoce la descomposición: los lazos afectivos con el doliente se preservan. Metamorfosis del acompañamiento; no es el valor de la materia en sí, si no el valor emocional que evoca: un objeto que nunca abandona.[172]

Los propios deseos y experiencias determinan el destino funerario. Las disposiciones religiosas, antaño dominantes, están ausentes de estos testimonios pertenecientes a miembros de una clase social que puede costear y *desear* estos objetos.[173] Evitan también preocuparse por la falta de espacios para el entierro en un entorno de hacinamiento urbano. Los deberes religiosos se han relajado (no llaman ni coaccionan), el sujeto ha adquirido capacidad de elección respecto a su propia eternidad, distanciándose de preceptos místicos. Se resguarda de la aniquilación total por la materia profana, supera el miedo a la descomposición al pasar su cuerpo por las brasas y amoldarse como representación simbólica de sí mismo. Para el grupo, preserva una

---

[171] Testimonio.

[172] I’ll be here when you’re sleeping, I’ll be here when you awake, I’ll be here when you’re laughing, I’ll be here when you need me most, I’ll be here for ever. [Yo estaré ahí mientras duermes. Yo estaré ahí cada vez que despiertes. Yo estaré ahí cuando rías y cuando más me necesites. (Traducción propia)]. Una suerte de *slogan* de una empresa estadounidense dedicada a la transformación de las cenizas mortuorias en diamantes. Allouch (2009) cuestiona el intercambio monetario (el valor que se impone al difunto) y la industria internacional que motiva esta práctica, señala al diamante como perfecto y brillante *objeto a* de la experiencia de duelo, más aún al en cuanto se le monta en un anillo: “llevado en el dedo, el diamante podrá ser ese interlocutor privilegiado, permanentemente disponible, que finalmente será oportuno que el deudo llame con una de esas palabras cretinas y tiernas en que se complace el amor, «mi joyita»” (pp. 70-71). El resto queda inacabable, resguardado para el eterno retorno — no por ello menos deseable — del difunto.

[173] Aspiraciones adscritas a una sociedad de consumo específica de un entorno urbano, que, por otra parte, rompe cada vez más los lazos que la atan con las responsabilidades hacia la funeraria o la Iglesia, a quienes toca hacerse cargo de los cementerios. Se trata de liberarse de la visita a ese espacio como del pago de la renta de los nichos, así como de evitar el angustiante olvido que depara el arrinconamiento perpetuo dentro del panteón.

representación íntima a la que retorna cada uno de sus miembros para *realizar* la ausencia y movilizar sus afectos hacia una sensación de tranquilidad y quizá de acompañamiento de una presencia que, sin embargo, es totalmente tangente: objeto inmóvil y silenciado, el diamante que el sobreviviente atesora, tan cercano a él, cuando habla en busca de consejo no obtiene ni una palabra de vuelta.

Como cualquier otra imagen, la visión del cadáver en putrefacción puede «modificar la conducta»: “De la misma manera que hay palabras que hieren, matan, entusiasman, alivian, etc., hay imágenes que producen náuseas, que ponen la piel de gallina, que hacen temblar, salivar, llorar, vendar, agavillar…” (Debray, 1994, p. 95.) De ahí la necesidad de dar orden a esa imagen angustiante a través de estas representaciones simbólicas: sólo así es posible asumir la realidad de la ausencia. Esta representación interpuesta a la imagen de la descomposición es, para los dolientes, “*a significant socio-cultural coping symbol*” (Gore, 2005, p. 193), una réplica simbólica que les permite confrontarse a la experiencia de la muerte. No importa la clase de imagen resultante, mientras salvaguarde de la aniquilación total y de la putrefacción angustiante, mientras se considere culturalmente dignificante y prevenga del olvido inmediato, mientras haga al difunto mínimamente perdurable en el tiempo.

Capítulo II. La muerte en la modernidad. Tres procesos sociales.

2.1 La problematización de la muerte: la desacralización.

> *Es desde lo alto de la muerte desde donde se puede ver y analizar las dependencias orgánicas y las secuencias patológicas. La muerte, en lugar de ser lo que había sido por tanto tiempo: esa noche donde la vida se sume, donde la enfermedad misma se borra, quedó dotada desde entonces de ese gran poder de esclarecimiento que domina y trae a luz a la vez el espacio del organismo y el tiempo de la enfermedad […] ¿No era indispensable que la medicina dejara de lado su más antigua preocupación para buscar en el testimonio de su fracaso lo que debía fundar su verdad?*
>
> *El nacimiento de la clínica*
> Michel Foucault

2.1.1 El terror histórico de la muerte.

Para el angustiado *sobreviviente*, el abismo abierto por la corrupción de la carne — la desaparición total de la persona — solía ser objeto de confusión: la consciencia no puede pensarse como *inexistente*;[174] es imposible acercarse a la experiencia de un muerto. Tal percepción — o mejor dicho *confusión* — tuvo especial relevancia entre los siglos XVIII y XIX. Por aquel periodo Kant en su *Antropología* (2017 [1798]) abordó la problemática

[174] En oposición al animal, sometido a los designios de la especie, la individualidad humana se ve afectada de manera traumática ante el hecho de la muerte, "se esfuerza por negarla elaborando el mito de la inmortalidad." No se trata de un simple saber, es, en cambio "la apropiación de la conciencia" de la muerte que se confronta con una realidad-insoportable: "Naturalmente ciego a la muerte, el hombre se ve forzado sin cesar a resumirla. El traumatismo de la muerte es precisamente la irrupción de la muerte real, de la conciencia de la muerte, en el centro de esta ceguera." (Morin, 1994, pp. 62-63).

de la muerte como la imposibilidad de la consciencia para asumirse como *no ser*. Para el filósofo, su impacto radica en la incomprensible e inaceptable aniquilación de sí mismo:

> **—**El temor a la muerte, natural a todos los hombres, incluso a los más desgraciados o al más sabio, no es, pues, un pavor de *morir*, sino, como dice Montaigne justamente, de la idea de *estar muerto*, que el candidato a la muerte cree que tendrá aun después de ella, figurándose el cadáver, a pesar de que éste ya no es él, como él mismo metido en el tenebroso sepulcro o en cualquier otro sitio. — Esta ilusión no puede eliminarse, pues radica en la naturaleza del pensar, que es un hablar a sí mismo y de sí mismo. El pensamiento: *no soy*, no puede *existir* en absoluto; pues si no soy, tampoco puedo tomar conciencia de que no soy. Puedo, ciertamente, decir que no estoy sano y pensar otros *predicados* semejantes de mí mismo negándolos (como sucede en todos los *verba*) [acción]; pero *hablando* en primera persona, *negar* el sujeto mismo, con lo que éste se aniquila a sí mismo, es una contradicción (p. 57).

Imaginarse como un cadáver sin vida y carente de conciencia choca con el pensamiento en el acto mismo de su negación. Siempre hay un mínimo grado de percato de la propia existencia; no es posible concebir un estadio totalmente ajeno a la vida, a la sensibilidad; un mínimo de reflexión siempre se asoma cuando se piensa en la propia muerte.[175] Preguntarse a sí mismo *¿Qué se sentirá estar muerto?* plantea dificultades para la conciencia. En síntesis, la angustia por ya no *ser* ni *sentir* otra cosa distinta a la nada.

Durante los años en que Kant escribió su *Antropología* tomaban forma los temores a la descomposición, el encuentro con la muerte y la desaparición total de la persona. Una legítima angustia se difundía entre los habitantes de la época. Hasta entonces, las comunidades cristianas temían no tanto a la muerte en sí sino a morir de imprevisto. En tales circunstancias "la salvación del alma individual" no estaba garantizada pues la confesión y la extremaunción antes de fallecer eran necesarias para alcanzarla (Olvera y Sabido, 2007, p. 123), de lo contrario el alma estaba destinada al tormento y castigo

[175] "…en el fondo nadie cree en su propia muerte, o lo que es lo mismo, cada cual, en su inconsciente, está persuadido de su propia inmortalidad" no es simplemente aquella inmortalidad esgrimida por las religiones para calmar las angustias originadas por la aniquilación; esta frase, esbozada por Freud, para Morin (1994) refiere a la "amortalidad" anterior al reconocimiento de la muerte: "El insconsciente es un contenido: en este contenido se mezclan la ceguera animal a la muerte y el deseo humano de inmortalidad" (pp. 63-64).

eternos. De hecho, el fenómeno de la muerte no era ajeno a los sujetos de la época: convivían con ella, generaban formas de socialización e intercambio a su alrededor. El cementerio de la Edad Media gozaba de diversas funciones además de la de ser depositario de los restos de los miembros de una comunidad. Arropado por la Iglesia, en un inicio fue un asilo sobre el que se edificaban casas; pasó a ser un espacio de reunión, divertimento, baile y juego, expresiones sensibles de la época; asimismo, constituyó un punto para el intercambio, en su interior se levantaban tiendas para comerciar. Poco a poco este espacio de reunión fue reducido a funciones exclusivamente fúnebres: en 1231 se prohíbe el baile so pena de excomunión; en 1401 toda clase de espectáculo es sometido a una interdicción; dos siglos más tarde, esa "promiscuidad entre los vivos y los muertos" — esa actitud dominante en la Europa del medievo — comenzaría a resultar ofensiva.[176] Poco a poco tomaba lugar una inversión: el *horroris vacuum,* característico del barroco, apareció como el primer "síntoma del horror a la desaparición que implica el concepto de muerte" (Ortiz Aguirre, 2008, p. 36). En esta dirección cambiaron las tornas respecto a la percepción de la muerte. Desde entonces, el cuerpo corrupto despertará humores temerosos:

> …habrá que esperar mucho tiempo, hasta fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, para que la muerte realmente dé miedo, y entonces se dejará de representarla […] [con] el miedo a ser enterrado vivo y la amenaza de la muerte aparente, que se pone de manifiesto en los testamentos de la segunda mitad del siglo XVII y continúa hasta mediados del siglo XIX. […] Este miedo se manifestó más adelante a través de la repugnancia primero a representar y luego a imaginar al muerto y su cadáver (Ariès, 2016, pp. 134-135).[177]

En 1543 Vesalio se coronaría fundador de la anatomía moderna con la publicación de su obra *De Humani Corporis Fabrica*. Verdadera revolución, proporcionó el *mapeado* más preciso del ser humano por aquel tiempo. Saber cartográfico como medio de

[176] Un texto de 1657 relata: "En medio de ese tumulto [escribanos públicos, costureras, libreros, vendedoras de artículos de tocador], debían proceder a realizar una inhumación, abrir una tumba y levantar cadáveres que aún no estaban consumidos, donde incluso, con grandes fríos, el suelo del cementerio exhalaba olores mefíticos." (citado en Ariès, 2016, pp. 34-35).

[177] "En la vulgata social, los muertos se hicieron bellos cuando comenzaron realmente a dar miedo, un miedo tan profundo que no se expresa salvo por interdicciones, es decir silencios. En adelante, ya no habrá representaciones de la muerte."

intervención, abrió un abanico de posibilidades para el conocimiento, saber, tratamiento y control de la corporalidad (Sloterdijk, 2006, p. 61).[178] El escalpelo dará cuenta de la naturaleza humana: los misterios de la vida y la muerte serán revelados en esos pequeños cortes efectuados por la ciencia. A pesar de no desaparecer, perderían prioridad los regímenes religiosos para conducir la existencia terrenal; las fantasías teológicas de inmortalidad chocarían con los nuevos aparatos explicativos de la vida concreta orgánica. Lejos de tranquilizar al hombre de esta temprana modernidad, la sensiblería entorno al cadáver incrementó. La muerte se volvería especialmente angustiante en cuanto aniquilación y putrefacción.

Mientras la Iglesia luchaba por conservar su posición dominante en las conciencias de sus fieles, la obsesión de la existencia *post-mortem* como simple y llanamente cuerpo en descomposición daría paso en los siglos posteriores a formas de representación específicas. *Ante un cadáver* de Manuel Acuña retrata el contacto entre la ciencia y la perspectiva sobre la muerte que se despliega durante el romanticismo literario: "¡Y bien! Aquí estás ya..., sobre la plancha / donde el gran horizonte de la ciencia / la extensión de sus límites ensancha." El cuerpo se transforma en un lugar codificado por el saber científico: "Aquí, donde la rígida experiencia / viene a dictar las leyes superiores / a que está sometida la existencia. […] Aquí, donde la ciencia se adelanta / a leer la solución de ese problema / que solo al anunciarse nos espanta" (Acuña, 2015 [1873], p. 397) Las revelaciones científicas se imponen a la existencia humana pues "tiene la razón por lema". Acuña invita a resignarse a esta "verdad suprema" pero considera la desintegración corporal como la posibilidad para el nacimiento de nueva vida.[179] En *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Mary Shelly (2010 [1818]) esboza la posibilidad del retorno a la vida, pero niega que este rodeo a la angustiante aniquilación esté libre de consecuencias: el *no-muerto* — obra de la ciencia, constituido por las partes de distintos cadáveres —

[178] "La época moderna es época de anatomistas, la época de los cortes, de las invasiones, de las penetraciones, de las implantaciones en el continente oscuro, el antiguo Leteo." "Revolución, rotación, invasión".

[179] Acuña (2015 [1873]) hace referencia a las flores que sobresalen de la tumba. No hay límite para la continuidad de la vida, aunque sólo sea como naturaleza desnuda: "Círculo es la existencia, y mal hacemos / cuando al querer medirla le asignamos / la cuna y el sepulcro por extremos" (p. 398).

vaticina la agonía y el dolor de una existencia contra natura, postergada más allá de los límites biológicos y la voluntad de vivir. Tanto su creador como los testigos del monstruo experimentan horror al verlo. La ciencia no aparece aquí como la panacea que de ella se espera: en un entorno secularizado no hay *salvación*.

La condición de desaparición no deja de ser angustiante: el imaginario en torno al propio cadáver y el pensamiento claustrofóbico del posible encierro en el ataúd se alimentaron de ella. Se difunde durante los siglos XVIII y XIX la narrativa de la catalepsia, un estado caracterizado por apagones de la conciencia variables y rigidez corporal que en conjunto producen la ilusión de la muerte.[180] Se tiene miedo al diagnóstico del deceso erróneo, a la confusión con este estado de inconsciencia. La idea de ser enterrado vivo obsesiona y exige tomar precauciones similares a las del narrador de *El entierro prematuro*:

> mandé rehacer de tal manera la bóveda familiar, que era posible abrirla fácilmente desde el interior. La más ligera presión de una larga palanca que se extendía dentro de la cripta bastaba para abrir rápidamente los portales de hierro. También estaba prevista la libre admisión de aire y luz, y adecuados receptáculos para alimentos y agua, al alcance del ataúd preparado para recibirme […] del techo de la tumba colgaba una gran campana cuya soga (estaba previsto) entraría por un agujero, siendo atada a una de las manos del cadáver. Mas, ¡hay!, ¿de qué sirve la vigilancia contra el Destino del hombre? ¡Ni siquiera esas bien urdidas seguridades bastaban para librar de las más extremadas angustias de la inhumación en vida a un infeliz destino a ellas! (Poe, 2000, pp. 78-79).

En gran medida la opinión pública moldeó estos temores: escritores, novelistas y la prensa se hicieron eco de los entierros prematuros y con frecuencia los describían como eventos especialmente aterradores. Los casos eran descritos con asombro, perplejidad o incluso horror, y quizá fue esta razón por la que el tema tuvo tanta relevancia durante la época. En *Premature burial and how it may be prevented*, Tebb y Vollum (1905) recopilan varios casos registrados: en 1827 un médico francés presenta ante un público especializado el descubrimiento del Dr. Thouret — tras la destrucción de las bóvedas de

[180] La catalepsia es producto de desórdenes nerviosos y no una enfermedad en sí misma. (Tebb y Vollum, 1905, pp. 57-60). Este estado que se confundía con la muerte era causado a menudo por desmayos frecuentes, frío intenso, influenza, sedantes, cólera, contusiones cerebrales y ebriedad (pp. 149-158).

Les Innocens — de varios esqueletos en posiciones distintas a las del momento en que se les introdujo dentro del ataúd (el Dr. Thouret quedó tan impresionado que en su testamento insertó una cláusula relativa a su propio entierro); tras las exhumaciones llevadas a cabo en el cementerio *Fort Randall*, en la Nueva York de 1896, los restos de por lo menos 2% de los muertos presentaban signos de haber sido "víctimas de animación suspendida"; casos en los que a los supuestos muertos se los pudo rescatar de su destino y fueron desenterrados a tiempo, ya sea por sonidos apenas perceptibles que emitían desde sus tumbas, sea porque los deudos no terminan de aceptar la muerte de su familiar; también incluyen noticias de varios intentos de escape infructuosos, descubiertos demasiado tarde. La preocupación fue tal que verdaderas políticas públicas tuvieron que ser implementadas:

> Para conjurar el peligro tanto de los miasmas cadavéricos como de las inhumaciones prematuras, varias ciudades se equiparon de edificios especiales, parecidos a las salas de espera, en donde se conservaba al muerto hasta el momento en el que la putrefacción demostraba con certeza la irreversibilidad del fallecimiento. En Weimar, Hufeland hizo construir en 1791 el primer Vitae Dubiae Asylum [Asilo para la vida en duda], construcción aislada dividida en dos salones: el primero contenía los supuestos cadáveres, mientras que el segundo, separado de áquel por una barrera de cristal, albergaba a un vigilante especializado en la reanimación. Las manos de los cadáveres estaban atadas con un hilo a una campana que debía alertar al guardia del menor movimiento. Depósitos similares fueron más tarde creados en todo el territorio alemán (Bossi, 2017, p. 15).

La literatura médica sobre la muerte prematura comenzó a proliferar durante el siglo XVIII a partir de la publicación del libro de Lancisi *De subitaneis mortibus* en 1707, sin embargo, en 1896 ve su ocaso con *Premature Burial*, aun cuando hoy día aparecen casos que continúan dejando perplejos a quienes los presencian.[181] A pesar de sus certezas, la ciencia puede fallar al diagnosticar la muerte. Pero las sociedades

[181] En el año 2018 una mujer de Sudáfrica fue llevada a la morgue tras un accidente automovilístico, no detectaron "señalas de vida". Un empleado de la morgue, al inspeccionar la nevera donde se hallaba, la encontró respirando. La mujer fue tratada en un hospital de Johannesburgo. Sus familiares manifestaron su molestia alentando una investigación en contra de la compañía de paramédicos *DistressAlert*, que alegó estar libre de culpa pues "no había prueba de negligencia". Ese mismo año un recluso de Austrias, España, despertó en la morgue horas antes de su propia autopsia (BBC, 2018, 2 de julio). La certificación de la muerte no es totalmente fiable, además, choca con definiciones operacionales sobre el momento en el que se debe determinar la muerte.

contemporáneas no espolean más a los cadáveres esperando su reanimación y pocas personas pensarán en la catalepsia seriamente. En su lugar, la medicina se preocupará por dar con una definición satisfactoria de los parámetros de la muerte, una más acorde a las necesidades modernas.

2.1.2 Razones médicas y desacralización.

Hasta finales del siglo XIX, los parámetros de la muerte establecidos desde hace mucho tiempo atrás en la historia seguían vigentes: "el paro del pulso y de la respiración, palidez, frialdad, livideces cadavéricas, fijación de la mirada, descenso de la mandíbula inferior, relajamiento de los esfínteres, *rigor mortis* y, por último, putrefacción" (Bossi, 2017, p. 14). Estos signos,[182] lejos de patentar el deceso, en realidad revelaban la insuficiencia técnica de la época para asegurar a las personas que sus preocupaciones y terrores sobre el entierro prematuro estaban infundados. La seguridad era parcial, sus miedos no se diluían debido a la profusión de noticias y rumores cotidianos. Además, las aplicaciones técnicas de ciertos médicos y las estrategias de salud pública en algunas localidades quizá dieron demasiada importancia al fenómeno, dirigiendo excesivamente sus esfuerzos a resolverlo, propulsando así los temores en torno a él.[183] A pesar del miedo al entierro prematuro, la medicina de la época poco hizo para mejorar el diagnóstico de la muerte. De hecho Tebb y Vollum afirman, en el prólogo de su obra, que el interés médico por el entierro prematuro y su relación con los signos de la muerte ya estaba gastado hacia los años en que publicaban su libro y parece haber tenido poca — si no es que nula — repercusión en los círculos de medicina ingleses. La ciencia médica del siglo XX dejaría atrás estos *fantasmas* angustiantes y comenzarían a experimentar

[182] En los términos m de la época: ausencia de señales del funcionamiento de los sistemas respiratorio y circulatorio; reducción de la temperatura corporal debajo del estándar; *rigor mortis* y colapso muscular; coagulación de la sangre y, por supuesto la descomposición putrefacta (Tebb y Vollum, 1905, pp. 232-233).

[183] "«Los miedos constituyen una de las vías de unión — y de las más importantes — a través de las cuales fluye la estructura de la sociedad sobre las funciones psíquicas individuales» Sentir miedo es algo «innato», pero la intensidad y el tipo de miedo dependen de las relaciones sociales en las que el ser humano se encuentra inmerso, así como la historia de las mismas" (Olvera y Sabido, 2007, p. 125).

sobre el cuerpo como nunca antes.

Para cuando finalizaba la década de 1960, los parámetros médicos empleados para determinar el deceso de un paciente fueron subvertidos, así como los discursos y debates, las técnicas para comprobarlos e incluso los temores públicos respecto a la muerte: por una parte, gracias a la innovación técnica de los aparatos de resucitación (que posibilitaron el restablecimiento de las funciones cardiopulmonares, manteniendo la respiración y la circulación sanguínea activas, propiciando la continuación de la vida indefinidamente en aquellos "pacientes con funciones cerebrales severamente dañadas"); por otra, debido a un nuevo procedimiento, el primer trasplante de corazón (llevado a cabo en diciembre de 1967 por Christiaan Barnard, planteó la necesidad de encontrar donadores entre *posibles muertos*). El debate sobre el adelanto del momento mortal se puso sobre la mesa: con el fin de aprovechar el órgano tan rápido como fuera posible se crearon nuevos marcos técnico conceptuales para definir tanto a la vida como a la muerte, "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 que podría ser un donador de órganos" (Bossi, 2017, pp. 16-17).

Meses después al primer trasplante de corazón, un comité se reunió en la Escuela de Medicina de Harvard para deliberar y proponer una nueva definición de la muerte relacionada con la «pérdida completa e irreversible de la actividad cerebral».[184] El criterio

[184] Compuesto por un grupo de 10 médicos, un historiador, un jurista y un teólogo, el comité emitió el siguiente informe: "Nuestro principal objetivo es definir el coma irreversible como un nuevo criterio de muerte. Una definición de este tipo es necesaria, y esto por dos razones. 1) Los progresos en las técnicas de reanimación y las terapias de apoyo han conducido a esfuerzos crecientes que tienden a salvar enfermos que se encuentran en condiciones desesperadas. En ocasiones estos esfuerzos no tienen más que un éxito parcial, y el resultado es un individuo cuyo corazón late, pero cuyo cerebro se encuentra irremediablemente dañado. La carga es pesada para estos pacientes que sufren de una pérdida permanente de su intelecto, para sus familias, para los hospitales, y para aquellos que necesitarían camas de hospital ocupadas por estos pacientes en coma. 2) Criterios obsoletos para definir la muerte pueden conducir a controversias cuando se trata de obtener órganos para transplantes" (Bossi, 2017, pp. 25-26).

de la muerte encefálica[185] se convirtió en una de las definiciones más aceptadas en las legislaciones de muchas naciones para definir la muerte y tal asunto quedó estrechamente relacionado con la donación de los órganos. La Ley General de Salud de México (Artículo 343, DOF 11-06-2009) establece como criterios principales: el paro cardíaco irreversible y la muerte encefálica. Respecto a este último insta a verificar los siguientes signos para determinarla:

> I. Ausencia completa y permanente de la conciencia; II. Ausencia permanente de respiración espontánea; y III. Ausencia de los reflejos del tallo cerebral, manifestado por arreflexia pupilar, ausencia de movimientos oculares en pruebas vestibulares y ausencia de respuesta a estímulos nocioceptivos. Se deberá descartar que dichos signos sean producto de intoxicación aguda por narcóticos, sedantes, barbitúricos o sustancias neurotrópicas.

En España el Real Decreto 2070/1999 (2000) tiene regulaciones similares, en la medida en que admite los criterios de muerte encefálica y parada cardiorrespiratoria como las dos únicas alternativas para definir la muerte. En Francia se considera muerto a quien haya sufrido un paro cardíaco y respiratorio persistente (presentando ausencia de consciencia, de ventilación y actividad espontánea o aniquilación de los reflejos del tronco cerebral); o aquel que se encuentra asistido por ventilación mecánica y conserva una función hemodinámica (deben cumplir los tres criterios clínicos precedentes; se les debe realizar una prueba de hipercapnia y otros exámenes paraclínicos) (Bossi, 2017, p. 101). No obstante, el criterio de la muerte encefálica no es universalmente aceptado,[186] pues no se considera completamente fiable. De ahí la razón de ser de las pruebas para comprobar el estado exánime del paciente.

---

[185] Conceptualizada en 1959 por Mollaret y Goulon en un estudio de 23 participantes “con coma irreversible y silencio electroencefalográfico.” (Centro Nacional de Excelencia Tecnológica en Salud, 2019, p. 10).

[186] En Japón se considera que el alma no abandona el cuerpo hasta dejar de respirar: incluso si la respiración es artificial — con el uso de un respirador — o si no existe respuesta cerebral, rara vez la familia acepta el diagnóstico de muerte de inmediato, a esto se suma la falta de confianza en el médico, pues se le percibe “muy paternalista”; sólo aceptan el diagnóstico tiempo después, cuando lo comprueban por ellos mismos. Entre los judíos se crítica fuertemente el criterio de muerte encefálica: sostienen la posibilidad de que el paciente sobreviva a la muerte cerebral; en su lugar, prefieren el criterio de la parada respiratoria, siempre y cuando se haga todo lo posible por reanimar al paciente. (Gómez Sancho, 2006, pp. 49-50).

En el siglo XIX se agregaron a los signos básicos para distinguir la muerte una serie de *test* para comprobar si el diagnóstico era acertado: la prueba de la aguja de Cloquet y Laborde (consistía en penetrar los tejidos con una hoja de acero brillante para verificar si mostraba signos de oxidación, de no ser así, se decidía por fin que ese cuerpo carecía de vida); las "Señales" de Richardson (sobre los ojos se aplicaba una fuerte corriente de luz para verificar si aparecían en las zonas transparentes manchas rojizas); la aplicación de un estímulo por galvanismo, punción o calor para ver si los músculos se contraían; y la prueba de Monteverdi (se requería de una inyección subcutánea de amoniaco para observar si la piel se ruborizaba) (Tebb y Vollum, 1905). Las pruebas, basadas en una visión mecanicista del cuerpo, buscaban una respuesta vital al estimular una sección del cuerpo del paciente, sin el suficiente entendimiento respecto del *lugar donde ocurre la muerte*. En este sentido, estos métodos rudimentarios lejos de perseguir reanimar a un posible vivo, buscaban aliviar las preocupaciones de la época: frente al entierro prematuro, la manipulación del cuerpo *aseguraba* el diagnóstico de la muerte. Lejos de verificar si la muerte había tomado lugar en realidad, una dramatización técnica para mermar sus preocupaciones.

En los siglos XX y XXI la aplicación de pruebas en teoría es más sofisticada y precisa. El electroencefalograma es la más frecuente: con electrodos (cutáneos o de aguja) se recoge la actividad eléctrica producida en el córtex cerebral durante 30 min.[187] Salvo algunas pruebas más convencionales en las que se busca estimular una respuesta refleja,[188] estos medios electrónicos son considerados los más legítimos — tanto en la cultura médica como en muchas legislaciones —[189] para advertir, con un amplio grado

[187] Las otras pruebas evalúan el flujo sanguíneo cerebral: angiografías (verifican, por medio de radiografías, el cese de la circulación cerebral, si es mayor a 10 minutos se considera que se ha dado la muerte encefálica), arteriografías (también digital, permite observar el flujo en las arterias, se considera muerte cerebral cuando se detiene el flujo arterial) y el ultrasonido Doppler transcraneal, la prueba más precisa, mide el flujo sanguíneo en el cerebro.

[188] Se buscan: la contracción de la pupila por un estímulo lumínico; la contracción del parpado o lagrimeo con el empleo de un algodón; el movimiento o desviación de la mirada al girar rápidamente la cabeza o al introducir una sonda por el oído; provocar tos al introducir una sonda en la tráquea.

[189] La Ley General de Salud (Artículo 344, DOF 11-06-2009) establece al electroencefalograma (siempre y cuando se realice por un especialista) el medio principal para constatar la muerte, aunque admite "Cualquier otro estudio de gabinete que demuestre de forma documental la ausencia permanente del

de fiabilidad, la muerte.[190] Sin embargo, no siempre se tienen los medios y la disposición para realizarlas (la Doppler transcraneal requiere equipo, personal y una sala especializados) y ante todo, la determinación por medios electrónicos de la muerte no es el aspecto esencial en la inversión de las prácticas en torno a la definición de la ausencia de vida. El reemplazo de la intuición por el contacto entre el cuerpo del paciente, presuntamente muerto, y el médico (que no prescinde de la manipulación táctil) por técnicas electrónicas encuentra su fundamento no en la tecnología sino en la difusión de una definición conceptual de la muerte como un hecho que tiene lugar en el cerebro y que permite realizar trasplantes.

Los parámetros de la muerte señalan en la falla neurálgico-cerebral irreversible el apagamiento de toda conciencia y, por lo tanto, la desaparición de la *persona*; un criterio institucionalizado que permite actuar (iniciar procesos de operación de trasplante, de rituales fúnebres, así como la continuidad de la vida hospitalaria y su organización institucional). Sin embargo, estas nociones suelen ser *confusas* entre los profesionales de la salud. De acuerdo a un estudio internacional (realizado en Francia, España y Estados Unidos) los médicos defienden de manera unánime los trasplantes y, desde su experiencia y conocimientos, ninguna persona a la que se le haya diagnosticado correctamente la muerte encefálica ha recobrado la conciencia. A pesar de esto, la mitad de los entrevistados no puede atribuir un estatus vital claro a los sujetos en estado de muerte encefálica o en estado vegetativo persistente. Para algunos no implica necesariamente estar muerto, a otros les parece que dentro de la muerte encefálica se debería integrar a estos pacientes vegetativos; tantos más consideran que la asistolia no significa la muerte; muchos comparten una visión gradualista del deceso (Bossi, 2017).[191]

---

flujo encefálico". En Estados Unidos las angiografías, encefalogramas y las encefalografías se consideran pruebas complementarias, no son necesarias para el diagnóstico ni reemplazan el examen clínico (Bossi, 2017).

190 El margen de error y los "falsos positivos" están determinados ante todo por la ingesta de "estupefacientes y medicamentos". se sugieren pruebas complementarias al electroencefalograma debido a las limitaciones "anatómicas y fisiológicas" del método (CENETEC, 2019, pp. 18-22).

191 En el año 2000 el cuerpo de una joven embarazada fue mantenido artificialmente con vida a pesar del diagnóstico de muerte cerebral. Tras 29 semanas de gestación, se le extrajo un niño sano. Ocurrió algo similar en el año 2005 en Estados Unidos: la mujer tenía 26 cuando su cerebro sucumbió a la metástasis de un melanoma, luego de 4 meses su hijo fue extraído. "Desde el punto de vista legal y

Los autores del estudio señalan: la asimilación de la muerte encefálica a la mera muerte es altamente contra intuitiva, la declaración de la muerte, así como el concepto de ella, provienen de interpretaciones influidas cultural, religiosa, moral o filosóficamente sobre aquello "que significa estar vivo, ser humano, o no serlo" (p. 47).[192]

Antiguamente el cadáver era depositado en un sepulcro provisional por tres días, se consideraba en un estado de muerte aparente: se creía que el alma permanecía durante tres días sobre la tumba y que en ese tiempo podía volver a su cuerpo. Al finalizar ese plazo se visitaba el cadáver para cuidarlo y rendir la despedida. (Gómez Sancho, 2006, p. 50). La angustia de los siglos XVIII y XIX asemejaba en algo a estos rituales fúnebres: se aguardaba un tiempo antes de sepultar el cuerpo; en ocasiones, se le introducía en una habitación, bajo vigilancia, en espera de los primeros signos de putrefacción o de su regreso a la vida. El concepto de la muerte ligado a la parada cardio respiratoria y sobre todo al diagnóstico de la muerte encefálica neutralizan la confusión que existe por lo difuso de las fronteras entre la vida y la muerte, el tiempo en que se declara el estado de muerte puede llegar a ser mínimo. Hay que entender esta elección como la configuración de una secuencia de actos instituidos legalmente y admitidos

médico, el niño nació del cadáver de su madre, es decir, un ser vivo nació de un ser muerto, hecho imposible de entender en un plano biológico, donde lo vivo sólo puede salir de lo vivo y jamás lo vivo proviene de lo muerto" (Gómez Sancho, 2006, pp. 50-51). Alan Shewmon, un neurólogo de la UCLA, registró 175 casos en los que el cuerpo sobrevivía varias semanas después de la declaración de la muerte y, en algunos de ellos, el corazón continúo funcionando junto a los otros órganos a pesar del pasar de los años; uno, de hecho, sobrevivió pasadas dos décadas (Gorvett, 2016, 30 de noviembre). La realidad desplegada por las tecnologías de resucitación y mantenimiento del cuerpo hacen cuestionar el criterio de la muerte encefálica en la medida en que las funciones vitales del cuerpo del supuesto difunto son preservadas, aquí lo que se ha perdido es la conciencia, la presencia y la posibilidad de la persona. No obstante, la definición de la muerte es necesaria en el sentido en que motiva ciertas acciones, entre las que destaca en el orden médico la de la realización de trasplantes. La situación termina por definirse en los marcos del poder legal: en Francia "la mayoría de las extracciones son realizadas en donadores en estado de muerte encefálica, *mantenidos con vida* gracias a respiradores artificiales y cuyo corazón late todavía.", es en otras palabras, un asunto auspiciado por la legislación (Bossi, 2017, p. 47).

[192] En Japón la concepción del cuerpo y el alma como inseparables incluso tras la muerte, sostenida en las enseñanzas confucionistas (el cuerpo es un don procedente de los padres, no puede ser ni dañado ni regalado) parece haberse interpuesto en la realización de trasplantes: desde 1968, año en que tuvo lugar el primer trasplante en ese país, hasta principios del milenio no se realizó ni un sólo procedimiento similar. (Gómez Sancho, 2006). Sin duda las concepciones respecto a lo que es la vida y, por lo tanto, la muerte, restringen la disposición de una sociedad a admitir ciertos actos, procedimientos e intercambios.

socialmente que idealmente culminan en la práctica del trasplante. Acelerar el proceso implica admitir la diagnosis fúnebre (en la medida en que la declaratoria de muerte por parte de un sujeto legitimado, como es el médico, despeje toda duda por sí misma en términos sociales y legales antes que biológicos, fisiológicos o fisio-químicos).

El apremio por conseguir el órgano representa una inversión simbólica respecto a la percepción de ese cuerpo liminar. En primer lugar, la misteriología a su alrededor se desvanece. Es, en efecto, un cuerpo con *vida* que bien puede funcionar independientemente de su *piloto* (la persona-impulso eléctrico-cerebral), llevando a cabo sus procesos fisiológicos convencionalmente. Sin embargo, *no está vivo*, no hay quien viva ni experimente ese cuerpo. La muerte aparece como el desvanecimiento del sí como consciencia: ya no es el cuerpo esperando el retorno de su alma ni el alma que se desprende del mundo de los vivos, es un cuerpo codificado en su totalidad como una serie de procesos biológicos algunos de los cuales se han detenido mientras otros continúan, sea naturalmente, sea artificialmente. La muerte se expresa entonces como la aniquilación *de-significada* del ser: la existencia se vuelve totalmente inmanente, no hay trascendencia en el acto de morir. Se trata solamente de la inactividad cerebral, pérdida de la consciencia y suspensión irreversible de la *persona*. En fin, el *no ser*. La muerte se trasforma en un fenómeno desacralizado en la medida en que se suspenden los sentimientos de haber *generado/nominado* la muerte (que no provocarla) por la necesidad de salvar una vida. El órgano-objeto toma el lugar de lo sagrado.

> Los signos de la muerte habían sido desarrollados durante siglos para asegurarse de que una persona todavía viva no se le creyera muerta, mientras que los nuevos criterios buscan lo opuesto: acelerar la mutación del paciente en cadáver para permitir la extracción de órganos. Y es probable que esta aceleración vaya en aumento, con el objetivo de multiplicar las fuentes de órganos para trasplantes (en Bossi, 2017, pp. 46-47).

La muerte encefálica no es un simple parámetro para definir y verificar el deceso, sino un criterio científico-médico operacional (dictamen racionalizado y convenido socialmente) para ejercer sobre el cuerpo los cortes necesarios para propiciar la continuidad de otras vidas, aunque sea a expensas de *un cuerpo vivo*. No es que ya no

se intente reanimar al muerto, pero los esfuerzos quedarán a criterio del médico (resguardado por una noción médico-legal, dictamina la muerte al sujeto) y de la familia (aceptan o rechazan la muerte; solicitan la continuidad de su vida artificialmente o permiten donar sus órganos previo acuerdo con el paciente); la verificación de la muerte es protocolaria. Revocar la sensibilidad producida por ese cuerpo ataviado por filtros simbólicos y registros culturales implica desplazar estos significados por unas nociones científicas, transformar un sujeto en objeto(s) (pues los órganos pierden su *rostro*), y no obstante, esta fórmula que ha desacralizado la muerte es tan necesaria y beneficiosa para preservar la vida de otros pacientes, hacer de ella algo digno y sobreponerse a una serie de sufrimientos.

2.1.3 El tratamiento de la enfermedad y la muerte en la historia de la medicina.

La historia de la medicina es una de avances, desencuentros y confrontaciones simbólicas por adquirir el legítimo tratamiento del cuerpo y aplicar en él unos saberes específicos para aliviarlo. La explicación sobre las enfermedades y la manera de concebirlas, así como los procedimientos para tratarlas y aliviarlas depende en gran medida de la construcción y organización de los conocimientos de una sociedad respecto al cuerpo, la forma en que se integran los fenómenos de la vida, la enfermedad y la muerte en sus universos simbólicos, sujetos estos a la transformación o a la supresión por otros agentes sociales. En la mayoría de las sociedades la explicación respecto a la enfermedad se relaciona con fuerzas religiosas o mágicas habitualmente objeto de personalización.[193] Ciertas entidades eran señaladas como las responsables de las enfermedades: deidades, almas de los muertos, brujos o demonios originaban los males y para confrontarlos se hacía uso de actos mágico-religiosos. Por ejemplo, los escritos

[193] De acuerdo a Mauss (1971) la magia sigue tres lógicas fundamentales: contigüidad (la parte vale por el todo, el contacto con la cosa transmite, contagia ciertas cualidades, ideas o sentimientos), similitud (lo semejante evoca lo semejante, refiere a la asimilación de ciertas cualidades) y contraste (lo contrario anula lo contrario). Detrás de los efectos de la magia, como serían la enfermedad o la muerte, siempre se considera que existe un *causante* personificado por el grupo.

sánscritos más antiguos, el Rig Veda y el Atharva-Veda (1500 a.C.), consistían en una serie de encantamientos en verso que al ser entonados repelían a los responsables de la enfermedad (brujos o demonios en este caso) (Turnes, 2009).

En el periodo arcaico de Grecia, la enfermedad era un castigo divino debido a los pecados del enfermo o de su padre, incluso por simple envidia. Se recurría a hechiceros y sacerdotes, quienes precedían los templos consagrados a Asclepio, para buscar alivio (López Férez, 1986). Sabios e iniciados en los colectivos mágico-religiosos eran reconocidos socialmente por ser los portadores de ciertos conocimientos y habilidades a los que sólo ellos tenían acceso. Son ellos también a los que Hipócrates (1970) en su *De morbo sacro* criticó por considerarlos "charlatanes y embusteros" (p. 87) y frente a ellos buscaba constituir una medicina basada en el entendimiento de la naturaleza del cuerpo humano, alejada de las explicaciones y encantamientos divinos. Ante todo, se trataba de una lucha simbólica por la verdad del cuerpo, su legítima manipulación y tratamiento, así como por el prestigio y los posibles réditos de adquirir una posición de respeto y confianza al interior de la sociedad. Los próximos siglos tal disputa simbólica se encuentra enmarcada tanto por el control del espacio legitimo para ejercer la medicina (el hospital), como por el reconocimiento del papel médico (la forma en que debería constituirse y ejercerse la profesión, los actos médicos permitidos) y las categorías y marcos explicativos para confrontar el hecho de la enfermedad.

En el año 335 un decreto de Constantino estimuló la fundación de hospitales en las principales ciudades romanas, al mismo tiempo, se restringieron las prácticas y los preceptos de la medicina helénica por ser considerados paganos; las estructuras vigentes de su enseñanza se vendrían abajo. El siguiente milenio la institución del hospital se extendería por todo Occidente,[194] pero su prioridad no será la de curar la

[194] Gracias a un renovado fervor religioso en el siglo XI, encumbrado por las cruzadas a Oriente, la institución hospitalaria se difundiría de la mano de las órdenes religiosas y militares: hospicios, albergues para viajeros, peregrinos y enfermerías se fundan por todo el trayecto a Jerusalén, no tanto para atender a los heridos de la guerra santa como para hacer frente a los estragos de la lepra. (Turnes, 2009, pp. 21-22). La palabra "hospital" deriva del latín *hospitales*, *hospes*, y significa anfitrión o huésped; de ahí provienen otras nociones como las de hostel y hotel.

enfermedad (signo del pecado, por lo tanto, un calvario necesario, desde el punto de vista cristiano, para alcanzar la salvación), sino, en primer lugar, aislar al enfermo (sobre todo cuando se trataba de enfermedades contagiosas asumidas como sagradas, como ocurrió con la lepra) y luego, limitarse a velar por su alma para salvarla.[195] Por medio de la caridad (*caristas*, manifestación de la unión entre Dios y los hombres, representación del vínculo fraterno entre los seres humanos) y la asistencia, se creía, la enfermedad (*infirmitas*) podía ser aliviada a un nivel espiritual:

> En la Edad Media no existe el cuerpo en sí. Siempre está penetrado de alma, y su salvación es predominante. De esta manera, la medicina es, en primer lugar una medicina del alma que pasa por el cuerpo sin jamás reducirse a él […] «los médicos, cuya presencia se atestigua en los santuarios de curación, se encontraban relegados al nivel de simples asistentes sanitarios. La medicina carnal se vio, pues, apropiada, absorbida por la medicina espiritual. Esta medicina de las almas se hacía cargo, al mismo tiempo, de los cuerpos sufrientes» (Le Goff y Truong, 2005, p. 99).

Entre tanto, los conocimientos de la antigua medicina, la teoría de los humores de Hipócrates, los libros de Galeno referentes a la anatomía, patología y fisiología, entre otros tantos, quedaron resguardados en los monasterios. Tales conocimientos serían transmitidos gracias a los copistas y los monjes los adaptarían a sus marcos interpretativos, aunque pocas veces irían más allá de ellos. Los monjes ejercieron la medicina y lograron organizar, discrecionalmente, el intercambio de obras y conocimientos entre monasterios, al menos hasta el siglo X. Como médicos gozarían de reconocimiento oficial durante el breve periodo de tiempo que correspondió al *renacimiento* carolingio entre los siglos VIII y IX: se establecieron normas para regular la formación y ejercicio profesional de la medicina (Turnes, 2009). En los siguientes siglos, no obstante, la Iglesia prohibiría a los clérigos el contacto con la sangre: ya no podían realizar operaciones. Desde entonces se constituiría una compleja estructura en la que una élite médica ilustrada proporcionaría diagnóstico, a menudo sin haber tocado a un sólo paciente, mientras cirujanos, barberos y practicantes sin licencia realizaban las

[195] A veces se les trataba como si ya hubieran muerto: “Se disponía de sus propiedades y, en muchas regiones, se cantaba una misa de *quasirréquiem* por su alma; ciertamente, nadie esperaba volver a ver a la pobre víctima” (Gottfried, 1989, pp. 242-243).

operaciones; solo los boticarios proporcionaban alguna cura a los enfermos.[196]

La comprensión de las enfermedades y la estructura social médica no cambiaron sino hasta el cisma de la peste en 1347. La publicación de un vasto número de tratados de medicina constituyó el síntoma del nulo entendimiento de las epidemias, la urgencia por darles una explicación y proporcionar una cura. Se pensaba que la peste era producto de fenómenos astrológicos y ambientales, de la intervención de fuerzas divinas o demoníacas; su transmisión se explicaba por *miasmas* presentes en el aire viciado y en las aguas (junto a las características climáticas de las ciudades, continúan dando explicación a la propagación de las epidemias hasta el siglo XVIII) (Foucault, 2012, pp. 48-49). Se sugerían principalmente: la plegaria para prevenir el contagio; cargar con amuletos religiosos; huir a lugares más fríos. Se recomendaba rodearse de olores agradables además de dietas, purgas y sangrías con el fin equilibrar los humores. En cuanto a la cura, se admitía que no existía una, pero:

> este entendimiento, que sirvió en parte para modificar la práctica médica, fue uno de los legados más importantes de la Muerte Negra. La profesión médica había sido encargada de mantener la salud de la sociedad. Su fracaso fue ampliamente notado, discutido y criticado. La medicina organizada, particularmente la de los médicos preparados en universidades, sufrió un gran golpe en su prestigio y su confianza (Gottfried, 1989, p. 235).

El fracaso de la medicina monástica se tradujo en la implementación de tecnologías y estrategias de sanidad pública que fue acompañada de la reorganización de la estructura hospitalaria en los siglos venideros: incluyó, por un lado, la división en salas en las que se trataban padecimientos específicos y, por otro, un vuelco de la intención

[196] La medicina ilustrada era monástica y se componía de una élite formada primero en las artes liberales y luego especializada en la medicina; no obstante, se dedicaban a discutir los textos clásicos (las ideas de Hipócrates y las enseñanzas de Galeno) y pocas veces investigaron las enfermedades pues lo corpóreo les era ajeno. Los cirujanos, aunque letrados y educados en la práctica, apenas fueron considerados como “artesanos”, y si bien se encargaban de las operaciones más complejas, de abrir y cerrar heridas, las universidades no requirieron su presencia en este periodo. Frecuentemente el barbero desempeñó cirugías y arreglos manuales menos elaborados; los boticarios por su parte estaban bien posicionados pues además de herbolarios eran comerciantes de especias; los practicantes sin licencia cobraban los precios más bajos, y se forjaban en la prueba y el error (Gottfried, 1989, pp. 211-221).

de aislar a la de curar (aunque estos primeros intentos tuvieron poco éxito); también la cirugía cobraría cada vez más importancia en la medida en que la teoría hasta entonces vigente fue ineficiente. Con el apoyo de las autoridades públicas, de los reyes, aristócratas e incluso de la propia iglesia la naciente medicina moderna alcanza legitimación (Gottfried, 1989), el médico adquirió un amplio reconocimiento en las sociedades. Al mismo tiempo fue necesario regularizar la profesión por medio de licencias expedidas por las universidades bajo un riguroso control educativo.[197] La enseñanza médica no se limitará al espacio universitario y en los nosocomios aparecerán una suerte de internos que entrenarían su mirada clínica en confrontación directa con «el hecho patológico» en su «singularidad».[198]

Para finales del siglo XVIII la medicina trabajará en conjunto con organismos públicos para difundir la higiene y la necesidad de la medicalización entre la población con el fin de evitar la propagación de enfermedades infecciosas. (Foucault, 2000, p. 221). En el siglo XIX el descubrimiento de la anestesia y la difusión del principio de antisepsia incrementaron las posibilidades de sobrevivir a las intervenciones quirúrgicas.[199] De ahí en adelante los avances en farmacología y en tecnologías de diagnóstico, junto a las funciones cada vez más diferenciadas tanto en la atención (se incluyen enfermeras y especialistas) como en la administración constituirían un espacio de operaciones, controles, imposiciones y saberes sobre el cuerpo del paciente y el muerto, ambos campos de intervención de conocimiento y poderes de cuyo tratamiento sólo el médico

---

[197] En Francia, la promulgación de los decretos de Marly en 1707 intentó reglamentar la práctica de la medicina y la formación intensiva dentro de las facultades, los cursos que debían tomar y cada cuando debían re- inscribirse y ser evaluados los estudiantes; el artículo 26 señalaba: “Nadie podrá ejercer la medicina ni dar ningún remedio ni siquiera gratuitamente si no ha obtenido el grado de licenciado [se agrega] que todos los religiosos mendicantes o no mendicantes estén y permanezcan comprendidos en la prohibición señalada por este artículo” (Foucault, 2012, pp. 73-75). No obstante, durante ese siglo las restricciones al derecho de ejercer se vieron franqueadas por la corrupción e incompetencia en muchas facultades de medicina.

[198] La observación clínica está atravesada por dos dominios: uno hospitalario-científico a través del cual se revela en la medición de repeticiones la enfermedad; otro pedagógico en el que se va construyendo y reconociendo, como recíproca experiencia, el conocimiento sobre la enfermedad. (Foucault, 2012).

[199] Sin embargo, los cirujanos del siglo XIX consideraron la supuración algo deseable y evitaban lavar sus batas durante meses. Se dice que el olor que emanaba de ellas era tan insoportable que debían usar perfumes para esconderlo (Turnes, 2009). Por la época también se constituyen los estudios etiológicos y se comprenden las enfermedades transmisibles.

moderno se adjudica la competencia legítima. Su triunfo será plasmado en la consciencia del enfermo no sólo en el sentido de que a éste le parecerá necesario acudir al hospital y aceptar la autoridad (médica y administrativa) que se ejerce sobre él para curar su padecimiento, también en el hecho de que el conocimiento de su enfermedad, — sus causas y explicaciones — será urgente para él tanto como lo será para el médico.[200]

En este proceso de legitimación de la medicina, con sus saberes propios y sus técnicas para sanar o paliar las enfermedades, el sujeto quien fuera considerado como un alma antes que cuerpo por la medicina monástica (el médico no *intervenía* si no que *intercedía* a través de la plegaria) sufre una transformación o mejor dicho un desplazamiento: su enfermedad por sí misma será lo que interese al médico (si bien el enfermo no aparecerá del todo como un impedimento para entender la enfermedad; el diagnóstico clínico requiere la cooperación del paciente para dar con él y aplicar a su cuerpo remedios y técnicas para aliviarlo). Si el enfermo no impide el tratamiento y conocimiento de la enfermedad — al menos hasta la difusión de tecnologías precisas para el diagnóstico — será en la muerte, ese "momento más claro en los rostros de la verdad" (Foucault, 2012, p. 172) donde él, como sujeto apagado en su cadáver, permitirá conjurar plenamente, a través de cortes, disecciones y el examen anatomopatológico, las ansias del médico por conocer el objeto con precisión, libertad y, ante todo, con la disposición cognitiva que no alcanzó sino hasta el siglo XIX.[201] Entre el médico y el

[200] Hasta el siglo XIX el diagnóstico importa poco a la mayoría de la sociedad. La preocupación por conocer la índole del mal no se expresaba nunca ni por el enfermo ni por la familia: "No existía una obsesión por el diagnóstico; no por miedo al resultado sino por indiferencia a la particularidad de la enfermedad, a su carácter científico. La gente sufría, se hacía curar por el médico y el cirujano (la sangría), pero no les pedía ninguna información, aunque del diagnóstico se pudiera deducir razonablemente la evolución del mal. Se requería un gran esfuerzo para hacer ingresar en el universo mental el concepto de una enfermedad determinada como la tisis" (Ariès, 2016, p. 242). Hizo falta por parte de las autoridades públicas y médicas — intentar — remover de los marcos interpretativos la idea del *causante* mágico de la enfermedad y la muerte (si bien esta idea nunca ha desaparecido del todo). Este proceso transmitió la necesidad en el enfermo de saber las *causas* de su dolor: la demanda, angustiante, de saber por qué uno se muere seguramente tuvo lugar con la normalización de la consulta médica hospitalaria precedida por el profesional con licencia, quien, en su búsqueda clínica por entender y diagnosticar, da sentido a los padecimientos del enfermo.

[201] La disección médica no estuvo manifiestamente prohibida en Occidente en ningún momento. No eran los anatomistas los sujetos de las prohibiciones eclesiásticas sino "el reparto de los restos del difunto despedazado en distintos lugares de sepultura. La disección médica no estaba prohibida." (Le Goff y Truong, 2005, p. 101). A pesar de ello, cuando la anatomía patológica adquirió fama en el siglo XIX y

cuerpo (la vida, la enfermedad y el cadáver) ya no mediará ninguna entidad mágico-religiosa.[202] En la medida en que el ansia por descubrir el proceso de la enfermedad y el acontecimiento de la muerte domina el contacto con el cuerpo — distinguiéndose de la esfera de los representaciones fúnebres religiosamente codificadas, en el caso del difunto —, éste aparece como un asunto puramente problemático al que se debe dar respuesta; no se pensará más en el *alma* del sujeto — quien enferma, está muriendo o ha fallecido —.[203]

2.1.4 La problematización de la muerte: la muerte en tercera persona.

En la segunda mitad del siglo XVIII se hizo cada vez más extensivo el poder de los Estados sobre las poblaciones globales que los constituían por cuanto más necesario

---

las autopsias en los hospitales convocaron a los estudiantes a su alrededor, se construyó un mito sobre su práctica que perdura en la actualidad: historiadores, filósofos y médicos de la época afirmaban que en el pasado quienes llevaban a cabo las autopsias eran perseguidos por la Iglesia; héroes del saber en la clandestinidad de sus actos, en esta ilusoria retrospectiva se encuentra una narrativa que justificaba el deseo y necesidad epistemológicos del médico por abrir los cadáveres. (Foucault, 2012, pp. 171-173). Lo que apareció como el *redescubrimiento* de la anatomía patológica en realidad fue la fundación de una institución dentro del entorno hospitalario como diferenciación simbólica con el pasado monástico de la medicina, tanto como lo fue la invención de la ordenanza *Ecclesia abhorrecent sanguine* supuestamente emitida en el siglo XII, pero que apenas es señalada hasta el siglo XIX en libros de historia clínica. Estos relatos forjaron los límites del campo de la medicina en las antípodas de su institucionalización y permitieron al médico no sólo manipular el cadáver, sino develar en él los secretos de la muerte y el movimiento de la enfermedad más allá de los límites de la vida, asunto al que no lograron acercarse los anatomistas del pasado.

[202] La idea del *causante* de la muerte prevalecerá sólo en el ámbito legal, pero aún aquí la medicina forense intervendrá para determinar las causas de la muerte. En el ámbito de la salud, se buscarán y se hablará principalmente de las *causas*.

[203] En este campo de intervenciones — cuerpo tanto de los vivos (a través de biopsias y exploraciones diversas) como el de los muertos (por medio de la autopsia) — el médico despliega una cartografía sobre la cual penetrar, cortar y extraer con su mirada un saber, constituir la enfermedad. Problematizarlo de este modo implica *despellejar* al sujeto, en efecto, *desnudarlo* para que no quede sino el objeto al cual interrogar. Una experiencia propia del autor de este trabajo en un hospital general entona la neutralización temporal del sujeto por la práctica-mirada médica. Tras varias visitas al hospital y con los resultados negativos en las pruebas realizadas, la palabra se desplaza para dar lugar a la exploración médica: el sujeto fue puesto sobre la plancha boca arriba, desnudo, los médicos e internistas comenzaron a palpar el cuerpo, examinando cada sección que pudiera parecer inusual, entretanto el sujeto sólo puede observar el techo en silencio. Testimonio propio. Des-abrigado de su excedente personalidad, el cuerpo se convierte principalmente en un cuerpo de conocimientos, saberes y estructuras por las que la mirada médica vierte, constata y reforma conceptos y procedimientos.

fue regular los procesos generales de la vida: el nacimiento, la muerte, la producción y la enfermedad claman la atención de las administraciones públicas y adquieren un estatuto numeral, estadístico. Se calcularán "la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población" y la longevidad en extensiones de tiempo variables, con el fin de generar "esquemas de intervención en los fenómenos globales" y multiplicar las fuerzas del Estado, su capacidad de producción y desarrollo (Foucault, 2000, p. 220).[204] La muerte, la enfermedad y la vejez serán fenómenos sujetos a cálculo para propiciar medidas en beneficio de la producción, evitar accidentes e incrementar la vida útil de la población. La continuidad de estos procedimientos de medición actualmente se sostiene sobre las instituciones hospitalarias, donde se generan y se emplean estos datos.

Todo hospital adecuado para llevar a cabo intervenciones quirúrgicas, para atender a enfermos crónicos, para aplicar cuidados paliativos a enfermos terminales, realiza el registro de cada una de las muertes ocurridas en su interior en un informe conocido como "certificado de defunción". A partir de éste se constituyen las estadísticas de defunción del hospital que eventualmente formarán parte de las estadísticas de salud generales.[205] Si bien el uso de la estadística al interior del hospital puede compaginarse con las estrategias de salud pública, su empleo se adecúa a sus propios límites materiales, simbólicos y operativos. Esto significa que en un nosocomio el procesamiento de las defunciones, ya como información estadística, ya como el análisis de casos específicos, servirá para evaluar: 1) la eficacia del diagnóstico — clínico o tecnológico (biopsias,

---

[204] En estas primeras demografías se encuentran las primeras tecnologías de biopolítica aplicadas por los poderes jurídico-administrativos.

[205] El llenado de este informe no está exento de errores. Buena parte se debe a la confusión que existe entre las causas inmediatas de la muerte y las circunstancias o antecedentes que llevaron al paciente a ser internado en el hospital. En este sentido, no "existe un consenso profesional, técnico u oficial acerca de la temporalidad y las causas del fallecimiento. Para algunos médicos las causas de la muerte se gestan desde mucho antes de que el cuerpo deje de vivir, mientras que, para otros, el problema se reduce al evento que desencadena la defunción. Los alegatos no son hechos triviales si consideramos que el certificado de defunción es una fuente para la elaboración de las estadísticas de salud de los gobiernos, que influyen en las futuras políticas públicas" (Payá y Bracamonte, 2019, p. 340). En todo hospital se registra la trayectoria del paciente y su enfermedad desde su ingreso hasta su egreso o deceso, se agrega un historial clínico disponible para todo el personal.

pruebas de sangre, radiografías y más recientemente el diagnóstico proporcionado por la "medicina molecular") (Kraus, 2017, junio, p. 77)[206] —; 2) el tratamiento de las enfermedades y la intervención sobre el enfermo; y 3) las condiciones en que se dio un deceso (siempre que los estudios patológicos sean posibles).[207] Ahora bien, en estos análisis se destaca la importancia de la enfermedad en detrimento del sujeto enfermo.

Esta operación de separación entre el paciente, el moribundo o el muerto (sujeto) y su enfermedad (objeto) se puede concebir como la problematización de un objeto de interés y corresponde en la fenomenología de Jankélévich (2002) a la llamada *muerte en tercera persona*: "la muerte en general, la muerte abstracta y anónima, o bien, la muerte-propia en tanto en cuanto se considere ésta de una forma impersonal y conceptual" (p. 35). Implica que la disección metódica y conceptual del fenómeno de la muerte-enfermedad por cualquier ciencia ha llegado a constituirlo necesariamente en "un constructo teórico-hipotético que poco le dice a los vacíos, ansiedades, llantos, tristezas, añoranzas que se sienten en la cotidianidad frente a la muerte" (Gómez Patiño, 2004, p. 20). El deceso se encuentra enmarcado bajo una mirada racional y científica y por lo tanto está exento de emoción:

> la muerte en tercera persona es problemática sin ser misteriológica; es un objeto como cualquier otro, un objeto que se puede describir o analizar médicamente, biológicamente, socialmente, demográficamente, y que representa por tanto el colmo

[206] Cabe advertir, estos medios tecnológicos ganan cada vez más terreno al diagnóstico clínico, difuminando con ello los espacios de discusión en torno a los errores médicos y a los casos de posible interés médico.

[207] Una doctora reflexiona sobre la muerte de una mujer adicta a los solventes: "La acidez de los usuarios de solventes cambia. El solvente daña muy rápido. La fallecida tenía 20 internamientos previos y el hospital no hizo nada, como, por ejemplo, enviarla al Servicio de Psicología. El patólogo debe intervenir, si la causa de muerte es un infarto en el tallo cerebral, hay que preguntarse qué tratamiento le dieron, ¿los sueros fueron los adecuados? Parece que no. Si la cantidad de líquidos en el cuerpo sube o baja muy rápido puede causar un infarto; puede existir acidosis severa y desequilibrio electrolítico. Pudo pasar, que no se le dio el tratamiento adecuado. En el Servicio de Urgencias creían que era un caso de meningitis, pero nadie le hizo una punción lumbar. Tenía fiebre y no se le hicieron los estudios pertinentes. Podría ser que, aparte del efecto de los solventes, tuviera una infección en el sistema nervioso. El hecho es que ya no la reciben en Terapia Intensiva porque no era recuperable pues su sistema nervioso estaba dañado; deciden entonces llevarla a Medicina Interna que combina otros tratamientos, pero la realidad es que llega ahí para morir. El caso no se estudió detenidamente. Aquí, una autopsia hubiera permitido saber con exactitud las causas de la muerte" (Payá y Bracamonte, 2019, p. 342).

> de la objetividad atrágica. El Yo, en este asunto, deviene sujeto anónimo y acéfalo de una muerte indiferente, sujeto sin suerte que le ha tocado por sorteo reventar (Jankélévich, 2002, p. 35).

Para el observador, “la tercera persona”, la muerte es un hecho del azar, cuantificable, problemático, objeto de sistematización, a lo mucho un inevitable en la medida en que el otro, sujeto a ella, se ha convertido en víctima de una enfermedad terminal, miembro de las cifras de mortalidad o un nombre más en el obituario. Ahora bien, sí existe apatía hacia el enfermo por parte del parte del personal médico no es solamente porque su mirada haya objetivado el padecimiento a través de su manifestación, señalamiento y estudio; un factor determinante es que la relación médico-paciente se ve enmarcada por el espacio hospitalario moderno:

> A: Eh, Sue, estás lista para irte a casa.
> B: ¡Fue un día ocupado el de hoy!
> A: ¿Qué novedades hay?
> B: No muchas. Oh sí, pobre señora Wilkins murió esta mañana, casi en cuanto llegué.
> A: No creí que viviese tanto. ¿Tenemos casa llena?
> B: Casi. La número dos está vacía, y la siete también, creo.
> A: ¿Murió la señora Jones?
> B: Me parece, déjame ver (mira los gráficos) creo que sí (se dirige a otra enfermera). ¿Murió hoy la señora Jones?
> C: Murió antes de que yo entrase a trabajar esta mañana; debió suceder por la noche.
> B: Pobre. La conocí muy poco pero parecía una anciana muy agradable.
> A: Pareces cansada.
> B: Lo estoy. Te deseo suerte durante el trabajo.
> A: Espero que sea una noche tranquila. Pero no tengo demasiadas esperanzas.
> B: Todos los moribundos fallecieron durante el día, por suerte, quizá la pases sin problemas.
> A: Así me parece. Creo que las vacías son las tres, la cuatro y la cinco.
> B: ¿Puedes creerlo? Hemos tenido cinco muertes en las últimas doce horas.
> A: Qué suerte.
> B: Bueno, te veo mañana por la noche. Que la pases bien (Sudnow, 1971, p. 52).

Previamente se habían señalado algunas estrategias empleadas por el personal médico para enfrentarse a la muerte, como el sentido del humor o el entrenamiento de su mirada. Son situaciones cotidianas con las que deben aprender a lidiar y acostumbrarse. Pero como este testimonio de Sudnow apunta, la rutina hospitalaria se

encuentra determinada por una organización burocrática que rige a los hospitales desde el siglo XX. Si bien ésta responde en primer lugar al *sistema de salas* por el cual se dividen las funciones médicas y administrativas, recientemente en la historia aparece guiada por una serie de necesidades globales que afectan la relación del paciente con el personal médico:

> Los servicios deben cumplir los requisitos de *eficacia*, *eficiencia*, y *equidad*. El servicio de la eficacia y de la eficiencia es hoy un imperativo en todos los servicios de todos los hospitales y la gerencia de los mismos, implican cada vez más a los responsables de los servicios médicos para conseguirlo. Lo que no está tan claro es lo de la equidad (Gómez y Grau, 2006, p. 37).[208]

En la búsqueda por la eficiencia en los servicios de salud, la presencia y la posible participación o expresión subjetiva del paciente se ven anuladas: cualquier actitud crítica del enfermo respecto a su propio padecimiento es silenciada, cualquier demanda a ser escuchado tiende a ser acallada.[209] La experiencia de una informante en sus múltiples visitas al hospital sugiere que la incorporación de este papel por parte del médico hospitalario se encuentra muy arraigada:

---

[208] Respecto a este último asunto, como advierte Giddens: "El individuo medio de los grupos socioeconómicos superiores está más sano, es más alto y fuerte, y vive más tiempo que el de los rangos inferiores" (citado en Gil Villa, 2011, p. 30). Las desigualdades socioeconómicas además ser un impedimento para el acceso a la atención de la médica, son determinantes en lo que respecta a los decesos, más aún cuando se toma en cuenta la ausencia gubernamental a la hora de intervenir en el «subsistema social de la muerte». En México el 70% de la mortalidad está vinculada a 7 causas principales a) deficiencia nutrimental; b) sobrealimentación u obesidad; c) diabetes mellitus tipo II; d) hipertensión e isquemias del corazón; e) enfermedades de los sistemas respiratorio y digestivo; f) trastornos de la conducta; g) causas externas a la morbilidad (accidentes, lesiones autoinflingidas y agresiones)." La incapacidad de un Estado en la prevención de estas causas se traduce en lo que Paul Farmer denomina "patologías del poder": la "presencia masiva de padecimientos, algunos de ellos de escalas pandémicas, que tienen como causa esencial la ausencia de mecanismos de protección institucional. […] cualquier persona, en cualquier lugar del mundo, puede enfermar en cualquier momento; sin embargo, la diferencia se encuentra en el conjunto de posibilidades reales que esa persona tiene de prevenir, de recibir atención y tratamientos médicos y de tener acceso a cuidados paliativos de calidad, cuando es necesario" (citado en Fuentes, 2018, pp. 118-119). La salud, el cuidado y modificación del propio cuerpo son accesibles a una pequeña porción de la sociedad con la capacidad adquisitiva de costear estos servicios, en otras palabras, tienen a su disposición una esfera de seguridad frente a las incertidumbres de la vida cotidiana contemporánea.

[209] "En la actualidad la medicina enfatiza mucho más la habilidad de mirar que la de escuchar. Aunque lo que se mira debe ser trascendental, lo que se escucha compromete de otra forma y nunca es impersonal. Mirar en medicina exige menos compromiso que escuchar. La escucha convierte al interlocutor en testigo del otro y de sí mismo. Quien escucha se conoce mejor" (Kraus, 2017, enero, p. 102).

Por años asistió a la aplicación de quimioterapia para tratar su condición de lupus. A partir de cierto punto, la paciente comenzó a generar dudas respecto a la efectividad del tratamiento: lejos de sentirse aliviada, cada vez estaba más cansada; en ninguna ocasión su médica designada tuvo disposición para abordar su caso y se limitó a autorizar las dosis de la quimioterapia. Tiempo después se le fue asignado un médico distinto, quien le suministro otro medicamento para su tratamiento. En las distintas consultas para verificar su avance, la paciente le manifestó sus inquietudes: «¿Estas medicinas para que sirven?» preguntó y con un tono que pareció condescendiente a la informante, le respondió «¿Cómo que para qué sirven? Pues son para curarte». En todas las ocasiones en que cuestionó al médico la respuesta fue similar y la única explicación que recibió se relacionaba con su el tratamiento de quimioterapias, calificado como inadecuado para tratar su enfermedad, aunque no proporcionó más detalles al respecto. Es frecuente que los médicos omitan información sobre los efectos y funciones de los medicamentos y tratamientos en el cuerpo, limitándose a advertir sobre la efectividad técnica.[210]

El ahorro de los recursos energéticos y temporales, la organización hospitalaria bajo preceptos de racionalización y la mercantilización de los intercambios entre el personal médico y el paciente (incluida la intervención de otros agentes económicos externos a ella) marcan una tendencia acelerada a la hora de diluir la atención en el paciente. Así, desde hace algunos años los hospitales públicos de varias comunidades autónomas españolas, como en Cataluña y La Roja, han implementado:

[210] Testimonio. Si en el pasado la verdad y voluntad del médico se imponía sobre el sujeto en un tono paternalista («porque te lo digo yo»), recientemente esta actitud es más discreta: los tonos son amables y hasta humorísticos. Frases como «vamos, anímese, no es para tanto», "frenan cualquier pensamiento crítico en el oyente. El usuario o paciente no se da cuenta de que el experto está diciendo «Como tú ves tu realidad no cuenta. Tienes que verla como te digo yo por tu propio bien.»" En este sentido, al paciente se le niega la necesidad de saber sobre su propio diagnóstico. «Usted no necesita saber más», por ejemplo, implica en el paciente la extensión de sus preocupaciones en la medida en que no tiene claro si lo que le pasa o siente es normal en su situación. Además de ocultar deliberadamente la información, el «cientificismo» (dar la información en un vocabulario especializado) puede considerarse otra estrategia para desplazar la expresión subjetiva del paciente de la ecuación (Valverde Gefaell, 2015, pp. 66-67).

> el Método Lean («Lean» es magro, austero en inglés) que se desarrolló en la década de los 1990 para aumentar la eficacia de las cadenas de producción de coches en los EEUU (ahora también aplicada en la producción de pizzas). Con Lean, el paciente es visto como un objeto al que hay que dedicar el menor tiempo posible para ahorrar. Con la excusa de «la crisis» o de los pacientes son «irresponsables», las administraciones, reforzadas en su ideología por el mundo académico, implantan estas metodologías de cadena de producción que son complementarias a la mercantilización de la sanidad que están haciendo (Valverde Gefaell, 2015, pp. 74-75).

En esos hospitales las actividades de los profesionales sanitarios son cronometradas y se ofrecen incentivos y recompensas por cada alta médica, por despachar al paciente en urgencias para evitar su ingreso en el hospital (aun cuando lo requiera), por aplicar anestesia local en lugar de anestesia general al realizar las operaciones (Valverde Gefaell, 2015). En las economías atravesadas por el discurso de la austeridad y ante una mayor densidad de poblaciones con padecimientos crónico-degenerativos, estas estrategias buscan justificarse por su *eficiencia* a la hora de proporcionar un grado de atención mínimo a cada paciente, en mayor medida cuando se busca ahorrar frente a los apretados presupuestos de los que disponen los sistemas de salud pública y la limitada cobertura de los seguros sociales.[211]

El reconocimiento de la eficiencia como solución a los problemas presupuestarios implica la aceptación de una narrativa en la que la buena praxis médica, el alivio del paciente, no interesa tanto como la capacidad de despacharlo con velocidad. Entre el médico y el paciente, además, ya no sólo intervienen burócratas y administrativos (roles propios de la dirección del hospital moderno), se suman agentes “no médicos” abocados a mercantilizar la vida: vendedores de aparatos ortopédicos y fármacos, funerarias, abogados, compañías aseguradoras y de biotecnología” (Kraus, 2017, febrero, p. 78).[212]

---

[211] Cada proceso y material empleado en el hospital implican un gasto: placas, tornillos, clavos y alambres para tratamientos y operaciones ortopédicas (muchas veces no cubiertos por los seguros); las camas ocupadas (se incluyen los estudios de laboratorio y las medicinas que requiera el paciente) como las camas vacías tienen un costo: “gastos «repartidos» de luz, agua, sueldos (jefe de piso, auxiliar de enfermería, camillero, dietista, médico tratante, residentes”). Las camas más caras son las de los Servicios de Terapia Intensiva: “Si a un paciente hospitalizado no le atienden en tiempo y forma, tiene un costo que impacta al hospital. Eso sin contar con los costos indirectos, relacionados con los familiares que dejan de trabajar el tiempo de estancia en el hospital”. Testimonio de un funcionario del Hospital Rubén Leñero, médico ortopedista jubilado (Payá y Bracamonte, 2019, p. 37).

[212] “Sus derroteros tienden a que médicos, enfermeras y personal administrativo privilegien la tecnología

La eficacia de la atención médica depende cada vez menos de las habilidades del galeno a la hora de formular y discutir un diagnóstico clínico (que en buena medida requiere no sólo de la mirada, también del tacto y de la escucha, de saber extraer una verdad al sufriente) y más de las capacidades tecnológicas a su disposición;[213] el alivio, por su parte, se deja en manos de la medicina farmacéutica con todas sus consecuencias (entre ellas, la posibilidad de la reducción de la eficiencia de los antibióticos frente a bacterias cada vez más resistentes; o la dependencia a medicamentos opioides para relajar el dolor y ocultar los padecimientos).

Al respecto, la experiencia de un joven es reveladora: frecuentemente, sufría de un dolor en el costado, una molestia que despertó varias preocupaciones en él. Previamente se le había diagnosticado una úlcera, debido a que su alimentación durante su estancia en Estados Unidos consistía sobre todo de comida china, por ello, en un principio relacionó su dolor con ese padecimiento. Por la continuidad de la molestia en su costado consultó a un joven médico, quien era su amigo desde hacía un par de años. Tras señalarle el diagnóstico previo, el tipo de dolor (punzante y constante) y el lugar en su cuerpo (en el lado derecho del abdomen), su amigo médico palpó levemente la el área y supuso que su vesícula podría estar inflamada y fallando por encontrarse obstruida por piedras; le recetó un medicamento y le dijo que le mandaría a realizar diversos estudios de laboratorio para determinar su condición. Más tarde el informante hizo una búsqueda en línea y descubrió que el medicamento estaba dirigido a pacientes con dificultad para absorber nutrientes y cuya calidad de vida se encuentra en riesgo. Esto lo angustió al

---

y las intervenciones médicas y farmacológicas en lugar de las relaciones humanas. Esta óptica aleja a los galenos de los enfermos y deviene abandono".

[213] "Un buen interrogatorio y exploración física debe otorgar un ochenta por ciento de certeza en el diagnóstico. Cuando no hay correspondencia entre la clínica y el laboratorio o el radiodiagnóstico, repites los estudios de laboratorio o rayos X. Si no vuelven a coincidir agarras todos los estudios, los tiras a la basura y te quedas únicamente con la clínica" (en Payá y Bracamonte, 2019, p. 269). No obstante, hay una creciente tendencia a solicitar estudios para descubrir la enfermedad antes de haber delimitado previamente un cuadro clínico: "debido a los inmensos logros de la tecnología algunos médicos, quizás demasiados, han modificado su capacidad de mirar y escuchar. Las prioridades han cambiado. Con el tiempo los médicos dejaron de pensar en el paciente como persona, después olvidaron al ser humano y se dedicaron a los órganos y, posteriormente, enfocaron su atención a las células y a las moléculas" (Kraus, 2017, enero, p. 102).

punto de pensar que podría morir pronto.

Para estar más seguro del diagnóstico fue a visitar a un médico más experimentado con el que su madre había tenido una buena experiencia. El médico apretó el área de la entrada del estómago con fuerza y de inmediato despejó sus preocupaciones: «si tuvieras piedras en la vesícula simplemente no hubieras soportado el dolor.». La indagatoria siguiente le llevó a definir el origen de su molestia como una contracción muscular relacionada con su postura habitual: el informante es competidor profesional de videojuegos en Estados Unidos y cuando juega inclina su cuerpo hacia adelante en su asiento, tensando sus músculos en distintas áreas del abdomen y espalda. Esto, junto al estrés de la escena competitiva, agravó su situación. El informante no se había percatado de estos dolores debido a que, mientras radicaba al otro lado de la frontera, solía consumir mariguana con sus compañeros, esta sustancia difuminaba el dolor y ocultaba la tensión muscular.

La exploración clínica constituye un pilar de la práctica médica: a través de la indagación física y el interrogatorio del paciente puede accederse a un posible diagnóstico, se construye una verdad palpable para el paciente a través de una exploración profunda. Por ello, una indagatoria superficial conlleva un diagnóstico equivocado; asimismo, las consultas remotas no alcanzan a constituir la intersección entre el deseo de saber y el conocimiento incorporado por el médico.

Hasta mediados del siglo XX los fenómenos de la vida, la enfermedad y la muerte conformaron una triada sobre la que se generaba un conocimiento médico (en el que los sentidos de éste estuvieron implicados a la hora de confrontar y dar sentido al cuerpo de los otros) y estadístico. La intención no sólo era comprender la vida sino intervenir en ella, regularla y propiciar así el incremento de la producción a través de mecanismos disciplinarios como, por ejemplo, la difusión de la higiene y la medicalización. El paciente no era por sí mismo un impedimento para el conocimiento, se trataba de un punto necesario para la clínica y la eficacia de esos mecanismos. Más tarde, la capacidad de

intervención del Estado se vio mermada ante los altos costos que (al menos discursivamente) representa garantizar la salud de todos sus habitantes. En la medida en que es necesario agilizar los trámites para ahorrar costos al hospital, el enfermo como sujeto se convierte cada vez más en una barrera para la eficiencia de la práctica médica. Cabría preguntarse si, de seguir esta trayectoria, no sólo el desahuciado terminará por perder su *voz* en el hospital, también es posible que el médico pierda la habilidad de sospecha clínica, quizá sus sentidos se atrofien a la hora de abordar el cuerpo del otro. Lo que por ahora es seguro es que toda posibilidad de la empatía (esa "Identificación mental y afectiva de un sujeto con el estado anímico de otro") se desvanece:

> El viejo dogma que advertía "no hay enfermedades, hay enfermos", ha sido desdeñado. En el trayecto de la aventura tecnológica la escucha quedó enterrada y la empatía olvidada. En la actualidad las enfermedades, su diagnóstico y tratamiento no requieren empatía: basta sabiduría, dinero para estudiar la patología y destreza para recetar. Quienes requieren empatía son las personas. Los médicos empáticos curan y acompañan. Curar es una ciencia. Acompañar es un arte (Kraus, 2017, enero, p. 102).

La escucha en los aparatos epistemológicos occidentales ha tenido con respecto a la mirada un lugar subordinado en la historia del conocimiento. No es de extrañar que en el desarrollo de la ciencia médica este sentido haya sido desplazado en favor de medios tecnológicos que revelan a la vista cualquier tipo de anomalía en el cuerpo humano. Sin embargo, en la clínica la escucha del enfermo fue esencial para la elaboración del diagnóstico, tanto así que en 1840 el médico francés Marc Colombat de l'Isère, bajo la hipótesis de que los gritos pueden interpretarse sonoramente, realizó un análisis y una tipología de las vociferaciones del doliente del hospital de acuerdo a su fuente de dolor (Domínguez Ruiz, 2019, p. 97).[214] El abandono de la escucha de los alaridos del paciente, de sus preocupaciones, de los dolores que lo aquejan, frente a otros medios más *eficaces*, constituye el cortejo fúnebre de la relación médico-paciente, la incomprensión deliberada del enfermo y el moribundo en la esfera hospitalaria.

[214] En qué medida este análisis es aplicable no puede resolverse actualmente, pues la toma de fármacos y la aplicación de anestésicos palían y ocultan el dolor. La expresión del sufrimiento está controlada y en buena medida proscrita.

2.2 El vínculo con el moribundo: compartir el dolor.

Porque la vida de los muertos consiste en la memoria de los vivos.

Filípica IX
Marco Tulio Cicerón

2.2.1. La muerte del otro.

La muerte en tercera persona no genera emoción alguna. En la medida en que los medios empleados para generarla son efectivos, no es posible comprender el dolor del otro. Un sujeto tiene límites bien definidos: se trata de un *Yo* al que le quedan largas las distancias con ese otro abstraído por cuantas más barreras se interponen entre ellos. En el hospital contemporáneo la muerte y la enfermedad están supeditadas a la eficiencia. El paciente aquí se encuentra anulado, subsumido en una serie de relaciones y prácticas que le son ajenas y reducen su contacto con el médico al mínimo posible. En el pasado el médico no sólo tenía por función la de curar también la de "no abandonar". No se negaba la muerte a los ojos ni de los familiares ni de los profesionistas de la medicina, de hecho, era frecuente que se asistiera al moribundo en su hogar. Recuerda Kraus, uno de los *objetivos de la medicina*: "Curar, o cuando no se puede curar, aliviar y siempre acompañar y consolar al enfermo" (Kraus, 2017, febrero, p. 78).[215] El médico de antaño, limitado a los confines del pueblo o barrio, solía ejercer su profesión tanto como se relacionaba con los otros. Si bien su mirada estaba enfocada en los problemas de la enfermedad y la muerte, su escucha estaba abierta al otro:

> La búsqueda fundamental no es un inconveniente cuando se trata de un átomo pero, cuando se trata del hombre, del hombre que sufre y vive, la búsqueda fundamental nos aleja mucho del enfermo. Ahora bien, un médico de barrio, un médico clínico, de los que ya ni hay más — los había en tiempos de mi padre —, un médico que ve vivir a los pacientes, conoce los problemas humanos, que sube hasta el apartamento, va a ver al portero a la portería, va a una buhardilla por un pobre tipo cualquiera, lo ve con

[215] Los otros dos objetivos: 1) Preservar la salud y 2) Evitar las muertes prematuras e innecesarias.

> más certeza. Mi padre era un médico de barrio, lo levantaban de noche, lo llevaban a donde un pobre tipo que no tenía médico y por lo tanto tenía la vida y la muerte bajo sus ojos. […] Creo que es necesaria una cierta simplicidad de espíritu y de corazón (Jankélévitch, 2017, pp. 61-62).

Su presencia es equiparable a la del sacerdote, quien escucha las penas de los fieles y sus preocupaciones en el confesonario o en la extremaunción. Decía de los médicos Válery (2010): "se trata de gentes habituadas a toda suerte de confesiones, más aún, que no se contentan con eso: van a buscar la verdad a donde se encuentre" (p. 43)[216] Figura prestigiosa, inspiraba respeto y confianza. Los enfermos le demandaban principalmente alivio (aunque en muchas ocasiones no fuera posible) y al aceptar su papel el médico se aventuraba a la apertura coclear con el enfermo: "Cuando los médicos carecían de fármacos o cirugías para tratar a sus pacientes lo único que podían ofrecer era su presencia, su compañía y su escucha. La incapacidad para escuchar, [es] signo de los tiempos modernos y del «exceso» de tecnología" (Kraus, 2017, enero, p. 102). El médico de antaño, desprovisto de fármacos para anestesiar el dolor, era confrontado constantemente con las preocupaciones del enfermo, debía acostumbrarse a los gritos de sufrimiento del agonizante, a las quejas del paciente.

Por supuesto, en las instituciones de salud pública contemporáneas el médico aún se ve confrontado con el paciente, aunque las más de las veces de manera conflictiva. En las salas de urgencias se manejan situaciones de "violencia" con grupos marginados por la sociedad: "un alto porcentaje de los pacientes que usted atiende le están mentando la madre; le escupen, le avientan en la medida de lo posible, le están agrediendo verbalmente, continuamente."[217] La dinámica conflictiva pesa al personal sanitario: el paciente al expresar su sufrimiento alcanza un estado de impureza similar a la del

---

[216] "Ponen los ojos y las manos en la misma substancia palpitante de nuestro ser. Elucidar la miseria de los cuerpos, encontrar la pobre carne enferma bajo las más brillantes apariencias sociales, reconocer el gusano que roe la belleza, es su propia ocupación".

[217] Fragmento de una entrevista a un médico ortopedista proporcionada por Payá y Bracamonte (2019). El médico declara que durante una acalorada discusión con un administrativo le señaló lo siguiente: "usted no se ha puesto a pensar que debajo de la bata hay un ser humano que siente". Es complicado inmunizarse frente a las respuestas del otro y si en los hospitales privados situaciones similares se presentan, al menos ahí, advierte el médico, existe un aliciente económico por el cual soportar la confrontación del paciente.

cadáver. Por su parte, la racionalización de la organización hospitalaria contemporánea al primar los resultados y la eficiencia sobre la *atención* al paciente, interponen barreras al posible flujo emocional entre los médicos y los enfermos: el despliegue burocrático con el llenado de los diferentes formatos y documentos, la anestesia y el fármaco, son mecanismos que limitan la propagación del dolor del paciente a los otros y, por lo tanto, imposibilitan la conformación de algún tipo de vínculo emocional. Uno de los métodos más efectivos para evitarlo es el aislamiento: a través del confinamiento en el hospital — oculto de la vista de los otros pacientes — o del encierro al interior del propio hogar, se niega al otro, se niega la muerte y el sufrimiento; una muerte social que precede a la física.

> Cuando se está frente a un moribundo los médicos, las enfermeras y el personal especializado tienden a establecer una distancia física y simbólica creciente con el enfermo grave representada por el aislamiento físico. Por ejemplo, se van espaciando las revisiones, se evita nombrar y enfrentar a la muerte misma, justificando dicha práctica en una presunta necesidad del enfermo de descansar, guardar reposo y mantener la tranquilidad. Raramente se le dice con claridad que se está muriendo; de ser posible, al paciente moribundo se le asigna un cuarto para ocultarlo de la mirada de otros pacientes y evitar así el miedo y la inquietud extrema que provoca en los demás. Detrás de esta imposibilidad lingüística del personal médico puede verse una suerte de defensa que lo protege contra el reconocimiento claro y llano de los límites humanos frente al control del entorno, como si tal reconocimiento fuera una traición a la lucha de los médicos y las enfermeras, que fundamentan su práctica en la creencia de que "siempre hay algo que hacer" y en la fe en el progreso incesante de las posibilidades de la medicina (Olvera y Sabido, 2007, p. 142).

Las preocupaciones del moribundo, sus miedos y angustias no son asuntos con los que el médico habitualmente pueda o quiera tratar, pues pueden verse *contagiados* por su dolor. A veces simplemente se le impedirá tomar la palabra, en otras ocasiones, le serán aplicados unos mecanismos que limitan la expresión subjetiva de su sufrimiento, entre ellos: el empleo de preguntas cerradas (sólo se permiten respuestas como "sí" o "no") o el uso de cuestionarios guiados que valoran el estado del paciente para tomar rutas de acción estandarizadas (Valverde Gefaell, 2015, p. 68),[218] como ocurre con las

[218] "Los expertos tienen muchas maneras de no escuchar al que se supone que están ayudando. La más común es hablar y no dejar que el otro hable. […] Si se escuchara la narrativa del que sufre, el experto llegaría a conocer la realidad del que tiene delante y hasta le podría conmover. Y eso no se lo puede permitir si va a continuar en su rol".

“Escalas para evaluar la intensidad de los síntomas” del Instituto de los Seguros Sociales de Colombia, diseñado por la Clínica para el alivio del dolor y cuidados paliativos (Gómez y Grau, 2006).[219] Aunque a nivel operativo son eficientes, franquean el sufrimiento del otro: moldean la expresión y sensación corporal a fórmulas numéricas accesibles para lidiar con la enfermedad, pero no con el enfermo. Dado que el médico debe restringir su actividad a una serie de protocolos, tiene que limitar el contacto con cada paciente.

Asimismo, los familiares y amigos carecen del equipamiento simbólico y de otros mecanismos para hacer frente a la agonía del paciente, menos a la del moribundo; presenciarlo en ese estado les parece angustiante. En primer lugar, hacerle compañía al enfermo recluido en el hospital o en la casa implica “la dislocación de las rutinas” de la vida laboral y del entorno cotidiano doméstico (Olvera y Sabido, 2007, p. 143).[220] Quizá se esté desmarcado de ritos socialmente admisibles para acompañar al moribundo: confuso sobre los actos que debería llevar a cabo, preferirá evitar acompañar al moribundo en la medida de lo posible. En algunas sociedades preindustriales las visitas en el lecho de muerte eran frecuentes, se encontraban atravesadas por significados religiosos y jurídicos donde se delegaban poderes y funciones, como la escritura del testamento, el rito litúrgico sacramental de la extremaunción, la emisión de las confesiones y voluntades finales, y la transmisión de responsabilidades y afectos entre la familia y los amigos (en estos últimos actos, más bien seculares, estaba implicado un fuerte *sentimiento familiar*).[221] Kübler-Ross (1993) recuerda haber presenciado como

---

[219] Miden una serie de síntomas como el dolor, la náusea, disnea, tos, debilidad, mareo, insomnio, sudoración, entre otros tantos; la mayoría de los síntomas son divididos en una escala de cuatro grados de intensidad numerados: cero equivale a la ausencia del síntoma, de uno a tres es una leve presencia, de cuatro a siete aparece moderadamente y de ocho a diez implica que el síntoma está presente intensamente.

[220] “La muerte, el envejecimiento y la enfermedad transcurren bajo las condiciones de la modernidad contemporánea, en una ruta en la que confluyen las contradicciones existentes entre sus instituciones (mercado, trabajo, familia) y las exigencias del mundo de la vida, para las cuales no existe aún una respuesta.”

[221] Hasta finalizado el siglo XVII los rituales religiosos y la escritura del testamento (contornado por las instituciones religiosas) tuvieron una especial importancia para el moribundo pues de ellos dependía el destino de su alma individual, su salvación. Sus allegados, aunque presentes, no participaban de esos últimos momentos: “La habitación de un moribundo era un lugar público. Pero parientes y amigos eran ajenos al drama que allí se desarrollaba, y que no veían; ese drama enfrentaba al moribundo con el Juez divino, los acusadores diabólicos y los santos abogados. En verdad, el moribundo estaba solo.”

moría un granjero en su cama, había caído de un árbol y no se esperaba que viviese mucho:

> Él pidió, simplemente, morir en casa, deseo que se le concedió sin más. Pidió que entraran sus hijas en el dormitorio y habló con cada una de ellas por separado durante unos minutos. Arregló sus asuntos tranquilamente, aunque sufría mucho, y distribuyó sus pertenencias y su tierra […] pidió a uno de sus hijos que compartiera el trabajo, los deberes y las tareas que él había llevado a cabo hasta el momento del accidente. Pidió que le fueran a ver sus amigos, para decirles adiós. Aunque entonces yo era una niña pequeña, no me excluyó a mí ni a mis hermanos. Nos permitieron participar en los preparativos de la familia y acompañarles hasta que se murió. Cuando esto ocurrió, lo dejaron en casa, en su propia y querida casa, que había construido él, y entre sus amigos y vecinos, que fueron a verle por última vez, yacente en medio de flores en el lugar donde había vivido y que quería tanto (pp. 18-19).

El moribundo sin duda desea ser escuchado al final de su vida, repartir con la palabra los afectos entre los suyos, emitir las últimas voluntades (casi siempre distintas en su sentido e intención a las últimas palabras).[222] Por sobre todo lo demás busca la compañía de los más allegados. Algunos meses antes de fallecer, el Señor C. enfermó de una neumonía que lo retuvo por largos periodos en su cama. Pensando en un posible deceso, clamaba por la presencia de su familia, se quejaba de que lo habían dejado solo, aunque como señalaba su esposa, recibían periódicamente a varios parientes. Ante tal llamado, recibió la visita de sus hijos, incluidos los de su primera esposa, además su nieta lo acompañó por un período de tiempo considerable.[223] El presentimiento de la muerte por parte del moribundo motiva en su interior el llamado a los otros. La presencia

---

En el siglo XVIII las nociones religiosas que rodean el testamento desaparecen, se transforma en un "acto de derecho privado para la distribución de los bienes del difunto." Esto se produce junto al cambio en las relaciones entre el moribundo (a sabiendas de que moría) y los suyos en los que ahora confía para llevar a cabo sus voluntades finales, emitidas de manera oral — cuando no eran bienes materiales, necesariamente legados por escritos testamentarios. Sus relaciones se presentaban ahora plagadas de afecto y confianza. En efecto, ya no estaban solos frente a su destino (Ariès, 2016, pp. 161-165).

222 Advierte Bert Keizer (1996), médico en una clínica de cuidados paliativos: las últimas palabras en el instante previo a fallecer no suelen revelar ningún sentido trascendental. Como asistente en el acontecimiento de la muerte, ha escuchado de primera mano el último aliento en numerosas ocasiones. Concluye: "El énfasis en las últimas palabras es engañoso, te inclinas a buscar un significado en el hecho de que se trata de palabras, que tienen un significado por sí mismas, pero qué les falta ese significado profundo de las Últimas Palabras." Algunas expresiones que rescata refieren a temores frente a la muerte («Dios mío ¿por qué me has abandonado?») y a la transferencia de tareas («cuida de Miepie»), pero en su mayoría son trivialidades del momento: «Mejor patatas», «puedes darme un poco de agua», «más luz», «dame morfina» (pp. 244-245).

223 Nota de campo.

de estos tranquiliza, alivia anímicamente.

Se exige un testigo que de fe del acontecimiento, alguien con quien se haya vinculado y con quien pueda compartir el torbellino emocional al que su propia muerte somete, de un otro que compagine con él, que no le sea anónimo.[224] Un periodo de silencio domina el espacio relacional, la zozobra se esparce en el ambiente, en este instante: "El hombre vivo, el sacerdote, el médico, el pariente sentado a la orilla de la cama, es quien no sabe nada, y el agonizante es el que sabe todo. En todo caso, disfruta repentinamente de una percepción extraordinaria." Sumido en este estado su mirada cambia, su expresión se modifica, su cuerpo se cierne sobre sí mismo, instante depurado de dolor o de terror, es "la apacible detención de las funciones del cuerpo" (Ziegler, 1976, p. 297).[225] Tras esto, la consciencia de la partida del otro, el difunto sólo habitará en el pensamiento, su presencia por el recuerdo o la reiterada inaceptabilidad del deceso.

2.2.2 Sufrimiento compartido.

En una ocasión el señor R. acudió a la sala de urgencias para atender un sangrado originado en la uretra, una molestia que se presentaba desde hace un par de días atrás. Al manifestar el síntoma en la recepción lo despacharon casi de inmediato. Argumentaron que en realidad no era para tanto; según su criterio, era parte de su malestar general, el cáncer de estómago, que muy seguramente el sangrado pasaría en unos días y, si no era el caso, que acudiera a una consulta general.[226] Lo que bien puede ser dramatizado como una emergencia por parte de los parientes y el paciente, pasa por

---

[224] "Entre el anonimato de la tercera persona y la subjetividad trágica de la primera, está el caso intermedio y en cierto modo privilegiado de la SEGUNDA PERSONA; entre la muerte del otro, lejana e indiferente, y la muerte-propia, que es todo nuestro ser, está la proximidad de la muerte del prójimo. El Tú representa en efecto al primer Otro el otro inmediatamente otro y el no-yo en su punto de intersección con el yo, el límite próximo de la alteridad" (Jankélévitch, 2002, p. 38).

[225] "…a falta de un mensaje inmediato, la muerte de uno necesita la consciencia del otro, y de esta consciencia epiloga esta muerte como se epiloga el pasado. La Señora se muere… La Señora está muerta… La muerte más acá, la muerte en el instante mismo de la muerte, la muerte más allá" (Jankélévitch, 2002, p. 43).

[226] Testimonio.

un exageración para el personal hospitalario, escepticismo necesario que encubre la lógica de austeridad y eficiencia de la reciente organización hospitalaria.[227] Las estrategias institucionales se dirigen a reducir las preocupaciones del personal respecto a las dolencias y preocupaciones (en ocasiones bien justificadas) de los pacientes y sus familiares. Regular el flujo de enfermos que pueden o no acceder al hospital implica un ahorro en materiales (estudios, medicamentos, anestésicos), temporales (del uso de las camas, del tiempo empleado en la clínica), energéticos (la atención se reparte entre menos pacientes), emocionales y sentimentales; prestar una atención excesiva a cada uno de los pacientes (o a aquellos quienes se presenten meritorios de atención médica) no sólo es *contraproducente*, podría vincular de manera afectiva al médico al punto de preocuparse excesivamente y desgastarse en el proceso de la enfermedad del otro, lo obligaría a compartir un poco del dolor del otro (no existen herramientas simbólico institucionales para abordar ese dolor "compartido" y por ello se rehuye de tal experiencia).

Si bien es el destino de todos, morir no es algo que asuma la mayoría, mucho menos si se está sano, y aun cuando alguien se sabe consciente de su muerte no experimentará ese proceso de la misma manera que el moribundo. A pesar de ello, no es imposible empatizar auténticamente con el otro: quien ha sufrido un padecimiento similar al de un interlocutor, que lo haya puesto en los límites de su propia existencia, puede comprender su dolor, buena parte de lo que experimenta, quizá sus mismas preocupaciones:

> la voz de un enfermo, escuchada por otros enfermos, transmite mensajes provenientes desde las vivencias íntimas: sus notas y tonos son distintos y difieren de la voz de los médicos. Quienes han recorrido la senda de la enfermedad siembran empatía, apoyo, comprensión y sirven como modelo para quienes inician su periplo […] Los dolores comunes, cuando se comparten, si bien no se curan, se comprenden desde la perspectiva de los sucesos del otro cuyo sufrimiento, siguiendo a Cyrulnik, permite

[227] M.G.C. una joven de 22 años relata su propia experiencia: a los 10 años fue llevada por su madre al hospital para que le revisaran unas manchas en sus piernas. En el consultorio desestimaron las preocupaciones de ambas y se vieron obligadas a regresar a su casa. Más tarde el desarrollo de la enfermedad casi la dejaría sin sus riñones funcionando; tras los estudios pertinentes se descubrió que la joven padecía de lupus, una enfermedad rara en personas de su edad. Testimonio.

tejer a cuatro manos (Kraus, 2015, p. 179).[228]

El apoyo mutuo entre moribundos y enfermos constituye, además, una plataforma para confrontar el dolor. La transmisión de la experiencia de un paciente "experimentado" a uno «recién llegado» lo prepara para su propio proceso. Por su parte, los médicos con un historial patológico incorporan a su oficio una mirada y una escucha distinta a la de los médicos convencionales: parten de sus propias experiencias y las observaciones de su padecimiento, pero también se dejan guiar por el paciente. "Indagar y cuestionar a partir de la propia vulnerabilidad obliga a ir más allá: darle autoridad y Voz al enfermo." Víctima de una enfermedad, se coloca en la posición del otro (Kraus, 2016, noviembre, p. 88). Por supuesto el médico que no ha sufrido una enfermedad puede verse afectado por el otro: si en el circuito comunicativo institucional las preocupaciones, angustias y temores del paciente son en la medida de lo posible evitadas, la presencia del sufriente en la sala de emergencias requisita al personal del hospital; el rostro del dolor y el grito son sugerentes, las distancias se tambalean, el personal ve su papel institucional alterado. En el momento en que el agonizante clama por su vida, mientras fallece o suplica por el sufrimiento del que es víctima, el personal médico se transforma en un testigo activo.

El sufrimiento se comparte más allá del testimonio visual y auditivo del otro. El testigo puede llegar a apropiarse de la muerte del otro. A veces el médico, indeciso de compartir la información con el paciente, opta por explicar a los parientes "el probable desarrollo de la enfermedad y del proceso de morir" tantas veces sea necesario para hacerlos comprender la situación (Ziegler, 1976, p. 296).[229] En ciertos casos se oculta de

---

[228] "El individuo, esta vez convertido plenamente en «doliente crónico», busca al terapeuta «milagroso». Comparte su experiencia personal con otros, afectados por los mismos males y que han tenido la misma evolución. «Existe una subcultura que disemina informaciones y ofrece un consuelo a sus miembros»." (Le Breton, 1999, p. 189).

[229] "«Decir o no decir»: esta pregunta se plantea igualmente cuando el médico encuentra al padre, a la madre, el amigo del enfermo, adulto o niño. […] «A menos que los padres estén demasiado profundamente afectados emocionalmente, la mejor manera de prepararlos para afrontar la idea de la muerte de su hijo, es advertirles del probable desarrollo de la enfermedad y del proceso de morir. Habrá que explicar varias veces el diagnóstico y el tratamiento, antes de que sean capaces de comprender la dolorosa realidad»…."

manera deliberada la información al enfermo con el fin de “no destruir toda esperanza” (Keizer, 1996, p. 45).[230] Conociendo el estado del moribundo y su proceso hacia la muerte, el familiar decide ocultar la naturaleza del diagnóstico al moribundo, desplazándolo del circuito comunicativo limitado ahora al médico y el pariente; ve su voluntad coartada, así como la vivencia de su propio proceso. Desplazado de su propia muerte y con sus deseos acotados en la medida en que desconoce estar muriendo. Con el pretexto de ahorrarle el dolor al moribundo, se asume parte de su sufrimiento: “Me ahogo por ese secreto entre nosotros, y, por desgarrador que fuere, creo que a menudo preferiría hablarle abiertamente de su muerte y tratar de consolarnos mutuamente por la fe, el amor y la esperanza”:[231]

> Se puede entregar la propia vida al otro, sirviéndolo, amándolo, sometiéndose a él, etc.; incluso compartir-ofrecer la propia muerte, pero jamás se le librará de la suya. En consecuencia, resulta del todo inútil afanarse por usurpar un lugar que no es el propio. Cuando el testigo no atestigua, sino protagoniza, coloca al agónico como su antagónico. Sentir la muerte del otro conlleva el riesgo de usurparlo: negarle información, tomar decisiones por quien está muriendo, so pretexto de ahorrarle dolor (Ortiz Aguirre, 2008, p. 166).

El vínculo establecido entre uno y el otro, relación significativa y duradera, extiende el dolor del enfermo hacia el pariente, lo hace partícipe de su agonía: el grito llama al testigo. El conocimiento de la enfermedad, por su parte, angustia, desliza preocupaciones al interior del acompañante tras conocer el destino de ese otro; lo confronta con el contagio emocional, las constantes quejas y cuidados, pero, a diferencia de la pérdida súbita,[232] la muerte previamente anunciada permite al pariente o amigo prepararse para su partida: “el dolor comenzará antes de la desaparición del amado, y aunque ese dolor es fuerte, nos da la posibilidad de integrarlo a nuestro yo y acomodarlo

---

[230] Respecto al diagnóstico del *ela*, un libro de mediados del siglo XX aconsejaba decir: “la afección empeora lentamente hasta un cierto punto, en el cual el proceso se estanca”, una verdad a medias tintas en la que se evita ser contundente, al final efectiva: “Relativamente pocos pacientes parecen ser conscientes de este engaño, incluso hasta el final»” (citado en Keizer, 1996, p. 45).

[231] Palabras de la esposa de un enfermo de tisis quien termino muriendo a los 24 años, en 1836, meses después de que los médicos revelaran unicamente a la mujer el diagnostico, en primera instancia designado vagamente como “inflamación”: “Su primer movimiento es ocultar la verdad al enfermo: actitud relativamente nueva, que no se hubiera imaginado en el siglo XVIII y mucho menos en el XVII” (Ariès, 2016, pp. 241-242).

[232] El peso del dolor se impone contundente para el sobreviviente, dejándolo aturdido.

a él. Es decir, prepararnos para la ruptura definitiva" (Gómez Patiño, 2004, p. 29).

Si bien es cierto que una enfermedad prolongada o la extensión de la vejez permite al moribundo "ordenar los asuntos, ajustar cuentas, intercambiar perdones", la excesiva extensión de esa condición en el tiempo es conflictiva emocionalmente: "un proceso largo duele o cansa; es tortura de la espera de ese momento que puede ser a cada instante; mientras una muerte seca lo lanza al vacío. […] Una enfermedad crónica es la confrontación permanente y a largo plazo con la inminencia de la muerte, con la propia impotencia. Espera que no espera, des-espera" (Ortiz Aguirre, 2008, pp. 115-116). Impaciencia de la espera y cansancio tanto del moribundo como de su acompañante: el agotamiento de la fuerzas se suma a la imposibilidad de realizar la propia vida y los proyectos vitales; las actividades del acompañante se ven limitadas por la atención prestada al enfermo: C.A., una mujer de 25 años, relata que antes de morir su abuela requirió muchos cuidados y atenciones, debido al envejecimiento ya no podía caminar si no era con andadera, además necesitaba un apoyo constante y frecuentemente gritaba para que se le proporcionara ayuda, la situación era estresante pues la joven también se dedicaba además a estudiar y trabajar.[233]

El aplazamiento de la agonía es tortuoso no sólo para quien muere sino para quien acompaña. No obstante, suele ser difícil dejar ir al moribundo sobre todo si se está acostumbrado a esperar a que las cosas adquieran un *mejor aspecto* con el tiempo. Si la imposibilidad de la mejora es patente, sólo resta estar ahí, hasta el último suspiro, con la carga de su *agonía*.[234] La muerte libera tanto al agonizante como al otro: el descanso

[233] Testimonio. La función del cuidado de los enfermos y ancianos ha sido históricamente delegada a la mujer y en muchas ocasiones se considera un rol de género no remunerado o no reconocido sino es como una responsabilidad del sexo femenino. Mientras el Señor R se encontraba inconsciente e internado en el hospital por última vez, uno de sus hijos tuvo una discusión con su nieta: aducía que era responsabilidad de ella velar junto al señor R a pesar de que en ese momento se encontraba desempleado y de que ella estaba asistiendo a la escuela. De acuerdo a la Encuesta Laboral y de Corresponsabilidad Social (ELCOS 2012) las mujeres atienden el 69.4% de los enfermos temporales y 71.7% de las personas con limitaciones permanentes; la mayoría de los cuidadores, independientemente del sexo, se conforman de personas del rango de edad entre los 20 y 39 años (en Instituto Nacional de las Mujeres [INMUJERES], 2013, p. 8).

[234] "El que cuida también «agoniza» con quien está muriendo; y acaso de manera multiplicada, pues el

de los muertos es la paz de los vivos. El único consuelo es que el sufrimiento ha finalizado: “Ha sido un tremendo alivio saber que sus sufrimientos y la cruel situación en que se encontraba se habían terminado. He caído dormido, de puro agotamiento, y he dormido *profundamente*.” escribe Barbellion (2018 [1919]) el 14 de septiembre de 1911 tras la muerte de su padre.[235] En los intervalos constituidos por la agonía, el proceso de la muerte, el deceso y el dolor tras la muerte, un vaivén emocional invade al acompañante contemporáneo; simbólicamente desnudo frente al hecho de morir, puede rehuir de la responsabilidad de atestiguar el deceso o decidir no sólo presenciar sino acompañar al moribundo en sus últimos momentos a pesar de no estar del todo preparado para ello.

Parte del deterioro de Ans van Duin, una de las enfermas terminales tratadas por Keizer (1996), implicó quedarse ciega; anticipándose a la gradual pérdida de sus capacidades y funciones, solicitó que se le proporcionara algo de cicuta para terminar su sufrimiento. Mientras esperan el desenlace, la mujer cuenta al doctor Keizer su complicada relación con su padre: tras ingresar a la universidad se embarazó y él la obligó a abortar, algo que le parecía innecesario “porque tenía mucho sitio… y dinero… y bártulos…” al pronunciar estas últimas palabras se desplomó sobre el doctor y éste comienzo a llorar (p. 255).[236] A pesar de la sensación de abandono, tristeza y aislamiento que reemplaza la presencia del moribundo en el acompañante, asume el “sentimiento trágico de la existencia” (Ortiz Aguirre, 2008, p. 161), se rinde a la pasibilidad difunto, no tiene otra opción. Vorágine emocional, la apertura espacial, temporal y afectiva se manifiesta como una ruptura subjetiva desestructurante: el duelo.

---

premio será sólo para quien muera. La tarea de acompañar se vuelve mortífera, pues se está luchando sabiendo que el premio será del otro; la única recompensa pública acaso sea el acto de vida que significa atender a otro; pero hay una ganancia más: la experiencia interior del ser en crisis que lo pone a prueba […] Acaso de ahí también la culpa-rencor de quedar vivo” (Ortiz Aguirre, 2008, p. 130).

[235] Kraus (2015) escribe respecto a la muerte de su madre: “Mi madre falleció sin dolor, sin casi percatarse de su final, en casa, en el reposet que la albergó incontables horas, con la mirada en otra parte, en una mañana luminosa de marzo sin guiños dolosos, durmiéndose, poco a poco” (p. 184).

[236] “Tenían bártulos necesarios para un niño. Que entrara en la gran muerte con esa pequeña muerte en sus labios me pone tan triste que empiezo a llorar desconsoladamente.” Diez minutos más tarde uno de sus colegas entra el cuarto: “«¿Qué haces, Anton?» «Llorar» «¿Por qué?» «Por padres y por hijos.» «Sí, así tienes todas las categorías, creo.»”.

2.2.3 Duelo Social.

Un estado de confusión y aturdimiento surge cuando se pierde a aquel con quien se estaba vinculado de manera afectiva. Al deudo se le permite desatender las fachadas admitidas socialmente y dejarse llevar por sus emociones temporalmente.[237] A pesar de esta prórroga hay unos parámetros expresivos y temporales, delimitados culturalmente, por los cuales cada uno encuadra su propio duelo. Vulnerar esos límites, las interdicciones desplegadas para evitar la *contaminación* del cadáver a los vivos,[238] suele implicar una sanción social para el deudo como la exclusión o el señalamiento estigmatizante. Las expresiones públicas de afecto hacia el muerto se encuentran restringidas: si se derraman lágrimas por los muertos es para demostrar la importancia del difunto para el grupo; a veces, de acuerdo a la religión profesada, se evita el llanto porque altera al muerto, no le permiten partir. El llanto también puede estar circunscrito a ciertos actores sociales: son las mujeres quienes lloran, mientras el hombre debe permanecer impasible.[239]

El duelo no es simplemente un estado emocional del sujeto individual, es un fenómeno dirigido socialmente: las interdicciones y los ritos fúnebres, con el pretexto de aplacar a los muertos, tienen el objetivo de tranquilizar al deudo, dándole la oportunidad de aliviar el dolor en un periodo de tiempo aceptable. No sólo está delimitado cultural-

---

[237] "Con el anuncio de una muerte y la creación de su *status* de *deudo*, el familiar goza del derecho, al menos temporariamente, de suspender su interés por los requerimientos normalmente forzosos de la conducta, la atención, la amabilidad, la deferencia, el respeto por el ambiente, en suma, de una compostura apropiada. Puede, según los términos de Goffman, «desbordar» sin miedo a ser sancionado por hacerlo" (Sudnow, 1971, p. 161).

[238] "La nube impura… rodea al muerto, ensucia todo lo que se relaciona con él, es decir, no sólo a las gentes y las cosas que han sufrido contacto material del cadáver, sino también todo lo que en la consciencia de los sobrevivientes está íntimamente ligado a la imagen del difunto" (Hertz, 1990, p. 30).

[239] Como señala Colín (2005), las muestras de aflicción dirigidas a los hijos difuntos en Malinalco, Estado de México, están delegadas a las mujeres, sólo ellas pueden llorar. Para los hombres "la única forma de manifestación de sufrimiento aceptada es que se alcoholicen" (pp. 550-551). Divagar en la calle, en silencio, junto al compadre de confianza o con el sacerdote es lo más cercano a una expresión sentimental. Socialmente no está permitido al hombre derramar lágrimas o expresar su sufrimiento; se espera de ellos que estén pendientes del trabajo, en ellos rece el mantenimiento de la familia y como parte de esta división social, la mujer puede sufrir, no obstante, durante los velorios de los infantes en Malinalco se plantean diversos juegos para evitar las muestras de sufrimiento de los padres.

expresivamente, está sujeto a un periodo temporal, relacionado con el ritmo y secuencia de los ritos fúnebres, clausurado con las últimas exequias,[240] límite simbólico que da fin a la expresión pública del dolor. Frecuentemente se constituye de distintas fases. En la tradición católica el novenario implica la realización de rezos por el alma del difunto durante nueve días; esta práctica se presenta en los primeros nueve días tras el fallecimiento, aunque en algunas zonas de México un segundo novenario se compagina con las últimas exequias; se pretende despedir a la *sombra* del difunto del ámbito doméstico: nueve días antes de que se cumpla ese periodo se empieza de nuevo el novenario, luego se tiende una cruz, a veces de flores, en otras partes de México se realiza con cal; la noche anterior al aniversario de la muerte se ofrece una comida. Finalmente se carga una cruz de fierro hasta el panteón y se la pone superpuesta a la cruz yaciente de madera.[241] Supuesta tranquilidad de los muertos, presupone la tranquilidad de los vivos en el aniversario luctuoso.

La actividad simbólica hace de la pérdida algo asumible, proporciona un ritmo ritual para apaciguar al deudo, si bien nunca se rompe el vínculo (y los afectos) con el difunto. La vida contemporánea, motivada por la exigencia de productividad y la necesidad de eficacia, promueve una ruptura a esta secuencia simbólico-sentimental. Uno de los testimonios recopilados por Colín lo muestra. Alicia, una enfermera, y Víctor, empleado de un hotel, eran una pareja de San Juan, Malinalco, parte del estudio de la autora, ambos perdieron a su bebé luego de nacer, estuvo internado durante 47 días, permaneciendo entubado en la totalidad de ese periodo:

> Recordar todo lo que vivimos [dice Víctor] es muy triste, está muy reciente, apenas seis meses. Eso nunca se olvida. El tiempo ayuda pero no se olvida. Yo perdí mi

[240] "Podríamos pensar que normalmente el período transcurrido entre la muerte y la ceremonia final corresponde al tiempo que se juzga necesario para que el cadáver pase al estado esqueleto, aunque a veces intervengan causas secundarias que prolongan indefinidamente esta dilación." (Hertz, 1990, p. 22).

[241] En Morelos se le conoce a esta conmemoración como el ritual de "cabo de año": tras un año de la muerte, se piensa que la *sombra del difunto* se retira definitivamente. "Cuando se muere también todo el año le tenemos que poner su veladora prendida diario, su comida, su agua, se le pone su comida, todos los días como si fuera que vive. […] Todo el año vamos a estar manteniendo otra vez el espíritu, porque él está aquí, pues, él no se va" (Barbosa Sánchez, 2010, pp. 156, 157, 158).

> trabajo, tenía que ir diario a Toluca y pues uno no puede estar pidiendo permiso a cada rato. Mis jefes entendieron. Ahora estoy viendo a ver si me pueden contratar de nuevo (Colín, 2005, pp. 557-558).

La temporalidad moderna, sujeta al paso de la manecilla del reloj, anula el ritmo de la vida socioafectiva culturalmente delimitada. La descomposición de la carne dejó de acompañar el proceso del duelo hace mucho: "Enterramos a nuestros muertos demasiado deprisa. Todavía tienen demasiado buen aspecto, todavía se puede hablar de ellos" (Keizer, 1996, p. 258).[242] En un intento por desplazar el dolor, las fórmulas simbólicas necesariamente quedan suspendidas o, en su caso, los ritos fúnebres son acelerados (todo esto enmarcado por la necesidad de alivio certero y próximo para el retorno a la vida). Cual sea la "estrategia", la anulación del dolor resulta infructuosa, apenas se desplaza por la aceleración de los ritos fúnebres, pero reaparece ahí cuando se cae en cuenta en la realización de la muerte por la ausencia (hasta entonces irrealizable e impalpable en la medida en que la descomposición no se presenta frente a los ojos):

> Recuerdo que cuando murió mi abuela iba regresando del trabajo en el metro. Iba en potrero y mi mamá me habló por el celular para decirme que mi abuela se puso muy mal y que fuera rápido a la casa. Yo la conozco y cuando dice que alguien se puso muy mal es porque ya se murió…Le pregunté a ella si ya se había muerto mi abuela y me dijo «no, no está muerta, sólo se puso muy mal, apúrate». Yo sabía que ya había muerto en ese momento, pero como mi mamá estaba insistente en que no, yo le creí y solamente me apuré a llegar a mi casa… Cuando llegué a mi casa me confirmó que mi abuela había fallecido. Me mandó a su cuarto a que la cambiara mientras ella llamaba a nuestros familiares. Todo fue muy rápido, llegué a mi casa en 10 o 20 minutos desde potrero, la cambié rápido de ropa antes de que se pusiera tiesa, antes de que me llegara el golpe de que estaba muerta. Mi mamá le llamó a todos a las 10 de la noche y a las 12 estaban reunidos ahí en mi casa. Te digo, todo pasó muy rápido […] en ese momento mi mamá no sintió el impacto, hasta pasados varios meses parece que pudo darse cuenta del todo que mi abuela había muerto y se puso a llorar.[243]

De acuerdo a la joven C.A., un médico, caro a la difunta, apoyó a la familia para

---

[242] "Quizá la solución sean lápidas de cristal y que la comunidad las limpie por turnos" (Keizer, 1996, p. 258) Comenta Kraus (2017, septiembre): "La prisa de los vivos para sepultar con celeridad a sus seres queridos es también enfermedad. Los muertos no tienen prisa. Tuvieron vida y con suerte dignidad" (p. 78).

[243] Testimonio.

expedir el acta de defunción esa misma noche.[244] En cuanto les fue posible mandaron llamar una carroza fúnebre desde el pueblo de origen de la mujer y tan pronto llegaron al lugar la sepultaron para volver a su casa en la Ciudad de México. En otras culturas el acontecimiento se asume a través del aplazamiento del entierro, implica la descomposición como realidad de la desaparición del otro, el desvanecimiento de la carne, equivalente simbólico de la lenta partida del difunto, de su sombra, es también el tránsito del dolor del superviviente a una aceptación afectiva, al menos en lo que a las apariencias sociales respecta. La celeridad del entierro no sólo implica la urgencia del deudo por retomar el ritmo de la vida cotidiana y la vida productiva; es un signo de la ausencia de mecanismos simbólicos y temporales, institucionalizados en áreas urbanizadas, que intervengan para definir la vivencia y expresión del dolor.

El desplazamiento de esos símbolos comunitarios, necesarios para confrontar la muerte, obligan a actuar deprisa frente al muerto, a aplazar indefinidamente el procesamiento del dolor; el individuo pierde toda brújula para guiarse emocionalmente en el mundo. Se exige al deudo ocultar todo gesto y expresión en alusión a su dolor por la pérdida.[245] Si el dolor personal de la muerte no desaparece, sí lo hace su dramatización pública: no hay lugar para la expresión emotiva. En la Alta Edad Media las muestras espontáneas sentimentales tras la muerte eran la norma ("los guerreros más duros o los soberanos más ilustres se derrumbaban ante los cuerpos de sus amigos o parientes") pero en el siglo XIII estas manifestaciones de dolor fueron ritualizadas: los grandilocuentes gestos del pasado "en adelante son simulados por plañideras" (Ariès, 2016, p. 214). Para el siglo XX las expresiones públicas del dolor incomodan en ciertos espacios sociales: tras enviudar, la cuñada de Gorer se obligó a sí misma a ocultar su tristeza frente a sus amigas, a aislarse con sus emociones "debía actuar como si nada

[244] Explica la joven, ninguno de los familiares presentes tenía claro cómo debían proceder.

[245] Se trata del progresivo olvido ante la imposibilidad de realizar estas prácticas en espacios públicos urbanos. La "muerte salvaje" de Ariès y la "muerte seca" de Allouch, caracterizan, desde la Primera Guerra mundial y en lo que respecta a Occidente, "la radical desaparición de los rituales o incluso simplemente de los signos del duelo." Cabe agregar, en la esfera productiva la vida es reemplazable, cada puesto es ocupado de inmediato al fallecer cualquiera: "Porque el cuerpo social como tal ya no pierde a ninguno de sus miembros, ya nadie muere socialmente, la actividad productiva ya no se interrumpe para tal fin y… «la vida sigue», le dicen a quien está de duelo" (Allouch, 2009, pp. 17-18).

hubiera pasado, para permitir que los otros hicieran lo mismo y la vida social continuara sin ser interrumpida siquiera un instante por la muerte" (p. 225).[246]

En otros casos ciertas vidas no son reconocidas y por tanto se restringe la posibilidad de reparar en manifestaciones de duelo. Una enfermera del Hospital Central Militar en la Ciudad de México narra la experiencia de su colega: sufrió un aborto espontáneo y fue necesario ponerla en una cama para terminar de extraer el feto. Tan pronto acabaron, se exigió a la enfermera volver a su área de trabajo. A pesar de desconocer su condición de embarazo, descubrirlo a través de la pérdida la afecto severamente, quedó "pasmada" por la experiencia; no le permitieron descansar para articular su dolor (desde un punto de vista normativo, ese feto no había alcanzado el estatuto de sujeto vivo);[247] por otra parte, se le impidió al padre tramitar el acta de defunción debido a no encontrarse legalmente casados.[248]

Para los ciclos productivos ni el muerto ni el doliente son indispensables, de ahí buena parte de la coacción que obliga ocultar las emociones, expresarlas genera la ruptura de uno mismo con la sociedad y sus exigencias, la posibilidad de la expulsión. Si bien hay tipificaciones normativas y legales respecto a las vidas que merecen una apertura temporal para el duelo, la muerte de ese otro con quien se estableció un vínculo es significativa independientemente de lo que esa vida signifique para la sociedad: "lo inconsolable llora a lo irremplazable" (Jankélévitch, 2002, p. 38), pérdida radical, una madre puede engendrar más hijos, pero ninguno reemplazará al que ha perdido. Sólo quien está en duelo puede entender la realidad de lo perdido. En el entretejer de la vida cotidiana el acontecimiento se acompaña de una plétrora emocional, el constante retorno

---

[246] La cuñada de Gorer creció en Estados Unidos, vivía junto a su esposo en Inglaterra donde, según la descripción de Áries, no es socialmente aceptado mortificarse en público, incluidos los familiares y amigos, con las preocupaciones del duelo personal.

[247] "…hay «sujetos» que no son completamente reconocibles como sujetos, y hay «vidas» que no son del todo, o nunca lo son, reconocidas como vidas" (Butler, 2010, p. 17).

[248] K. J. Doka desarrolla la problemática de los *duelos no reconocidos*. Consiste en el desconocimiento por parte de la sociedad de: la existencia de la relación (por ejemplo extramarital u homosexual); la propia pérdida (como en el caso de los recién nacidos o animales de compañía); o del doliente debido a su condición, vgr. por ser niño o padecer demencia (en Morcate, 2013, p. 36).

sentimental. Como dice Keizer (1996): "cuando has estado algunas veces junto a la tumba de otras personas, apenas si es un consuelo saber que no tienes que asistir a tu propio entierro, ya que uno de los horrores de la vida es que otros mueran” (p. 25).

2.2.4 Culpa y dolor por el otro.

Es poco frecuente que el deceso repentino se acepte sin más como un evento inusitado. A veces se niega incluso el papel de una enfermedad en el fallecimiento del otro. No puede asumirse como un simple fenómeno natural o un accidente y se buscará a un culpable. La conexión entre los pensamientos angustiantes y el recuerdo de los actos previos al acontecimiento desembocan en este sentimiento en el deudo: uno puede sentirse culpable — en mayor o menor medida — de la muerte del otro. Conmocionado, no puede racionalizar la pérdida y dirige sus frustraciones contra sí mismo.[249] El ayuno, la aflicción exagerada y los *golpes de pecho* son maneras de inflingirse una suerte de "autocastigo para evitar o reducir el castigo previsto para la culpa que ha tenido en la muerte del ser querido.” El deudo se siente verdaderamente implicado en el deceso del otro. Estos actos, manifestaciones de la culpa, están acompañados de sentimientos de cólera, rabia, ira y enojo resultado de las circunstancias anteriores a la muerte: las peleas y discusiones dentro de una pareja pueden extenderse durante años, pero si uno de los dos muere el otro se afligirá, llorará, se llenará de “arrepentimiento, miedo y angustia”, al punto de pensar en la necesidad de su propia muerte: "Soy responsable de su muerte, y tendré que morir de un modo cruel como castigo" (Kübler-Ross, 1993, pp. 16-17). La culpa aparece ahí cuando la presencia del desahuciado o el viejo moribundo se extiende demasiado al punto de ser percibida como una carga:

[249] “A causa de las ambivalencias latentes «vida y muerte», «amor y agresividad», «despreocupación y miedo», «liberación y culpa», «ser y nada», la ansiedad es un estado afectivo que aparece en todos los momentos críticos de la existencia y en todas las formas de la condición humana; ella se convierte en angustia cuando la confrontamos con la imagen real de la muerte real del otro, padecida como frustración por nosotros mismos y como agresividad culpabilizadora de [y contra] nosotros mismos” (Thomas, 1983, p. 353).

> Mi abuela murió el año pasado, como estaba ya muy grande no podía caminar por sí sola y necesitaba usar andadera, también por eso teníamos que estar muy al pendiente de ella: había que ayudarla a ir al baño, atenderla, hacerle de comer. No podía hacer nada. Ella siempre gritaba para que la atendiéramos y la situación era muy estresante... En ese tiempo estaba muy cargada de trabajo y además tenía que llegar a mi casa a atenderla, hacer de comer y diseñar un proyecto, pero no podía… En algún momento quise que ya se terminara todo esto porque se había vuelto muy estresante el ambiente en mi casa y ya no podía con nada… Un día agarró su andadera, se levantó y ya no se movió, se quedó paralizada ahí… yo me sentí muy mal porque había querido que ya se *fuera*…[250]

La aparente coincidencia entre el deseo que evoca la muerte y la llegada de la muerte misma, un deseo realizado, se traduce en remordimiento para los deudos (por no haber podido acompañar bien, por haber deseado la muerte del otro).[251] El deseo de la muerte, manifestado por la palabra, es especialmente peligroso: la palabra está dotada de fuerzas que tienen efectos en la realidad. En ciertas sociedades, dice Jaulin, "El Verbo tiene un carácter psicosociológico de la realidad que le confiere una gran eficacia. La imprecación mata cuando es suficientemente violenta." Proferir ciertas frases, maldecir a una persona, entonar un encantamiento en un espacio fúnebre, la simple *declaración de intenciones* puede tener consecuencias mortales.[252] La palabra encuentra su eficacia en la intencionalidad y en el contexto de dicción, relacionados con las emociones y el rencor. Tras la muerte el superviviente se mortificará con su cuestionable deseo. Ansioso por superar el sentimiento de culpa, buscará algún medio (simbólico) para confortarlo (ritos interdictorios o de dolor). Al reparar en su culpa, invertirá el foco de atención en una proyección idealizada del muerto, implica perdonarlo, respetarlo a pesar de todo,

---

250 Testimonio de C.A.

251 Para Freud el sentimiento de culpa tiene dos orígenes, uno exterior, "el miedo a la autoridad" y uno interior, "el temor al *super-yo*". Si el primero tiene que ver con la renuencia a satisfacer los instintos, pues se teme perder el amor de la autoridad, el segundo enfrenta la problemática del castigo, pues a esta instancia mental es imposible ocultar la "persistencia de los deseos prohibidos." El rigor de la conciencia moral (la severidad del *super-yo*) radica en el hecho de que aunque se renuncie a satisfacer los instintos, el deseo persiste en el interior y no puede ocultarse al *super-yo*, por lo tanto "no dejará de surgir el sentimiento de culpabilidad, pese a la renuncia cumplida" (Freud, 2010, pp. 128-129). En este caso, aunque el sujeto sólo haya deseado el deceso del moribundo dada la carga que representa atenderlo, sin plantearse realmente en ningún momento el provocarlo él mismo, la simple presencia de ese deseo en su interior será culpabilizadora, más aún cuando ese deseo se vea cumplido por el inminente deceso del otro.

252 "Lo que se dice sobre una tumba, sobre un muerto, tiene también esta fuerza. Maldecir es un asesinato, también suele ser preciso que la imprecación venga de un miembro de la familia para que el efecto sea decisivo". R. Jaulin, *La mort sara* (citado en Thomas, 1983, p. 478).

incluso dotarlo de cierto hálito (Ortiz Aguirre, 2008, p. 105). En contextos en los que las religiones no ejercen suficiente influencia, estas operaciones, aunque disponibles, abren paso a explicaciones de otro orden: las conclusiones médicas y judiciales tranquilizan, las consciencias introducidas a estos universos simbólicos desplazan con mayor facilidad el sentimiento culpabilizador:

> Una semana antes de morir, mi abuela se resbaló y se dio un sentón. Estuvo toda la semana quejándose de un intenso dolor pero creíamos que se trataban de los achaques de la vejez… Ese día que murió se levantó de su asiento y fue con su andadera hasta su cuarto, pero quedó paralizada frente a la puerta y ya no pudo moverse, se quedó inmovilizada ahí… Lo que había pasado, nos explicó el doctor, es que el sentón que se dio fue tan fuerte que se le movió el marcapasos y ya no estaba funcionando bien, por eso se quejaba del dolor y ese día que murió y quedó paralizada dejó de funcionar… Me sentía muy culpable de la muerte de mi abuela y por cómo se murió pero con lo que nos explicó el doctor poco a poco me empecé a sentir mejor.[253]

Por más persistentes que sean estos sentimientos, cuando se proporciona una razón médica (la causa), o un responsable (el causante, sea el criminal o el brujo hechicero), el deudo puede desplazar la culpa contra otra figura distinta a sí mismo. Esto no implica la superación de la aflicción, al menos no en todos los casos, pues no deja de estar revestido de emociones contradictorias o de rencor, sin embargo, estas se dirigen en contra del/de lo otro, una operación simbólica por la que el deudo se salvaguarda de la culpa contra sí mismo.

[253] Testimonio de C.A.

2.3 La propia muerte: sufrimiento y angustia individual.

> *La agonía verdadera nos hace alcanzar la nada a través de la muerte; la sensación de agotamiento nos consume entonces inmediatamente y la muerte obtiene la victoria. En toda verdadera agonía encontramos ese triunfo de la muerte, y ello incluso si, una vez pasados los instantes de agotamiento, continuamos viviendo.*
>
> E. M. Cioran
> *En las Cimas de la desesperación*

2.3.1 Sufrimiento individual. La incomprensión del moribundo.

El protagonista de la novela *La muerte de Iván Ilich* fallece sobre su cama, entre lamentos y sufrimientos, como un paria para su familia y la sociedad. Previamente había alcanzado lo que podría considerarse una vida plena: tras su nombramiento como Juez se permitió un lujoso departamento para él y su familia; las dádivas económicas del ascenso social le permitieron disfrutar del estilo de vida de la clase aristócrata; desde entonces las rencillas con su esposa y sus compañeros de trabajo cesaron. En este escenario idílico una enfermedad misteriosa cae sobre Iván Ilich: ningún médico puede darle una explicación ni un tratamiento efectivo para reducir las molestias que lo invaden. La consciencia de su propia muerte lo sume en una inmensa desesperación; él último suspiro estaba próximo, pero no quería aceptarlo ni podía comprender la razón de su sufrimiento; simplemente no soportaba la idea de morir.

> Aquel ejemplo de silogismo que había aprendido en el libro de lógica de Kiesewtter «Cayo es un hombre, los hombres son mortales; por lo tanto Cayo es Mortal», le había parecido toda la vida justo refiriéndose únicamente a Cayo, pero de ningún modo a él mismo. […] «Si yo tuviera que morir como Cayo, lo hubiera sabido, me lo hubiera anunciado una voz interior; pero nada de eso había en mi ser; tanto yo como mis amigos comprendíamos que mi vida era bien distinta de la de Cayo. ¡Y ahora me sucede esto! -se decía el-. ¡No puede ser! ¡No puede ser, y sin embargo es…! ¿Cómo es eso? ¿Cómo comprenderlo?» (Tolstoi, 2001, pp. 80-81).

Yacente en su lecho, ensimismado en sus reflexiones y agobiado por dolores sin una causa conocida, sólo podía pensar en su muerte. La enfermedad hizo más que tenderlo en su cama y hacerlo prisionero de su cuerpo, también lo confinó en la soledad: su familia se apartó de él, lo repudiaban por su carácter y sus quejas — para ellos, una mera exageración —; su esposa lo consideraba una carga; sus amigos ya no soportaban su compañía. El enfermo muchas veces se transforma en objeto de rechazo. El dolor de la víctima y el dolor del grupo son distintos. Los dolores corporales, del alma, pertenecen únicamente al individuo ya que son imposibles de extender hacia los otros; un ser no puede asimilar del todo el dolor del otro, de ahí que, frente a la imposibilidad de comprender su situación, se lo prefiera aislar. Dice Veuillot: “hay cosas que no las ven sino los ojos que han llorado mucho” (citado en Gómez y Grau, 2006, p. 92).

Si bien un estímulo puede afectar simultáneamente a varios cuerpos, la sensación estará circunscrita a los contornos de la corporalidad individual. La lesión o el dolor crónico adquieren forma en el instante en el que el sujeto toma consciencia de ellos: "La sensación dolorosa resulta así reavivada por el surgimiento de la representación mental de la herida” (Nasio, 1998, p. 86). Esa sensación depende no tanto de los tejidos afectados como de su representación mental, más problemática cuanto más angustiante. La representación constante de la punción proporciona una agravada y lúcida consciencia de la propia corporalidad. Si el dolor no puede ser mitigado, a la larga esa región dominada por el sufrimiento obsesionará al sujeto. Impotente frente a sí mismo, ve trastocada su propia identidad. Quien sufre de dolor crónico experimenta un estado de vigilia ininterrumpido: “Siempre son las tres de la madrugada”, expresaba un paciente de Gómez Sancho (y Grau, 2006, p. 92) cuyo malestar no propiciaba disociarse de su cuerpo.[254] A falta de intervalos, el enfermo crónico es más sufrimiento que él mismo. Frente a los frecuentes ataques nocturnos que no le dejaban conciliar el sueño, en sus

[254] “Un dolor agudo y pasajero no suele dejar huella, pero un dolor intenso y duradero es una experiencia que poco a poco se adueña de la persona en su totalidad: […] nos cierra a los demás, afecta a nuestra vida laboral y social, bloquea nuestros proyectos y nuestros deseos, da un color especial a nuestras emociones y afectos, influye en nuestros razonamientos, complica nuestra actividad de pensar…” (en Gómez y Grau, 2006, pp. 92-93).

últimos días el señor C. expresaba con lamentos estruendosos y gritos ahogados sus deseos por abandonarse a la muerte, solo lo incitaba el dolor.[255] Las enfermedades degenerativas arremeten contra el cuerpo, sí, pero también contra la identidad, la representación de sí.

En la cartografía del suicida se destaca que éste ataca las zonas de su cuerpo "a las que se atribuye las causas del dolor": vestida con su pijama una anciana de 82 años se quita la vida en el baño de su casa, con una navaja de rasurar se corta las venas del antebrazo izquierdo y en el pliegue del codo derecho; ella sufría de leucemia y a menudo se quejaba de accesos de dolor en las piernas y sus articulaciones, "Los canales por donde circula la sangre se transforman en transmisores de sufrimientos, que son abiertos para dar salida a éste y, con ello, a la vida misma de esta mujer" (Payá, 2012, p. 171).[256] Al alojarse en el cuerpo, el padecimiento coloniza lentamente la consciencia del enfermo a través del dolor. El sujeto entonces se ve *suspendido* por la desesperación y el sufrimiento. El dolor oncológico comúnmente se considera "absurdo": no hay razón detrás del origen de su condición y su dolor, el paciente se ve subsumido, los otros no comprenden su malestar; el médico considera este dolor como "un síntoma contingente, molesto ruidoso, penoso, a menudo difícil de suprimir, pero que, habitualmente no tiene gran valor para el diagnóstico, ni para el pronóstico", pues para cuando esta sensación coloniza el cuerpo, el padecimiento se ha instalado en él desde hace mucho (Gómez y Grau, 2006, p. 95). El dolor, "hecho de carne o piedra" (Nasio, 1998, p. 21) proclama uno a uno los territorios del ser.

Obligados a convivir con el dolor y la enfermedad, los habitantes del pasado daban forma a su propio sufrimiento. A pesar del aislamiento que conllevaba contraer el tifus, la cólera o la tuberculosis, a menudo estas infecciones estaban rodeadas de un aura

---

[255] Testimonio de la esposa del Señor C.

[256] Otros dos casos: una persona quemó su garganta ingiriendo ácido, tenía cáncer de laringe; otro murió por envenenamiento al consumir raticida, la gastritis y colitis eran la causa de su sufrimiento (pp. 171-173).

poética; la *romantización* era un medio para confrontar la enfermedad.[257] En los conflictos bélicos del siglo XIX, el dolor de la batalla es enaltecido, la muerte, la máxima muestra de valentía.[258] Más allá de la simple idealización, una serie de herramientas simbólicas proporcionadas por el grupo moldeaban el estímulo, propiciaban cierta disposición frente al dolor. Durante su participación como cirujano en el frente, René Leriche encontró marcadas diferencias entre los heridos de distintas naciones:

> La sensibilidad física de los franceses no era exactamente la de los alemanes o ingleses. Y sobre todo había un abismo entre las reacciones de un europeo y las de un asiático o un africano. [...] aunque el asunto me repugnara un tanto, desarticulé sin anestesia tres dedos y los metacarpianos de un herido ruso, y el pie entero a uno de sus compañeros [dos cosacos]. Ni uno ni otro mostraron el menor temblor, […] sin flaquear ni un instante, como bajo los efectos de la más perfecta de las anestesias locales (Le Breton, 1999, p. 135).

El umbral de sensibilidad es similar a todos los cuerpos, pero la actitud de cada individuo frente a los estímulos depende de la influencia del grupo ejercida sobre él. El sujeto agónico está inserto en una trama social y cultural; a través de ella puede dar una respuesta estándar a los estímulos y preocupaciones exteriores a él, incluyendo el dolor y la muerte. Si el dolor está circunscrito al organismo y a sus respuestas físico-nerviosas, su percepción varia culturalmente: “el sufrimiento, no es en absoluto la repetición del acontecimiento corporal, es la consecuencia de una relación afectiva y significante con una situación. Según los contextos, los límites de tolerancia de unos no son los de otros” (Le Breton, 2017, p. 9).[259] Frente a la brutalidad del dolor, el símbolo sutura: una capa

---

[257] «Nadie se acerca a mi cama, / que estoy tísico de pena. / Al que muere de este mal, / hasta las ropas le queman.» Copla popular. La tuberculosis invade los pulmones, zona ennoblecida del cuerpo; el cáncer suele considerarse un padecimiento más bien humillante. En ocasiones se propaga por partes del cuerpo escatológicas, rodeadas de un sentimiento de vergüenza (colon, vejiga, recto, senos, útero, próstata, testículos). El tuberculoso “podría ser un proscrito o un marginado; en cambio la personalidad de un canceroso, lisa y condescendientemente, es la de un perdedor” (Gómez y Grau, 2006, pp. 15-17).

[258] En Waterloo los oficiales, atravesados por una concepción abstracta relacionada con nociones deportivas, regresaban a la batalla tras recubrir sus heridas. En la Primera Guerra Mundial se lanzan entre las trincheras sin ningún otro objetivo que guiar a sus tropas para capturar las posiciones enemigas. Evitar o rehuir el combate desacreditaba socialmente (Keegan, 2013, p. 205-206).

[259] “La relación con el dolor es siempre una cuestión de significación y de valor, una relación íntima con el sentido y no, de umbral biológico” (p. 9). Para calmar el dolor, “debemos tomarlo como la expresión de otra cosa, despegarlo de lo real transformándolo en símbolo” (Nasio, 1998, p. 21).

representacional se impone a él.[260] El grupo prepara al sujeto a lidiar con el dolor y con la posibilidad de fallecer. La iconografía católica retrata la existencia como una serie de sufrimientos cuya recompensa es la vida eterna; sus representaciones, el calvario de Cristo y la muerte de los mártires, promueven la abnegación.

Ni el dolor ni la agonía son gratuitos. La muerte se integra simbólicamente con el fin de medir el valor social del sujeto. Los ritos iniciáticos están repletos de dolor, requieren del iniciado la superación de ciertas pruebas, la resistencia frente a cortes, incisiones y humillaciones, se sostiene sobre recursos simbólicos y narraciones representacionales del grupo; son los sabios quienes guían las emociones, ayudan a contener las sensaciones. En Oceanía durante la circuncisión los ejecutores se atavían evocando a los seres divinos, el sufrimiento aquí representa una muerte iniciática, el terror religioso de morir víctima del Ser divino se desvanece poco a poco, es él "quien resucita a los neófitos" y los dota de una existencia nueva, sagrada, abierta al conocimiento y a la sexualidad (Eliade, 2008, pp. 43, 45).[261] Si el grupo exige del iniciado su resistencia en las pruebas es, además de medir su valentía y lograr el reconocimiento de los otros (evitando así que se le desacredite por su cobardía),[262] para prepararlo para la vida social, para la guerra o incluso para morir: permite a los iniciados "mirar la muerte de frente sin experimentar temor […] "Inscrito en el linaje" (Le Breton, 1999, p. 266), se trata en esencia de un sufrimiento compartido, dirigido, *comprendido*, en la medida en

[260] "Todas las sociedades humanas integran el dolor en su concepción del mundo, confiriéndole un sentido, y hasta un valor, que desactiva la desnudez de aquél y con frecuencia hasta su agudeza. Dichas concepciones del mundo inscriben el dolor en sistemas de causalidad que pretenden explicar su origen, y sobre todo se procuran los medios simbólicos y prácticos de combatirlo con las medicinas particulares que cada una elabora" (Le Breton, 1999, pp. 132-133).

[261] El dolor se graba en la carne, una marca lo integra al grupo, modificación de la apariencia física, transformación del ser y de su estatus social: "circuncisión, excisión, subincisión, limado o extracción de los dientes, amputación de un dedo, escarificaciones, tatuajes, escoriaciones, quemaduras, apaleamientos, novatadas, pruebas diversas, etc. El dolor es el anclaje común escrito sobre el cuerpo del iniciado. Aquél atestigua la mutación ontológica, la transición de un universo social a otro, modificando de golpe la antigua relación con el mundo" (Le Breton, 1999, pp. 261-262).

[262] En la cultura bariba la manifestación ostensible del sufrimiento es vergonzosa, se exige la indiferencia frente al dolor, así lo aprenden durante la circunsición o la clitoridectomía ("Después de semejante experiencia, se siente capaz de soportar cualquier sufrimiento"). La experiencia está enmarcada ritualmente lo que permite dar un sentido y, posteriormente, "soportar las vicisitudes de la existencia […] Apunta a forjar el carácter" demuestra que el joven es apto para aquello que el grupo exige de él (Le Breton, 1999, pp. 262-264).

que tiene un significado, de ahí que sólo quien realmente ha padecido puede guiar a quien *sufre*, no sólo a soportar el dolor, sino a experimentarlo con un sentido.

A través de la educación y la cultura se transmite la postura que se tomará frente al dolor y al desahucio. Las investigaciones de Zborowski a mediados del siglo XX revelan los modos de afrontar padecimientos similares: los irlandeses minimizaban sus malestares, abnegación convencional sintetizada en la frase “la vida es dura y penosa (es decir, «llena de ayunos»)”; los italianos hacían hincapié en la intensidad de sus síntomas a través de la dramatización de su dolor y, al igual que los estadounidenses, existía en ellos una exigencia a aliviar el dolor y explicar su origen; si entre los judíos de Europa del este había una sensibilidad similar a la de los italianos, una tendencia a la emotividad, era sobre todo para reclamar los cuidados y atención por parte del medio social, la presencia de los otros, su familia, evitar el aislamiento (citado en Le Breton, 1999, pp. 152-153). La relación con el dolor a partir de la década de 1950 ha ido adquiriendo tonalidades más individualistas, se ha “atomizado, donde los productos analgésicos son moneda corriente, diluidos en los automatismos cotidianos (como el tomar una aspirina para el dolor de cabeza” (p. 160).

A los 10 años M.G.C. fue ingresada al hospital de emergencia: aparecieron lesiones en su piel, se sentía muy fatigada, con dificultades para respirar y tras una biopsia se descubrió que sus riñones se encontraban muy afectados, estaba a punto de perder uno de ellos. Tras diversos estudios el diagnóstico tardío fue lupus, una enfermedad autoinmunitaria muy infrecuente en personas de esa edad. Fue necesario suministrarle varias ampolletas para estabilizarla. La experiencia global, según describe la informante, fue desagradable y dolorosa en distintos niveles, en mayor medida porque se trataba de una niña y en ese entonces no había protocolos para tratar a personas de esa edad con esa condición, por lo que la aproximación médica fue casi la misma a la de un adulto. Se sentía físicamente aislada y asfixiada por el entorno hospitalario. En las semanas en las que estuvo internada con frecuencia era visitada para que se le practicaran varios estudios y revisiones, se le extraía sangre, le realizaron una biopsia a sus riñones, una

experiencia “incómoda y dolorosa”; debido a la naturaleza atípica de su caso algunos de los médicos que la atendieron utilizaron los resultados de los estudios y la condición de la enferma en trabajos de grado y publicaciones, sintió que se habían aprovechado de su condición y no le habían dado crédito alguno o un trato mejor. La joven también se quejaba de los procedimientos a los que se le sometía y los tratamientos que comúnmente son implementados en adultos. De acuerdo a su testimonio no hubo intención por parte del personal hospitalario por aplacar sus inquietudes respecto a sus dolores y su condición, tampoco respondían a sus cuestionamientos sobre las razones de su padecimiento.[263] El dolor para ella era estímulo vacío, es decir no estaba contenido por el consuelo o imposiciones institucionales: no hay preparación para el dolor ni aprendizaje del dolor. Las explicaciones científicas pueden bastar para resignarse a una condición, pero cuando no se ofrecen, no quieren ofrecerse o son insuficientes, el medicamento toma su lugar para dar soporte al sufrimiento individual.

En el paradigma planteado por Le Breton los programas culturales han perdido su capacidad de transmisión simbólica: la explicación, la fórmula tranquilizadora, se encuentra ahí, pero cada vez es más difícil no sólo incorporarla a la refriega de estímulos corporales, sino trasmitirla o acceder a ella. En las sociedades individualistas los sistemas simbólico-explicativos sobran a la hora de confrontar el sufrimiento, han sido desplazados por el fármaco. Asumir el dolor se vuelve inútil frente a la medicina analgésica y anestésica:

> Un enfermo que había tenido varias crisis de suboclusión intestinal se negó a tomar las pequeñas dosis de codeína que le habían sido prescritas, ya que le desencadenaban nuevas amenazas de suboclusión. Nunca se lo dijo a los médicos prefirió soportar el dolor. Era un sacerdote católico que, cuando descubrimos el problema y lo resolvimos con la aplicación espinal de morfina (que no tiene esos efectos secundarios) nos dijo: “Yo pensaba como Santa Teresa, que no quería morir y quería sufrir. Pero estos últimos días empezaba a pensar lo contrario; que no quería sufrir más dolor y prefería morirme (Gómez y Grau, 2006, pp. 162-163).

Vivir con el dolor resulta más insoportable y menos asumible: conforme la medicina

[263] Testimonio M.G.C.

se vuelve cada vez más una opción legítima, si no es que la única en este sentido (a pesar de no ser siempre accesible), la previa formación en el seno grupal pierde su efecto o está completamente ausente gracias al paradigma individualizador. Experimentar algo parecido a la agonía carece de sentido. Las *sociedades heterogéneas e individualistas*, sin un medio simbólico unificado para dar alivio al dolor, dejan desnudo a quien sufre una patología; el individuo es abandonado a su sufrimiento. El analgésico toma el lugar que la representación ha dejado vacío. Con el analgésico y la anestesia la idea de que ese dolor no tiene cabida se agudiza, así también el agónico se vuelve una carga incomprensible: al igual que Iván Illich, el moribundo y el enfermo son confinados para que sus gritos no hagan eco en el oído público y su cuerpo sufriente sea invisibilizado a la mirada de los otros. La expresión del dolor por sí mismo define la experiencia de la enfermedad. Es decir, patenta la incidencia de la enfermedad, su presencia en el cuerpo a los ojos de los otros. El cuerpo dañado supone un suplicio físico, al mismo tiempo que uno social, pues termina por desgastar los lazos con familiares y amigos. La contradicción se manifiesta trágicamente en el momento en el que el afligido busca aliviar el dolor, lo que suele desestimar, a los ojos de los otros, la condición de la persona sufriente:

> yo tengo una enfermedad crónica y al principio no tenía problema en que me recetaran el fentanilo, pero al cabo de un tiempo si que me empezaron los problemas y en vez de echarle la culpa al médico que me lo recetó porque realmente lo necesitaba — ya que me moría del dolor del cóccix que tenía y de cadera — me echaban la culpa a mi diciéndome que me lo tomaba porque quería y estaba enganchada, no porque lo necesitase. […] a la impotencia de no poder hacer nada por el dolor, se agregaba el que me llamasen mentirosa en mi cara, diciéndome que a mi no me dolía tanto, que eso que tenía no era nada. Por fin, después de mucho llorar e insistir me hicieron muchas pruebas y comprobaron todo lo que tenía, y aunque los había que seguían diciendo que estaba enganchada, otros, comprendían que sin esa droga yo no podría vivir porque no resistía tanto dolor, ya que llega un punto en que es inhumano y aunque estés dormida, te estás quejando y te despiertas por tu propia voz. […] las amigas se han ido retirando y muchas veces te encuentras muy sola y sin nadie con quien hablar porque sientes que no te entienden y que te van criticando a la espalda, y eso hace también mucho daño, pues hablan sin saber de qué, pero el caso es hablar y hacer daño sin mirar si te molesta o te duelen sus palabras, qué más les da… (Solamente, 12 de diciembre de 2021).

El testimonio recuperado de esta mujer con Síndrome de Post Polio (una

enfermedad crónico-degenerativa que puede aparecer décadas después de haber sufrido poliomielitis), plantea las dificultades de las sociedades contemporáneas a la hora de contextualizar y aplacar el dolor individual. El fentanilo es un medicamento sintético y opioide con funciones analgésicas y anestésicas, su defecto principal es el de generar dependencia en sus consumidores con cada uso. Esta sustancia se encuentra asociada con problemas de adicción. A pesar de que desde el punto de vista farmacéutico (industrial) sea un medio apropiado para aliviar cualquier tipo de dolor, su potencia puede conllevar a muerte por sobredosis. En sociedades donde no existe explicación simbólica asimilable o intervención colectiva frente al dolor, y en las que, por lo tanto, el individuo es abandonado a su propio padecimiento, medicamentos como el fentanilo toman este asiento vacío para desplazar, en cada ocasión, el dolor. Esto no deja de ser problemático para una sociedad que, si bien está inclinada a la experimentación individual del placer, no puede acceder al dolor del otro, como cuerpo en su individualidad. Gravitando al borde del vacío, con el fármaco el individuo se resguarda solitario de las punzadas de muerte.

2.3.2 El individuo respecto a la muerte.

En las sociedades preindustriales la muerte es un asunto colectivo. Los vivos establecen relaciones de intercambio con los difuntos. En el antiguo Egipto se pactaba con los muertos: a cambio de cuidados y ofrendas cuidaban a los vivos. En Grecia y Roma se ofrecían alimentos a los difuntos, seres considerados sagrados (Gil Villa 2011, p. 22). Recientemente en algunas zonas de Colombia como Puerto Berrío, se cuida de los cadáveres de desconocidos que encallan en el río con el fin de obtener de ellos algún favor, entre los que se incluyen el retorno de los parientes desaparecidos. En el espacio doméstico mexicano es frecuente encontrar una mesa que alberga la foto del difunto acompañada de arreglos florales o velas encendidas en las noches. Ahí donde se preservan este tipo de prácticas, la influencia de un sentimiento familiar atraviesa al grupo: los wuayúu de la Península de Guajira sepultan a sus muertos en el patio de su casa entre cinco y diez años, durante ese periodo «conviven» con ellos (Gil Villa 2011,

pp. 22-23).[264]

Las prácticas mortuorias del medievo, aunque grupales, esencialmente estaban circunscritas al anonimato, la muerte era un asunto despersonalizado: hacinamiento de los cuerpos, reutilización de las fosas, huesos amontonados en los osarios, tumbas sin nombre (Ariès, 2016, p. 10). “La identidad estaba depositada en el colectivo, y ahí es donde la muerte se consideraba una amenaza, no en lo individual como es vivida ahora” (Ortiz Aguirre, 2008, p. 24).[265] Con la formalización, por parte del clero, de la idea del Juicio Final en el siglo XII, cada cual se vio obligado a reflexionar respecto a sus propios actos en términos de responsabilidad individual, ahí radicaba su destino *postmortem*: unos serían salvados por su fe y sus buenas acciones, otros, por su impiedad y sus pecados, serían condenados eternamente (Le Goff, 1981, p. 154). El «más allá» condicionará proyecciones del «más acá» traducidas en acciones materiales y reflexiones morales guiadas por esta abstracción del destino mortuorio. Junto a esta idea, la noción del purgatorio y la propagación de la peste durante el siglo XIV desplegaron una dimensión material de la individualidad concreta: si bien la ruptura de los vínculos sociales — sea por la muerte, la fuga en las ciudades o el “abandono de los fieles por parte de los sacerdotes” como advierten Le Goff y Truong (2005, p. 8) — no implicó por si misma la individualización sino más bien el aislamiento (Olvera y Sabido, 2007, p. 137), lo cierto es que durante este periodo proliferaran las obras pías *firmadas*, en las que la presencia del individuo se manifestaría con el objetivo de salvar *su propia* alma.

La caridad piadosa aparece como una actitud necesaria para alcanzar la salvación frente a los estragos de la peste, así como a los temores a permanecer por mucho tiempo en el purgatorio o a un fallo desfavorable a la hora del «Juicio»: en Inglaterra los testadores frecuentemente dedicaron sus tierras y bienes muebles a las obras pías, además del establecimiento de decenas de fundaciones; los donativos incrementaron

[264] Pueden “recibir visitas y experimentar visiones”; pasado ese tiempo se realiza un funeral católico acompañado de una fiesta libre de lágrimas, esto significa que se está dejando marchar voluntariamente a sus difuntos.

[265] Esta «muerte amaestrada» implicaba una “concepción colectiva del destino”.

cerca de un 50% entre los años 1300 y 1350 dentro de Francia; entre este y el siguiente siglo aumentaron también las misas privadas dedicadas a los fundadores; previo a 1348 un 5% de los testadores londinenses donaban sus fondos a hospitales, en la siguiente década hasta 1360 ese número aumento a 40%.

> El purgatorio, acompañado de la idea de la caridad como sistema de penas e intercambios, fue el producto de un contexto muy específico que tuvo sus consecuencias bajo la forma de una nueva escatológica cristiana: condicionando en cierto modo la vida, ésta se vio ligada a la muerte por la angustia de saldar, reduciéndola, una pena futura (Gottfried, 1989, pp. 176-178).[266]

La capilla familiar y el testamento, durante los siglos subsecuentes señalan la perpetuidad del interés del hombre en participar de su propia muerte, manipular más que su destino fúnebre, su existencia espiritual tras la muerte y, en general, la lápida se establece como medio de preservación del individuo de acuerdo a los cánones de la religión; la fosa común, por su parte, se constituye como la última morada de los no reconocidos, revocados de identidad y su nombre, carecerán de sostén simbólico, de un lugar en la memoria.

En la sociedad novohispana del siglo XVIII acompañar al moribundo en su agonía era una convención social. La comunidad se involucraba en la muerte individual a un nivel ritual: participaba el sacerdote, cuya función era “repeler a los demonios, escuchar los últimos y sinceros arrepentimientos de la persona moribunda, así mismo preparaba el alma para que fuese juzgada”; la familia y los vecinos debían orar por el alma del moribundo; al fallecer se daba aviso a la parroquia para dar las campanadas que invitarían a la comunidad de feligreses a orar por el alma que partía (Lomnitz, 2006, pp. 97-98).[267] La muerte era tratada como un asunto colectivo en el que participaban los

---

[266] Cabría destacar la función testamentaria no sólo como un acto de voluntad individual sino del mismo modo un acto de temor frente al destino tras la muerte. Se trataba de una herramienta de coacción social por la que se pretendía que el moribundo legara sus bienes para salvaguardar el alma.

[267] La muerte repentina se consideraba problemática: impedía a la víctima arreglar sus asuntos y su testamento, así como pasar por los ritos de la confesión y la extremaunción. Transitar por estas ceremonias mortuorias servía para evitar la condena eterna y reducir el tiempo de estancia del alma en el purgatorio. De ahí la participación preponderante del sacerdote en el proceso de agonía (el término evoca un combate o duelo; la creencia común de la época era que Dios y el diablo se veían

miembros de una comunidad, atraídos por el doblar de las campanas. Hoy la muerte compete a un número reducido de personas:

> ...entre nosotros nos hemos desplazado inevitablemente de la muerte pública al fallecimiento privado, de la muerte que afecta al poblado entero a la que no concierne más que a los allegados inmediatos, algunos amigos y compañeros de trabajo. Antes el difunto enfrentaba su muerte en acuerdo con el grupo entero [...] hoy se ve privado de su muerte por voluntad de su familia: se dirá que se convierte en "un menor, un débil mental" que el cónyugue o sus padres toman a su cargo, separándolo del mundo (Thomas, 1983, p. 415).

El desahuciado experimenta su muerte como algo "solitario, mecánico y deshumanizado", atomizado e impersonal, pues no existen soportes colectivos para hacer frente a la enfermedad.; arrebatado del ambiente familiar, muchas veces es limitado a un rincón del hospital como tantos otros enfermos antes y después de él (Kübler-Ross, 1993, p. 21). Entronado en la vivencia individualizada de su padecimiento, el enfermo debe hacerse responsable de su propia vulnerabilidad. Esta percepción del enfermo y su padecimiento no es gratuita: al plantear la enfermedad como un asunto individual la solución y prevención se dirigen a los contornos orgánicos del individuo, es decir, se evaden las "responsabilidades de los malestares personales a procesos, normas e intereses económicos, ecológicos, culturales y sociales"; el cuerpo enfermo es producto de "un desequilibrio en el sistema de intercambio social" (Poó Puerto, 2009, p. 158)[268] pero pocas veces es asumido de este modo.

---

implicados en una confrontación por el alma del moribundo).

[268] Por ejemplo, el uso de policlorobifenilos (PCB's) utilizados en la fumigación y crecimiento de alimentos se relaciona con el desarrollo de endometriosis entre las mujeres. Hay una serie de malestares que pueden considerarse efecto de ese "desequilibrio" en las sociedades contemporáneas como lo son los Síndromes de Sensibilización Central (SSC). Las instituciones sanitarias y las autoridades médicas no suelen reconocerlos, en primer lugar porque su existencia implica aceptar los efectos de la contaminación en el cuerpo humano y la necesidad de modificar el sistema productivo general, (al respecto, la "Organización Mundial de la Salud alerta de que el aumento de tóxicos en el medio ambiente y el aumento en la temperatura de la atmósfera están dañando el sistema inmunológico del ser humano."); en segundo lugar, es complicado tratarlos debido a que sus síntomas fluctúan, se pueden confundir o diagnosticar erróneamente y, además, afectan de manera distinta a cada cuerpo. Finalmente aspectos de género y de productividad se encuentran involucrados: la mayoría de las personas afectadas son mujeres que trabajan y además se encargan de la limpieza del hogar, por lo que sus síntomas son desestimados y relacionados, por ejemplo, con la depresión (Valverde Gefaell, 2015, pp. 88-89, 101).

El suministro de la carga del sufrimiento sobre uno mismo, de la enfermedad como asunto puramente personal, debe entenderse como una de las consecuencias del proceso moderno de «individualización». Para Bauman este proceso consiste en "transformar la «identidad» humana de algo «dado» en una «tarea», y en hacer responsables a los actores de la realización de esta tarea y de las consecuencias (así como de los efectos colaterales) de su desempeño" (Bauman, 2003, p. 37). En principio esta asignación implica desligarse de las condiciones sociales de origen como los estamentos sociales predefinidos en los que se veía nacer a miembros de toda la vida, lugares heredados por generaciones; la individualización surge de manera paralela a la idea de las «clases sociales» y a la posibilidad de movilidad en este nuevo régimen; en tal contexto se espera que cada uno construya su propia identidad *a consciencia* y se haga responsable de sí mismo, de sus elecciones, actos y condiciones vitales, de su capacidad productiva y de subsistencia:

> Aprendí que mi individualidad estaba compuesta por un cuerpo y una mente y que no gozaba del mismo rango ni poseían las mismas cualidades. Una mente capaz de discernir lo importante, de decidir apropiadamente, de dirigir mi cuerpo: un cuerpo útil, productivo, mi herramienta. Yo fue para mí más legítimamente una mente que un cuerpo. […] Aprendí a domesticar sensaciones, percepciones, emociones, a amaestrar mi cuerpo para ser, razonablemente razonable (Poó Puerto, 2009, p. 151).

Se espera de cada quien tome las riendas de su propia existencia y sortee sus propias dificultades, principalmente para constituirse como individuo *productivo*. La enfermedad plantea una disrupción al respecto, en primer lugar porque no permite asumirse reflexiva y plenamente, como un individuo; en segundo lugar, como la enfermedad se interpone a constituirse como cuerpo productivo, verdadera expectativa social moderna, su cuerpo individual está sujeto a ser desplazado por ser considerado, tanto por la sociedad como el mismo enfermo, «averiado». M.G.C. expresa su consternación al respecto. Desde aquella época en la que enfermó de lupus solía ocultar la posesión de su condición, le preocupaba que los demás, sus amigos y compañeros, le tuvieran "lastima" y la trataran diferente. Detalla una ocasión en la que invitó a un amigo suyo para acompañarla a una de sus sesiones de quimioterapia; en la sala se tomó una fotografía mientras posaba tras de su asiento, como si de una "beneficencia" se tratara,

para luego publicarla en las redes sociales como una forma de demostrar su compasión. Este incidente reforzó parcialmente sus inquietudes y provocó la ruptura de esta amistad. Agrega:

> no me gusta la forma en que gente percibe a las personas con enfermedades como la mía, es como si nos desplazaran. Pareciera que el término les da la impresión de que no podemos hacer cosas por nosotros mismos, como si la enfermedad nos definiera y nos obligara a estar en cama todo el día. Es mejor decir que sufrimos de una condición, porque no nos hace parecer como si tuvieramos una discapacidad total. Sí tenemos una enfermedad crónica, sí nos condiciona a veces a descansar y seguir un tratamiento, pero no nos incapacita a vivir…

La condición del enfermo y del moribundo suele contraer un enfoque asistencialista que desplaza a quien lo padece. Mientras se ve aislado del resto de la sociedad, los otros pueden intervenir de una forma u otra en ese cuerpo enfermo. Como se advertía, las corporaciones de la sociedad pueden liberarse de su posible responsabilidad en lo respectivo a la emergencia de nuevos padecimientos, esto a través de la construcción del individuo preponderantemente productivo; la limitación de responsabilidades al individuo puede tener como efecto entre los enfermos y moribundos la autopercepción de resultar inadecuados para el oden social, sentirse desarraigados de él o incapacitados para acceder a él: “apartar la culpa de las instituciones y ponerla en la inadecuación del yo, ayuda o bien a desactivar la ira potencialmente perturbadora o bien refundirla en las pasiones de la autocensra y el desprecio de uno mismo o incluso a recanalizarla hacia la violencia y la tortura contra el propio cuerpo” (Bauman, 2001, p. 16).

Constreñido por la lógica institucional se enfrenta a su propio cuerpo, no hay un agente externo al que responsabilizar, es el combate contra el padecimiento como proceso abstraído y contra el propio cuerpo como circunstancia concreta. Si en el campo de batalla cada uno combatía contra un otro bien definido, para salir victorioso frente a quien amenazó su supervivencia, el enfermo crónico y el moribundo no pueden sino resistir, mientras se apagan sus fuerzas; se repliega sobre sí mismo en el dolor, en su vulnerabilidad y la enfermedad, a la vez, se ve reducido a los límites de su propio cuerpo, asumido como «anormal» y «defectuoso», en cuanto no es “productivo”, Poó (2009) al

respecto de su propia experiencia:

> me sentía sola y vulnerable, me sentía con una excusa delante y una mano detrás, incluso me daba vergüenza pedir un empleo del que sabía que tendría que ausentarme mensualmente. Me daba pánico quedarme en una situación económica en la que tuviera que renunciar a mis sueños. […] Creo que no es fácil para nosotras vivirnos enfermas sin contagiarnos de la posición de víctima. Quizás por la naturalidad con que vivimos la enfermedad como algo individual y la vulnerabilidad del cuerpo como una amenaza. Quizás, también, porque no entendemos el cuidado de las personas como una práctica colectiva sino como un beneficio privado, asistencial (pp. 155-156).

Si la familia participa es para reducir la voluntad del moribundo, a veces aplazando su agonía o restringiéndolo a su corporalidad dañada; por su parte, la institución hospitalaria lo convierte en un objeto y lo somete a una azarosa trayectoria. Un átomo engullido por la vorágine de las circunstancias que lo arrastra contra su volutad, de la tranquilidad al sufrimiento, constante ruptura de lo cotidiano a partir del dolor. B. Ribes relata la última vez que vio a uno de sus compañeros, el padre Jesuita P. Francois Daiville quien sucumbió en 1973 a la leucemia:

> La última vez que lo vi, a través del vidrio de una habitación esterilizada y no pudiendo hablarle sino a través de un tercomunicador, yacía en una cama de ruedas, con dos tubos inhaladores en la nariz y un tubo respitatorio que le cerraba la boca […] se soltaba de un tirón los brazos atados y se arrancaba la máscara respiratoria. Y me dijo lo que, creo, fueron sus últimas palabras antes de hundirse en el coma: ‘‘me despojan de mi muerte” (citado en Ariès, 2016, p. 254).

Las instituciones arrebatan la experimentación de la propia muerte, se convierte en una experiencia tan dolorosa como solitaria. Por ejemplo, un estudio realizado a 76 pacientes dados de alta de una Unidad de Cuidados Intensivos dentro de un hospital italiano, entre 1988 y 1999, reveló que, además una estancia dolorosa (al menos 43% de ellos la consideró así), 55 participantes del estudio mencionaron como una de las peores y más frecuentes situaciones experimentadas el “Sentirse solo o abandonado” (en Gómez y Grau, 2006, p. 35).[269] Constreñido por su propio ser, el individuo *autónomo*,

[269] Otras situaciones consistieron en la “Sed”, el “Ruido incesante”, la “Intubación”, el “Dolor”, “Sentirse atado a la cama”, “Ver u oír a otros pacientes cómo sufrían o morían”, la menos frecuente fue la

responsable de sí mismo, nacido de la modernidad, abstraído de toda creencia — sino es una endeble, personal o privada —, se enfrenta en soledad a su propia extinción. Su tragedia puede ser finalmente acentuada por la resignación a un futuro sin continuidad espiritual, a la disolusión de su materia y su consciencia tras el deceso, desaparición total de la persona.

2.3.3. La muerte en primera persona.

Todos *Nosotros* compartimos un mismo destino: fallecer. La lógica dictaría que el tránsito hacia la muerte puede hacerse en compañía, *juntos*. No obstante, la tragedia de la muerte sólo puede ser experimentada por el moribundo, es él quien vive la agonía en *carne propia*. Una serie de temores personales se despliegan frente a cada moribundo: el miedo a lo desconocido, al curso de la enfermedad, al dolor físico, a perder partes del cuerpo y a la invalidez producto del padecimiento; preocupaciones diversas como la de inspirar compasión o lástima, abandonar a familiares y amigos, perder la dignidad, el control y autonomía respecto a su propio cuerpo; quizá los mayores temores durante esta etapa son los de ser abandonados y el propio instante de la muerte (Gómez Patiño, 2004). Independientemente de la compañía, su muerte no deja de ser únicamente suya. El otro sufre y llora la muerte, pero no accede a los temores que suscita el proceso de morir hasta que llega su turno:

> Hacia las cinco subo un momento para ver a Gert amortajado. Tiene bastante mejor aspecto. Ya no está tan azul y sudoroso, pero sí pálido, como si fuera de cera. ¡Qué lecho de muerte tan horrible! En estos últimos días he tenido la sensación de que avanzaba a trompicones sin otra cosa que algunos pedazos rotos en sus manos. Y es que al principio se comportó de manera tan infantil con eso del tumor, como si todo estuviera teniendo lugar en una casa de muñecas. No te puedes enfrentar impunemente a la Muerte con unos prismáticos del revés como única arma. Qué bien me lo sé todo. Qué sencillo es morir si el que muere es otro (Keizer, 1996, pp. 22-23).

"Carencia de información sobre su situación" (p. 35). El poema *Tú* de Borges es claro al respecto "un solo hombre ha muerto en los hospitales, en barcos, en la ardua soledad, en la alcoba del hábito y del amor […] Hablo del único, del uno, del que siempre está solo".

Entre quien se sabe morir y su testigo se dibuja una línea: cada punzada de agonía desliza la distancia entre ambos, aislamiento material del moribundo y marginalización simbólica en cuanto incomprensión de un dolor que no tiene cabida en la modernidad. La figura de Iván Ilich sigue vigente: el héroe trágico que enfrenta su propio deceso aislado de los demás. Entre la desesperación y la angustia, el condenado, el anciano y el enfermo se abstraen sobre sí mismos, un "punto de vista *reflexivo*": lo vivido pasa frente a sus ojos, asumen la "experiencia vivida de la muerte-propia", sobre su cuerpo, el objeto y el sujeto del *morir* (Jankélévitch, 2002, p. 34). Quizá la idea de la muerte es más desesperante hoy día en la medida en que la aniquilación de la persona — la desaparición del yo tras fallecer, junto a la idea del alma —, se difunde; la angustia ante el instante de la muerte, momento en el que *todo* da paso a la *nada*, a lo desconocido:

> la angustia de la muerte no se relaciona con el más allá, se relaciona con el pasaje de uno a otro. Es una angustia de algo irrepresentable, una experiencia que nunca fue hecha, que se la realiza por primera y única vez, siendo la primera también la última. Es el acceso a un orden completamente diferente o nada en absoluto (Jankélévitch, 2017, p. 73).

Misterio irresoluble, si la muerte no es más ese pasaje de un estado simbólico a otro, únicamente puede representarse como la ausencia de toda forma, inimaginable vacío con el que la consciencia del Yo choca. No hay recompensa ni castigo. La vivencia agónica del moribundo contemporáneo, expandida de manera mecánica por el respirador artificial, choca con el *Señor Absoluto* hegeliano: la negatividad total e inaprensible de la muerte da como resultado la nihilización de la vida.[270] En el telón entreabierto, a punto de ceder, que es el lecho de la muerte, ninguna verdad se asoma. La formulación

[270] De acuerdo a Hegel, el ser humano, lanzado a vivir a su propia suerte y voluntad, a sus deseos personales y con plena libertad para ser, se encuentra de frente a la realidad de su aniquilación nihilizadora: el acontecimiento de la muerte como *negatividad* total es el hecho más *real* y único diferenciador que experimenta el hombre *libre* de dirección, de obstáculos, de fórmulas. "Estas conciencias individuales, que sienten el pavor de su señor absoluto, de la muerte, se resignan de nuevo a la negación y a las diferencias, se ordenan entre las masas y retornan a una obra dividida y limitada, pero retornan con ello a su realidad efectiva sustancial […] De este tumulto el espíritu se vería, por tanto, empujado de nuevo a su punto de partida, al mundo ético y real de la formación por medio de la cultura que no habría hecho más que refrescarse y rejuvenecerse por el temor al señor que ha penetrado de nuevo en los ánimos." Desnuda de cualquier símbolo y sostén cultural, la vida del individuo en las cercanías de la muerte clama por un retorno a la diferencia en un intento por defenderse de la muerte (Hegel, 2017 [1807], pp. 283-284).

consciente del “¿Qué será de mí al morir?” no tiene una respuesta concreta. En un entorno sin sostenes simbólicos, el dolor y el sufrimiento no hacen transparente la experiencia mortífera; sólo la vacían.

> El individuo está inmerso en una situación insostenible, ya no dispone de ningún recurso para nombrar su mal y contenerlo, está enfrentado a una experiencia «acultural»: faltan los recursos médicos, los únicos legítimos para explicar su estado. Se hunde en una experiencia que carece de modelo, y está obligado a inventar un modo de resolución de su prueba, en cuyo defecto no tiene otra perspectiva que la renuncia y el vacío (Le Breton, 1999, p. 189).

Integrada a una red simbólica de creencias y formas de pensar, la muerte en las sociedades preindustriales está arraigada en modelos de participación colectiva. Quien enfrentaba a la muerte encontraba consuelo en la compañía de los otros, en la continuidad simbólica ya como supervivencia de una parte de él — gracias al despliegue de “fantasías colectivas”, como les llama Elias (2009): concepciones compartidas por los miembros de un grupo que permiten pensar en una existencia ultraterrena tras el deceso (p. 65) — o como preservación de la comunidad en su totalidad. Constituyen, pues, soportes a la angustia de la muerte, antepuestas a la idea de la aniquilación total. La muerte moderna en cambio se concibe como el punto final a la vida propia: “en condiciones de secularización, significa la extinción absoluta del yo” (Olvera y Sabido, 2007, p. 141); se torna pura nihilización en cuanto al *sin razón de la misma*, de los dolores y las enfermedades. Fallecer, como acontecimiento individual, implica, además de abandonarse a la soledad del moribundo (el desahucio en aislamiento), la anulación de la persona como desarraigo del cuerpo social, es decir, la desaparición total. Como advierte Jankélévitch:

> La relación entre el ser y la nada, o entre la continuación y la cesación, no es, como la relación del devenir concreto en el tiempo abstracto, la relación de un «Más con un Más», no es una relación directa: es más bien la relación de un «Más con un Menos» […] Tampoco sirve para hacernos entender [la] plenitud [de las experiencias vividas], ¡Sino más bien para hacerla incomprensible (Jankélévitch, 2002, p. 94).

Sin embargo, como propietario de su muerte, cada cual puede asumir su tragedia individual no como mera resignación sino como aceptación reflexiva: la sensación de

proximidad de la muerte puede ser mediada por el sentimiento grupal, sea cultural o familiar, a través del cual es posible dar significado a esta experiencia. Mientras se debate entre la vida y la muerte dentro del hospital, el compositor italiano Ennio Morricone redacta una carta, publicada póstumamente, donde se despide de manera afectuosa de sus amigos y familiares: tras manifestar su deseo por un funeral sencillo y privado recuerda a los suyos, a quienes era caro, enfatizando el amor hacia su esposa y el dolor de abandonarla; en su carta *Io, Ennio Morricone, sono morto* lejos de rememorar las hazañas musicales, los premios y obras que le dieron renombre mundial, reafirma el valor de los lazos familiares y de amistad. En este último acto de finitud por el cual se ve reflejado en los otros, el moribundo encuentra dignidad y sentido frente a su propia muerte patentando la importancia afectiva de quienes le acompañaron en toda una vida.

Capítulo III. La muerte como fenómeno grupal.

3.1 Entre el grupo y el individuo: la supervivencia de la persona.

La tumba es el final de la jornada/ porque la tumba es donde queda muerta/ la llama de nuestro espíritu encerrada. Pero en esa mansión a cuya puerta/se extingue nuestro aliento, hay otro aliento/que de nuevo a la vida nos despierta [...] Pero allí donde el ánimo se agota/ y perece la máquina allí mismo/ el ser que muere es otro ser que brota.

Ante un cadáver
Manuel Acuña

3.1.1 El vínculo simbólico entre el grupo y sus miembros.

La persona nunca es concebida como una presencia material puramente corpórea. El cuerpo suele ser complementado por otro tipo de presencias, dobles, comúnmente de carácter metafísico: espíritus, almas, ánimas, mente. Fuerzas y elementos — unos más consistentes que otros — conviven y terminan por definir a la persona. Estas entidades, ontológicas, incorpóreas o simbólicas, integran a los miembros de una comunidad. En algunas sociedades una extensa variedad de tales entidades puede ser albergada en cada persona, como suele ocurrir en algunas zonas de África: los diola de Senegal, por ejemplo, además de distinguir entre el cuerpo (*enil*) y el alma (*yal*), se perciben como pensamiento (*buhinum*); los minas de Dahomey, por su parte, consideran la existencia personal a partir de tres presencias colaborando en el mismo cuerpo: *se* (alma, soplo vital), *jete* (antepasado reencarnado) y *kpoli* (signo del individuo); mientras en el yoruba de Nigeria convergen el *ara* (cuerpo), el *emi* (soplo vital), el *ojiji* (el doble), el *ori* (un espíritu representativo de la inteligencia que habitaba en la cabeza), el *okun* y un conjunto

de fuerzas repartidas por los dedos y por el vientre (Thomas, 1983, pp. 250-251)

Para los yoruba, la elección del *ori* ocurre previamente al nacimiento y determina el destino de la persona. Se trata de un espíritu protector, un guía y guardián; el *ori* habita en la cabeza y requiere de cuidados especiales, como la realización de ofrendas de sangre y aceite (Frazzer, 1996, pp. 21-22). En representaciones de distintas culturales la cabeza aparece como el recipiente de, al menos, un elemento esencial de la persona, sobre todo tras la muerte.[271] Diversas exploraciones arqueológicas advierten el posible atesoramiento del cráneo de los difuntos por parte del hombre del paleolítico inferior: lo resguardaban por razones afectivas («amor» u «odio» hacia el difunto), por cuestiones religiosas o para propiciar la continuidad del grupo.[272] En todo caso se observa la perseverancia de la idea de una presencia almacenada por el cráneo o cabeza pese al deceso.

En otros casos estas entidades constituyen una cartografía ontológica que se extiende más allá de los límites corporales. La persona puede estar asociada a objetos y animales, así como alterar, sumar, sustraer de sí tales presencias, como señala Thomas (1983): "se organizan sustituciones parciales (pactos de sangre, pactos de unión de muerte) y se operan metamorfosis fundamentales, especialmente durante las iniciaciones o si se trata de sociedades secretas (hombres leopardo)" (p. 251). A partir de estas entidades de carácter ontológico, la persona, además de asumir una identidad y un destino social, se transforma a través de un elemento ontológico y establece (o renueva) un nexo simbólico con el grupo.

---

[271] Para exorcizar la culpa de haber asesinado a un enemigo durante una escaramuza, los habitantes de la isla Timor realizaban ritos expiatorios e interdicciones, dirigidos hacia los cráneos de sus víctimas: danzaban, cantaban y realizaban sacrificios para rogar el perdón de sus enemigos, exclamando cosas como «No te enojes porque tengamos tu cabeza aquí, con nosotros; si la suerte no nos hubiera favorecido, quizá nuestra cabeza estaría ahora colgada en tu aldea. Te hemos hecho un sacrificio para apaciguarte. Ahora tu espíritu puede estar tranquilo y dejarnos en paz». En Borneo la cabeza decapitada era tratada con ternura como un recurso para trasformar al enemigo en un guardián protector (Freud, 1986, pp. 43-44).

[272] Alonso del Real contrasta esta «actitud sepulcral» con la «actitud trofeo» relacionada principalmente con las actividades de cacería y caracterizada por conservar los cráneos u otros restos pertenecientes a animales sagrados (en De León Azárate, 2007, pp. 28-29).

Por su parte, las sociedades occidentales definieron al ser a partir de una división originaria: por un lado, el cuerpo, por el otro, el alma como elemento anímico. Esbozada por los griegos antiguos posteriormente fue adoptada por el cristianismo.[273] La representación de la persona como dualidad se repite, aunque adquiere formas distintas de acuerdo a las circunstancias, significados y situaciones culturales. Otto Rank encontró en obras literarias y descripciones antropológicas la manifestación de una serie de elementos a los que englobó en el término genérico de *doble*: se trata de una entidad angustiante que se desprende de la persona y en ciertas circunstancias atenta contra ella para apropiarse de su vida. De acuerdo Rank, el doble es una respuesta al temor a la muerte: "…«el eterno conflicto del hombre consigo y con los demás, la lucha entre su necesidad de semejanza y su deseo de diferencia», conflicto que lleva a la creación de un doble espiritual en favor de la autoperpetuación, y en abnegación del doble físico que significa mortalidad" (Rank, 1976, p. 19). Bajo esta denominación pueden considerarse distintas representaciones al interior de diversos pueblos: el nacimiento de gemelos augura desgracias; la sombra en algunas sociedades preindustriales es un doble alrededor del cual se levantan diversas interdicciones, pues si parece anormalmente reducida su portador se sabe próximo a morir;[274] el parecido físico entre familiares, como lo puede ser entre el niño y su padre, su tío o su abuelo, anuncia el futuro deceso de alguno de estos últimos (p. 92).[275]

---

[273] La idea del alma se encuentra en las epopeyas de Homero, donde se la representa con el concepto de *psyché*. La *psyché* era un hálito vital que proporcionaba al cuerpo (*sôma*) de movimiento, voluntad, energía, de personalidad y emociones. Cuando una persona fallecía, esta energía vital abandonaba el cuerpo para continuar con una existencia fantasmagórica e inmóvil en el hades. Platón retoma estas ideas en el Fedón, pero no los considera conceptos complementarios sino antagónicos: mientras asocia al alma con el mundo de las ideas inmutables (lo verdadero, lo bello, lo justo, lo bueno) y lo inteligible, considera al cuerpo como una entidad condenada a lo perecedero, susceptible de engaños por estar anclado al mundo sensible y cambiante. En los siglos venideros, de cuño cristiano, el cuerpo aparece como una víctima potencial de las enfermedades, de deseos, miedos y dolores que pueden alterar el alma (Fierro, 2013).

[274] En algunos pueblos de Alemania, Austria y Yugoslavia, por ejemplo, a finales de año se realiza una prueba: si a la luz de una lámpara una persona no proyecta su sombra en la pared, o si su sombra no tiene cabeza, se cree que morirá en el plazo de un año (Rank, 1976, p. 87).

[275] En las islas Trobian advertir similitudes físicas con los miembros familiares de la línea materna era una especie de ofensa. En esta sociedad el parecido entre padres e hijos se aceptaba pues la presencia estructural del hombre marca la distinción entre los familiares consanguíneos: el padre es considerado "el portador de una diferencia". Por su parte, en las monarquías africanas el parentesco fraterno es fuente de conflicto: al fallecer el rey los hijos se enfrascan en una "querella sucesoria" (Girard, 2016, pp. 72-75).

Otra forma del doble aparece tras fallecer: el difunto se manifiesta como un *resto* intangible que permanece en el mundo de los vivos determinado tiempo. En ciertas zonas de México, la sombra del difunto habita el espacio doméstico hasta un año después haber fallecido, en este periodo se le proporcionan ofrendas a través de un altar con su fotografía. De modo similar, los wuayúu de la Península de Guajira, *conviven* y experimentan visiones con sus muertos, quienes permanecen de 5 a 10 años enterrados en el patio de las casas, a la espera de las exequias finales, de tipo católico; este ritual prescinde de la demostración de lágrimas, en caso contrario "el difunto entendería que no se le deja marchar voluntariamente" (Gil Villa, 2011, pp. 22-23). Según las circunstancias, el muerto puede *desdoblarse* en distintos seres que pueden afectar a los vivos: sea la *larva*, el fantasma, la sombra o el espíritu. La presencia angustiante de estos seres errantes supone el empleo de efigies o representaciones materiales para facilitar su paso al mundo de los muertos o su aniquilación, como ocurría con los Wari' del Amazonas: a través de la práctica del *endocanibalismo* funerario buscaban anular la presencia incómoda del difunto, bajo la creencia de que al consumir el cadáver por completo se le ahorraba al espíritu la carga de deambular sin rumbo ni consuelo por el mundo.

La permanencia amorfa del muerto, el *resto* afectivo y angustiante del difunto, pasa necesariamente por la metáfora material de la *re-presentación* y las práctica funerarias, cuyo propósito es el de propiciar el tránsito del difunto a la esfera de la muerte, asegurando la continuidad del orden del mundo.[276] En las ceremonias fúnebres de la antigua Roma, si el difunto pertenecía a alguna de las familias patricias, el cuerpo era escoltado por uno de los asistentes de talla y aspecto similares a él; portaba una máscara y un traje alusivos al difunto y a su cargo, como una extensión del propio muerto al que

[276] La *larva* entre los latinos, el *eidolon*, el *phasma* o la *psyche* entre los griegos comprendían un estado intermedio entre la vida y la muerte, el estatus del difunto se encontraba indefinido, en tanto deambulaba por los lugares frecuentados por él en vida. El ritual funerario transformaba a este ser en un muerto del todo. Cuando el cuerpo se encontraba ausente o mutilado, se erigía un coloso como sustituto para la celebración fúnebre. El objetivo era restablecer la relación entre los vivos y los muertos. La representación fungía como medio para separar totalmente al muerto del mundo de los vivos (Agamben, 1998, pp. 127-128).

acompañaba; en definitiva, un doble (Blázquez, Martínez-Pinna y Montero, 2011, p. 521).[277] Al cuerpo del emperador romano se le sumaba una *imago* de cera, representación sustitutiva del muerto,[278] así ocurría también con los reyes franceses, aunque en su caso la figura presidía banquetes y ceremonias de la corte en reemplazo del cadáver. Como si de un enfermo en su lecho de muerte se tratara, se reunían a su alrededor matronas y senadores, los médicos le prodigaban cuidados y le tomaban el pulso durante 7 días, al final de este periodo, la *imago* de cera era "solemnemente incinerada" (Agamben, 1998, p. 122).[279]

El *resto* doble y los medios para su transformación sugieren la creencia generalizada en la supervivencia simbólica. Si ese doble se trata de una manifestación de la alteración del grupo, así como una expresión simbólico-afectiva del deceso, las herramientas representacionales y prácticas funerarias advierten de la necesidad, tanto de los deudos como de los muertos, de transitar hacia otra condición, socioafectiva en el caso de los primeros, ontológica en el caso de los segundos.

El resto afectivo y angustiante (aquello que sobrevive al difunto a modo de sombra espíritu, fantasma o *larva*) amenaza la integridad del grupo, desde el instante en que todo deceso es una ausencia a la que hacer frente. En este sentido, la presencia/ausencia del muerto requiere de medios rituales para salvaguardar la continuidad grupal, sea como reintegración de las fuerzas del difunto al interior de la comunidad, como anulación del doble errante o como transición definitiva al mundo de los muertos. La supervivencia simbólica debe entenderse entonces menos como la continuidad metafísica del individuo y más como una serie de prácticas y creencias que

---

[277] Si el muerto era cónsul o general, el doble viviente debía portar un vestido con franjas rojas, uno totalmente rojo si había sido censor y dorado en el caso de haber entrado triunfante a Roma tras una expedición militar.

[278] En su origen, la idea de «representación» está asociada con nociones funerarias. En lengua litúrgica refiere al "féretro vacío sobre el que se extiende un paño mortuorio para una ceremonia fúnebre"; en la Edad Media, a una figura manufacturada para representar al muerto durante las exequias (Debray, 1994, p. 22).

[279] Este ritual tenía por objetivo certificar el deceso del rey, fincar sus fuerzas individuales, se preservaba la potencia del poder soberano pese al deceso de su portador, la persona física, asegurando, pues la "perpetuidad de la dignidad real, que «nunca muere»".

garantizan la preservación del grupo pese al deceso de sus miembros.

Los dobleces personales del muerto se incluyen en esta lógica. Tienen un papel importante en la constatación de la supervivencia simbólica del grupo, como ocurre en la reapropiación o reasignación de una parte ontológica del muerto por el colectivo. El esquimal, por ejemplo, se conforma de cuerpo, alma (*nappa*) y nombre (*atka*). El *atka* hace referencia a un familiar recientemente muerto cuyo espíritu (*spirit*) aguarda junto a su tumba el nacimiento de un niño. Cuando un infante era nombrado por su madre, esta debía recitar una "fórmula mágica" para asociar el alma del muerto con el niño. El nombre es adjudicado por el grupo y sin él simplemente la persona se consideraría incompleta, al igual que el grupo mismo ante la ausencia simbólica y perpetua de alguno de sus miembros. Como señala Lévy-Bruhl, este antepasado "que en cierta forma revive en él, era y es todavía — pese a estar muerto — miembro del grupo" (Lévy-Bruhl, 2003, p. 314).

El nombramiento en sociedades preindustriales no es un mero trámite de reconocimiento como ocurre al interior de los Estados modernos, advierte de permanencias simbólicas, constata lazos comunitarios y remite a un origen común. Se trata de una muestra del desdoblamiento del grupo entre todos sus miembros y, como en el caso de los esquimales, de su reproducción simbólica. La asignación ritual del nombre no es el único medio por el cual ocurre el reemplazo o retorno simbólico de la persona fallecida, otros mecanismos sociales dispuestos para renovar las relaciones entre los vivos y muertos, para asegurar la existencia tras haber fallecido: rituales, creencias y representaciones se despliegan para propiciar la continuidad del colectivo en general, la supervivencia simbólica y social del grupo.

3.1.2 La supervivencia del grupo.

Las permanencias simbólicas de una comunidad se proyectan entre sus integrantes.

Diversos elementos ontológicos constituyen la identidad personal y marcan un destino social a la vez que propician el mantenimiento de las estructuras sociales y la continuidad cíclica de una comunidad. El simple hecho de nacer implica heredar cierta condición y pertenencia simbólicas con el grupo: “todo hombre tiene la sangre de su madre y los huesos de su padre”, dicen los ashanti del África occidental; al respecto Thomas (1983) advierte que el cuerpo “tiene asegurada una supervivencia parcial por herencia” (p. 255). Para asegurar esa continuidad se requieren de fórmulas rituales que conecten a los más jóvenes con la tradición genealógica, de este modo ellos mismos podrán preservar la comunidad, con sus prácticas y creencias, para la posteridad. En el ritual de entrega de regalos o castigos al interior del pueblo hopi de Norteamérica, los más viejos se disfrazan de los *katcinas*, los espíritus de los antepasados muertos, para repartir entre los jóvenes regalos o castigos; rituales como este, sugiere Duvignaud (1979), dan estructura a entrelazamientos simbólicos entre los miembros más recientes y los más antiguos, de este modo “la comunidad viviente trata de perpetuarse y, al fin de cuentas, suprimir el natural olvido” (p. 68).

La repetición de los eventos rituales, con sus narrativas particulares, permite la continuidad cíclica de una sociedad. Incorpora a los participantes en la perdurabilidad y constatación de una realidad. Códigos y narrativas se renuevan. El despliegue y experimentación ritual moldea y transforma a sus participantes, simultáneamente, la sociedad se reproduce a sí misma. La muestra más evidente de ello son los ritos de paso, descritos ampliamente por Van Gennep (2008), son imprescindibles para propiciar la continuidad material y simbólica de una sociedad: las celebraciones de matrimonio, nacimiento, los ritos de iniciación y los funerales propician el paso de un estado social a otro a la vez, perpetúan la sociedad. Como parte del proceso los *pasajeros*, como les llama Turner (1980), suelen entrar en una fase transitoria que implica la separación con respecto a la comunidad entera, “lejos del ámbito de los estados y de los *status* culturalmente definidos” (p. 108). Por ejemplo, durante los ritos iniciáticos, donde los aspirantes se ven implicados en una suerte de muerte simbólica, por la que dejan tras de sí su viejo ser.

Los jóvenes bororo se excluían de la civilización, internándose en la selva. Aquí la metáfora con la muerte es patente: guiados por los viejos, recorrían cientos de kilómetros a la espera de que aconteciera un deceso en la comunidad para hacer coincidir la fase terminal de la iniciación con los ritos fúnebres; al retornar los jóvenes, delgados y desalineados, eran atendidos por sus madres para lavarlos, depilarlos y peinarlos. Preparados para la fase final del ritual, saltaban sobre las llamas y se bañaban en el río, mientras sus madres lloraban como si sus hijos hubieran muerto; estas lamentaciones se daban "porque desde aquel momento el muchacho emancipado se desprendía de la sociedad de las mujeres y entraba en la de los hombres" (Lévi-Strauss, 1968, p. 49). La superación del rito iniciático convierte a los niños en hombres y a las muchachas en mujeres, haciéndolos participes del grupo y sujetos de reconocimiento, en otras palabras, "miembros efectivos de la tribu". Quien falla o se arrepiente durante esta "muerte transitoria", es considerado como un ser ajeno a la sociedad: los incircuncisos de la comunidad Kikuyu no pueden poseer nada ni ejercer oficio alguno (Lévy-Bruhl, 2003, pp. 315-316, 318), es decir, carecen de cualquier estatutos social. Quienes superan las pruebas sufren una metamorfosis en su ser, adquieren un estatus novedoso al interior de la sociedad. Para la preservación del grupo los ritos de iniciación son imprescindibles, ante todo, porque sin ellos "la sociedad cesaría de vivir por falta de miembros calificados" (p. 314).

En lo que a la muerte respecta, esta nunca se asume como un final fulminante, la vida está sujeta a ser renovada indefinidamente. En las sociedades agrarias vivos y muertos colaboran a la hora de renovar la vida: los muertos aguardan bajo tierra a que los vivos den inicio a las fiestas de fertilidad para así retornar en otra forma.[280] Lejos de negar la vida, la muerte en sociedades preindustriales constituye una instancia de transformación: "un cambio de estado, un pasaje a la vez ontológico y existencial, una reorganización de los elementos de la persona anterior (separación, agregado o

[280] "Las almas de los muertos están sedientas de todo rebosamiento biológico, de todo exceso orgánico porque este desbordamiento vital compensa la pobreza de su sustancia y los proyecta en una corriente impetuosa de virtualidades y de gérmenes" (Eliade, 1972, p. 316).

desaparición; destrucción o recreación). Este cambio supone la continuidad temporal de orden ontológico o por lo menos la semejanza, que es su aspecto simbólico" (Thomas, 1983, p. 255). Ante el deceso, la intervención ritual busca propiciar el acceso del difunto a una nueva existencia (como se ha mencionado, separar totalmente al difunto del mundo de los vivos); regular y proporcionar consuelo al dolor de los dolientes; reforzar los lazos sociales entre estos últimos, reafirmar la existencia de las alianzas entre clanes y familias, patentar la realidad y continuidad del grupo frente a la pérdida de sus integrantes:

Tras incinerar y triturar en su totalidad los huesos del difunto, los yanomamos mandan mensajeros a los otros *shabonos* para invitar a sus miembros a consumir de la urna donde se encuentran depositados los restos. Este polvo se considera el principio vital del individuo (*pei ke mi amo*) y su ingesta implica el retorno de las fuerzas del muerto al cúmulo vital de la comunidad. Al implicar a los habitantes de otros *shabonos* en el consumo sagrado, las relaciones políticas y económicas intercomunitarias se ven actualizadas, y el dolor de la pérdida queda circunscrito a la acción moral de los otros, el acompañamiento en el consumo (Aparicio y Tilley, 2015).[281] En Norteamérica, cada 10 o 12 años, los pueblos de la Confederación de los Hurones reunían los restos de sus muertos en una fosa común, una ceremonia conocida como el «festín de las almas» para la que cada familia exhumaba los restos de sus muertos, los limpiaban y adornaban. En el punto culminante de la ceremonial final, los jefes distribuían presentes en representación de los muertos. En palabras de Hertz, esta ceremonia final "supone la concentración del cuerpo social sobre sí mismo"; ya sea el grupo, la familia, la aldea o como este caso, la nación entera, el colectivo "interviene directamente para reintegrar a los muertos en la comunión social". La dimensión política se renueva al poner en común los restos de todos los muertos en comunión con los vivos: en la conformación de esta "unidad superior toman conciencia de los vínculos que les unen y mantienen. Al constituir

[281] La ingesta ritual "constituye no sólo la sublimación espiritual del grupo, sino también la génesis de vínculos materiales, alianzas políticas e intercambios comerciales imprescindibles para la propia subsistencia del grupo. Y es precisamente, desde esta nueva perspectiva sociocultural, desde donde realmente cobra especial importancia su significado en los rituales funerarios" (p. 73).

la sociedad de los muertos, la sociedad de los vivos se vuelve a crear regularmente a sí misma" (Hertz, 1990, pp. 81-82).

El tratamiento de la muerte, enmarcado en una dimensión política y cultural, constituye un escenario ritual complementado por narrativas que garantizan la supervivencia y renovación grupal, así como el alivio del vaivén emocional del doliente frente a lo perdido, la ausencia corporal del otro. Se disipa lo amorfo causado por la falta (la desaparición total) al reafirmar la existencia de los lazos sociales. Para enfrentar la adversidad y angustia de la pérdida las relaciones grupales deben reafirmarse en un contexto de mutuo apoyo. A la pérdida del otro, y a la despedida por las exequias finales, se suman una serie de mecanismos sociales complementarios para *rellenar* el vacío que deja el difunto en la estructura social grupo:

> ..en las sociedades 'arcaicas', la muerte no suscita el sentimiento de ausencia, y sobre todo de irremplazamiento, pues hay previstos mecanismos de sustitución o compensación: adopción frecuente del criminal, que ocupa el lugar de su víctima; levirato y sororato, es decir, el hermano se hace cargo de la viuda de su hermano, y el que queda viudo, de la hermana de su mujer; reencarnación parcial o total, real o simbólica, que presentifica al difunto; papel de la familia ampliada y sobre todo del parentesco clasificatorio, donde socialmente los tíos son padres, las tías madres; 'casamiento fantasma' [...] darle una progenitura al difunto (Thomas, 1983, p. 180).

Estas estrategias constituyen refuerzos morales y simbólicos que propician la supervivencia del grupo, la continuidad de las actividades sociales o los intercambios económicos y políticos: frente a la falta, la intervención social, normativa y ritual propicia la reestructuración del orden social. La situación difiere al interior de las sociedades productivas: los mecanismos de remplazo responden más a necesidades económicas que a experiencias colectivas simbólicamente reguladas. Para las sociedades modernas, los cuerpos se limitan a un estatus productivo, así, en lugar de articular alrededor de los muertos una serie de prácticas y creencias para hacer frente a la pérdida dentro del grupo, los cuerpos son susceptibles a ser reemplazados de inmediato en la esfera de la producción, es decir, la muerte *no existe* para la maquinaria masiva de la producción, no resiente la pérdida: todo lugar vaciado por un deceso puede ser ocupado nuevamente. Mientras tanto, el espacio vacío dejado tras la muerte de los *cuerpos productivos* en otras

esferas sociales, como la familia, ya no se ve regulado simbólicamente como una resignación de otro de los miembros a las funciones abandonadas por el difunto. Los lazos sociales comunitarios y la cooperación colectiva se ven restringidos: frente a la urgencia de los beneficios, las creencias y tradiciones dejan de insuflar la vida grupal.

Las creencias sostienen, como se ha adelantado, la posible existencia tras fallecer, la conformación del mundo de los muertos, la reinserción del doble a través de su adjudicación a uno de los integrantes de la comunidad. La aceptación o resignación a estas condiciones ontológicas *post mortem*, junto con la realización de las prácticas rituales que las patentan, revela también la necesidad por preservar el grupo, al punto de emplear el sacrificio de la propia vida como operación de supervivencia simbólica, tanto personal como grupal. No se trata de una mera transacción: si bien las creencias sobre el destino tras la muerte dosifican la disposición al sacrificio, su efectividad descansa en la promesa de la preservación de la colectividad: la vida no tiene fin ahí donde perdura el colectivo. Sugiere Bauman (2001): "La vida individual no carece de trascendencia: la mortalidad individual puede ser una media para alcanzar la inmortalidad colectiva" (p. 272).[282] La familia, la nación o la colectividad (el partido, el linaje o la causa) modernas también se ven sujetas a estas consideraciones: intervienen en la existencia individual al constituir un recipiente potencialmente infinito.

La supervivencia clásica, cíclica, y la sensación de eternidad, basada en las creencias, tradiciones y su mantenimiento, era confeccionada a partir de la angustia ante la posibilidad de la aniquilación total de la sociedad. Hoy, sin embargo, la confianza en las instituciones religiosas que sostienen tales ideas de infinitud temporal se ha visto socavada: apelan en menor medida a las personas, dejan de ejercer su influencia magnética, pierden credibilidad a la hora de ofrecer perpetuidad más allá de la mortalidad corporal. En México, por ejemplo, la cantidad de personas no religiosas casi se duplicó en el país durante la última década: de 4.6 millones en 2010 (4.09% de la población total)

[282] Agrega: "Una nación que dejase de pedir el sacrificio a sus miembros se tornaría inútil como vehículo de inmortalidad".

a 9.1 millones de personas en 2020 (7.2% de la población de ese año) (Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], 2020).[283]

Si bien desentenderse de la religión no significa renegar de las creencias al respecto de la vida póstuma, éstas aparecen más bien como fantasías individuales que escapan a la regulación institucional, o a cualquier configuración colectiva de un destino póstumo compartido, sino es uno que involucre a los seres queridos más cercanos (más adelante se abordara como la muerte, tanto en sus nociones como en sus actos rituales, se convierte en un fenómeno más íntimo, personalizado y que responde al lazo afectivo paralelamente a las reglas y cánones institucionales). Por otra parte, la desilusión religiosa conlleva en ciertos casos a una noción secularizada y personal de la muerte, una donde el alma o el doble no tiene lugar: no sólo ocurre la resignación a la desaparición total de la conciencia tras el deceso, ante todo se abraza el proceso natural de transformación de la materia-cadáver. El desarrollo científico de los últimos dos siglos permitió a Barbellion (2018 [1919]) escribir el 22 de diciembre de 1912 lo siguiente tras haber leído un libro de paleontología:

> Me siento satisfecho de vivir peligrosamente, indiferente a mi destino; he descubierto que soy una mosca, que todos somos moscas, que nada importa. Me he quitado un gran peso de encima porque no me importa ser un microorganismo: me parece honor suficiente pertenecer al universo; a un universo tan grande, a un sistema tan grandioso. Ni siquiera la Muerte puede despojarme de semejante honor. Porque nada puede alterar el hecho de que he vivido; yo he sido yo, aunque fuera por poco tiempo. Y cuando esté muerto, la materia que compone mi cuerpo será indestructible — y eterna. Suceda lo que suceda con mi «alma» —, mi polvo siempre estará aquí, cada átomo mío tendrá su papel independiente, todavía tendré vela en ese entierro. Cuando esté muerto, podréis hervirme, quemarme, tirarme al agua, esparcirme, pero no podréis destruirme: mis atomitos se burlarían de semejante venganza. La muerte sólo puede matarnos.

[283] La Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México 2016, llevada a cabo por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México ([RIFREM], 2017), reveló que 10.4% de los encuestados había cambiado o abandonado su religión, mientras 4.9% del total aseguró no pertenecer a una religión “porque se consideran «libre pensadores»” o por pensar que “todas las religiones son falsas”, principalmente, por su parte, de la muestra, quienes estaban afiliados a una religión 41% reconoció ser creyentes por tradición, 28.3% creían por convicción, 17.9% tenían creencias a su manera y solo el 5.3% eran creyentes practicantes. Del 10.4% que abandonó su religión, en su mayoría (57.1%) dejo el catolicismo, seguidos de los Testigos de Jehová (11.2%).

De lado queda toda esperanza por la conservación de la conciencia tras fallecer. En cambio, las concepciones materiales del destino póstumo abrazan la disolución del cuerpo y su materia en el cosmos, sin perder de vista que la discontinuidad de la conciencia no implica la de la materia. La experiencia de un músico de mediana edad lo llevó a asumir la muerte como un proceso de transformaciones naturales. Cada mañana acompañaba a su sobrina a alimentar a las aves. Dejaban la ventana abierta y sobre el marco colocaban un recipiente de plástico lleno de semillas. En una ocasión, uno de los pájaros entró convulsionándose y se estrelló contra el piso. El hombre lo tomó en sus manos y concluyó que había sufrido un paro cardíaco. Ambos decidieron meterlo en una cajita roja, a modo de ataúd, para enterrarlo al día siguiente. Al amanecer, se asomó al cuarto de la niña y se fijó que la caja se movía:

> Me sorprendió tanto que hasta se me ocurrió que el canario seguía vivo adentro o que había regresado de la muerte. Me acerqué con cuidado mientras trataba de pensar en una explicación lógica para el movimiento de la caja que parecía un latido, pero la verdad estaba aturdido de la impresión. Levanté la tapa lentamente y me alivié mucho al descubrir que no era el pájaro que se movía; eran un montón de gusanos alimentándose del cadáver. Me di cuenta que luego de la muerte si hay vida, pero no como fantasmas ni en la forma del alma… La vida puede florecer, se transforma, aunque sea a través de unos gusanos alimentándose del cadáver de un canario.[284]

Los procesos de la naturaleza se aceptan, no como una simple resignación a la descomposición ni a la desaparición total de la persona, en su lugar, se adopta la idea de la transición póstuma como una metamorfosis natural y secularizada de los restos. La materia se transforma. “Y en medio de esos cambios interiores/ tu cráneo, lleno de una nueva vida,/ en vez de pensamientos dará flores,/ en cuyo cáliz brillará escondida/ la lágrima tal vez con que tu amada /acompañó el adiós de tu partida” dicta el poema “Ante un cadáver” del poeta decimonónico Manuel Acuña (2015 [1873], p. 399).[285] La metáfora

[284] Testimonio.

[285] “El poderoso y fecundante abismo /del antiguo organismo se apodera /y forma y hace de él otro organismo. Abandona a la historia justiciera /un nombre sin cuidarse, indiferente, /de que ese nombre se eternice o muera. / Él recoge la masa únicamente, /y cambiando las formas y el objeto /se encarga de que viva eternamente. / La tumba sólo guarda un esqueleto /mas la vida en su bóveda mortuoria /prosigue alimentándose en secreto. / Que al fin de esta existencia transitoria /a la que tanto nuestro afán se adhiere, /la materia, inmortal como la gloria, /cambia de formas; pero nunca muere” (pp. 399-400).

del cambio fúnebre que da paso al florecimiento de una vida distinta: la materia nunca es estática o impotente frente a la muerte, en su lugar es fecunda, cambiante. La eternización de la consciencia, a través de la idea del alma, es desplazada frente al entendimiento de la continuidad material, semejante a la manera en que las doctrinas estoicas concebían la muerte: disolverse en el universo es la máxima integración, "incluso si viene acompañada de la desintegración del conglomerado de átomos que yo siento provisionalmente como mi cuerpo" (Sloterdijk, 2012, p. 303).

Como consecuencia de este modo secularizado de concebir la muerte, una serie de herramientas funerarias se han ido gestando durante los últimos años. El clásico entierro por ataúd monopolizó durante siglos el sepelio en occidente hasta la difusión de la incineración a partir del siglo XX. Ambas prácticas son cuestionadas cada vez más por otros medios funerales alternativos, al punto que algunas de ellas han transitado del proceso de desarrollo al de su aceptación y regulación. Así ocurrió con la "Reducción Orgánica Natural" (RON), un proceso desarrollado recientemente que prescinde del embalsamamiento, el ataúd o el propano; según declaraciones de Carpenter-Boggs en la reunión anual de la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia del 2020, consiste en la reducción del tiempo de descomposición del cadáver a unas semanas hasta conseguir "un material orgánico que puede devolver nuestros nutrientes corporales a la tierra, promover el crecimiento de las plantas y secuestrar carbono del suelo, tanto a corto como a largo plazo" (Invdes, 2020, 19 de marzo). Si bien este método se encuentra en un proceso gradual de legalización[286] su aceptación social y la difusión entre la población se ve limitada por las consideraciones respecto a lo que debe ser un entierro digno, desde el punto de vista religioso.

A pesar de esto último, las representaciones secularizadas han propiciado el desarrollo de estos métodos denominados como «ecológicos», pues descansan en la idea de ser más amigables con el medio ambiente, además de hacer frente al

[286] A la fecha, se ha legalizado únicamente en cuatro lugares del mundo, todos parte de Estados Unidos: Colorado, Oregon, Vermont y Washington.

hacinamiento de las necrópolis. Destaca una práctica, no por suministrar la tranquilidad póstuma del posible aprovechamiento ecológico del cuerpo (como sí podría hacerlo el RON), sino por ser cuestionable desde su concepción como práctica enfocadas en lucrar con el concepto de lo ecológico: la hidrólisis alcalina, *aquamación* o "cremación verde", empleada en algunas zonas de Estados Unidos y Canadá, implica disolver el cuerpo en agua e hidróxido de potasio a una temperatura de 152 C° por noventa minutos, los huesos restantes se trituran para ser enterrados a los familiares en una urna. La preocupación reside en la naturaleza de los químicos empleados para la disolución y en el deshecho de las sustancias residuales, que comúnmente terminan en el desagüe, planteando así dudas respecto a su impacto ambiental, así como a las etiquetas "verde" y "ecológica" empleadas por las empresas funerarias (Gabilondo, 2017, 12 de junio).

Si la motivación "ecológica" es auténtica en el interior de mercado funerario no será abordado aquí.[287] La cuestión radica en que la concepción secular de la vida y la muerte como transformación del cuerpo-materia desplaza a las instituciones religiosas y hasta cierto punto la idea del alma y del doble. Pese a ello, al cadáver no se le deja de conferir una sacralidad y emotividad, aunque termine por ser reducido a un resto orgánico, transformado en nutriente para la tierra. Simbólicamente hablando, estas prácticas se distancian tanto en su concepción como en su materialidad de las creencias y tradiciones de la muerte; si bien no parece ser una consecuencia de la expansión de la sociedad basada en la acumulación y el consumo (en la que los cuerpos productivos son prescindibles a la hora de reproducirla, mientras haya quien los reemplace), se trata de un proceso paralelo de desilusión religiosa. En este contexto donde el alma está ausente y el cuerpo es desplazado a su transformación orgánica total, sólo queda un resto inalienable tras la muerte: el vínculo con lo perdido y el consuelo ofrecido por los demás.

[287] A medio camino entre la motivación ecologista y la búsqueda de generar beneficios a partir de ella, se encuentra la iniciativa de la empresa Capsula Mundi: buscan crear una vaina con forma de huevo para almacenar el cuerpo en posición fetal; este ataúd de material biodegrable servirá como semilla sobre la que se plantará un árbol previamente escogido por el difunto. Lejos de la viabilidad o imposibilidad de este proyecto hasta el momento se han limitado a ofrecer a los consumidores una urna biodegradable en forma de huevo para almacenar las cenizas. Esto lleva preguntarse hasta qué punto se trata de un intento por rentabilizar en torno al concepto de los funerales alternativos.

3.2 Rituales funerarios. La transmisión social del dolor.

> *Todos los seres vivos están en lo abierto, se manifiestan y resplandecen en su apariencia. Pero sólo el hombre quiere apropiarse de esta apertura, aferrar la propia imagen, el propio ser manifiesto. El lenguaje es esta apropiación, que transforma la naturaleza en rostro. Por esto la apariencia se hace un problema para el hombre, el lugar de la lucha por la verdad.*
>
> *Medios sin fin*
> Giorgio Agamben

3.2.1 La expresión del dolor. Notas sobre la experimentación del funeral en el siglo XXI.

Tras varios días de agonía en cama, pobremente controlada por fuertes dosis de medicamentos para el dolor, el Señor R. sucumbió al cáncer de estómago. El funeral fue celebrado la noche del 18 de septiembre del año 2019 al interior del Servicio Funerario Militar No. 1, ubicado en los límites de la alcaldía Miguel Hidalgo, en la CDMX. Alrededor del difunto se congregaron familiares cercanos y varios amigos de la familia se presentaron para dar sus condolencias a los dolientes, acompañarlos en su dolor. A la mañana siguiente, tras obtener el acta de defunción, la familia transportó el ataúd al Pantéon Civil de Dolores para enterrarlo. La descripción de este evento, junto con otros casos similares, proporciona algunas aproximaciones para comprender el lugar de la muerte hoy día, así como el intercambio y transmisión de las emociones en el escenario del sepelio.

Los primeros en presentarse al Servicio Funerario fueron los familiares más cercanos: la viuda, sus tres hijos, su nuera y sus tres nietos. El féretro yacía cerrado, dispuesto sobre una plataforma que ocupa una tercera parte de la sala; sobre el ataúd había una foto del difunto. La viuda sintió gran alivio al ver el ataúd cerrado (en ningún momento del funeral dejaría de estarlo), pues tuvo la impresión de que sus nietos se

hubieran tomado a mal el encontrarse con la tapa del ataúd levantada; hizo énfasis en lo doloroso y abrumador que sería para la familia observar el rostro del Señor R. (aunque no especificó si esto tenía relación con las condiciones del deceso).

Poco a poco arribaron amigos y conocidos a presentar sus condolencias. Algunas mujeres mayores se acercaron a la viuda para hablar con ella y consolarla, mientras un pequeño grupo se reunió para rezar un rosario; otros más se limitaron a saludar y platicar al interior de la sala o en el acceso a la funeraria. Más tarde llegaron varios integrantes de una congregación religiosa cristiana, a la que pertenecía el difunto. Uno de ellos, un hombre de mediana edad figuraba como uno de los reverendos de la Iglesia; a sus hombros cargaba una guitarra. Se posicionó debajo de la plataforma, en el centro, y dedicó unas palabras al difunto, destacando su labor para la congregación. Entonces instó a los presentes a levantarse de sus asientos y a tomarse de las manos para formar un círculo, mientras otro de los asistentes repartía unos folletos de papel con cánticos y rezos cristianos. En el transcurso de este acto, el hijo menor del señor R. se retiró. El reverendo dio un discurso, rezó e invitó a los presentes a cantar junto a él una alabanza para los difuntos. Algunos de los miembros de la familia comenzaron a derramar lágrimas mientras cantaban. En cuanto finalizaron los presentes se dispersaron en pequeños grupos y regresaron a sus actividades. Al mismo tiempo, en la sala de a lado se agolpaba una muchedumbre cada vez mayor para velar a un General de Brigada fallecido ese mismo día.

A la mañana siguiente, previo al viaje al cementerio, un sacerdote se dio prisa para celebrar una misa en la sala de la funeraria pues otro difunto requería del espacio. Tras finalizar el servicio, y pese al aviso de desalojo, el reverendo de la localidad del difunto tomó el podio para expresar que, frente a la pérdida, la familia debía permanecer fuerte; los invitó a acercarse a Dios para obtener consuelo por medio oración. Desde su perspectiva religiosa-institucional, era éste el legítimo medio para «superar» el dolor de la pérdida. Entonces tomó su guitarra y empezó a tocar otra canción. Según declaraciones posteriores, algunos familiares consideraron este acto fuera de lugar

porque ya se les había instado a abandonar la funeraria; además, sintieron que el reverendo se apropió de una posición que no le correspondía en el sepelio.

La monopolización del escenario fúnebre, o la dirección del mismo por parte de un agente externo a la familia (tradicionalmente el representante de una religión), parece dejar de aceptarse sino es como una participación ceremonial puntual. Se espera que el sacerdote intervenga únicamente con la celebración de la misa para el muerto, previo al viaje al cementerio. En este caso, la presencia del reverendo desde la noche anterior tenía por objeto el dirigir y dar sentido a las emociones, propiciar conductos religiosos generales para manejar los confusos sentimientos de la pérdida. No obstante, su participación además de asumirse artificial les pareció insuficiente a la hora de valorar su pérdida a nivel personal. En lugar de orientación «espiritual», sus intervenciones se percibieron como una intromisión, un intento por desplazar a los dolientes respecto al acontecimiento y experimentación de su propia pérdida.

Por otra parte, la ausencia de las instituciones religiosas no implica que otra instancia haya tomado su lugar para proporcionar consuelo ante la muerte, para estructurar la experiencia afectiva. Si bien las fórmulas religiosas convencionales confortan a ciertos sectores de la población, para otra parte pueden ser insuficientes o no resultan aceptables. En un sentido más amplio, es posible que este último grupo — consistente en buena parte de jóvenes — carezca de mecanismos sociales incorporados para hacer frente a la muerte.

Tras el canto religioso entonado la noche del velorio, una de las nietas del Señor R., de 19 años de edad, salió a las puertas de la funeraria. Confiesa encontrarse «ansiosa» e «intranquila». Enciende un cigarro para calmarse, pues le tiemblan las manos. Más temprano, previo al ingreso al Servicio Funerario, expresó su desconocimiento respecto a cómo debía conducirse en esta situación, no estaba segura sobre la manera de dar (y recibir) el pésame y se sentía «abrumada». En general estaba dubitativa sobre el modo en que debía conducirse, expresarse y sentirse: “la verdad

nunca había estado en una situación así, al menos no tan directamente”. Conforme avanza la noche advierte una sensación de náusea que perdurará hasta después de enterrado el ataúd, ahí en el cementerio, su malestar se manifestará con una fuerza mayor.

De acuerdo a Hochschild (2008) para las situaciones cotidianas y los acontecimientos de la vida es necesario modular los sentimientos interiores para desplegar, en el exterior, expresiones esperadas por la sociedad. Este proceso de “elaboración emocional” va más allá de simplemente dar la apariencia de encontrarse a modo con una situación determinada; en su lugar, implica alcanzar a experimentar los sentimientos esperados por los otros participantes en tal situación, aunque la convicción por parte de la persona sea parcial. Hay dos tipos de elaboración emocional: "la evocación, mediante la cual el foco cognitivo se dirige al sentimiento deseado que en el inicio está ausente, y la supresión, mediante la cual el foco cognitivo se dirige a un sentimiento no deseado que en el inicio está presente" (p. 141).[288] En este sentido, ocurre una especie de conflicto entre lo que se siente y lo que se debería sentir en una determinada situación. Para experimentar un sentimiento determinado es necesario ajustar las emociones a ciertas expectativas socioculturales, sin embargo las simples nociones previas no bastan. Hochschild propone un "yo sensible" capaz de sentir y que además es consciente de ello, esto implica tener incorporado un "vocabulario de las emociones" indispensable para advertir en qué situaciones ocultar o mostrar los sentimientos de acuerdo a las normas de interacción y reglas sociales que las encuadran (pp. 115-116). No sólo es un instrumento para establecer la pertinencia de la *manifestación* o *contención* de las emociones, además se trata de un medio para definir los sentimientos propios y adecuarlos.

Pese a tener vagas nociones del sepelio, la nieta de R. no tenía a su disposición

[288] La elaboración de emociones es distinta al "control" o "supresión" de ellas. Estos dos términos advierten sobre un intento por evitar, aplastar o imponer los sentimientos, mientras la "elaboración" tiene un sentido más amplio y se refiere "al acto de evocar o configurar el sentimiento, así como al de suprimirlo".

las herramientas cognitivas y simbólicas para procesar la pérdida; le hacía falta un medio previo para saber de qué forma experimentar la muerte, cómo modular sus propios sentimientos confusos y actuar dentro del funeral. En contextos urbanos contemporáneos parecen faltar herramientas socioculturales y afectivas para insertarse y actuar en escenarios de interacción fúnebre como éste. Esto se traduce en dificultades tanto para elaborar como para expresar las emociones. Hacen falta medios previos que definan la manera de adecuarse al escenario fúnebre, herramientas que proporcionen al "evaluador un criterio de «normalidad» — una normalidad *social* — con el cual excluir los sistemas de significación personal que pueden llevar a que el actor distorsione su idea de «la» situación y experimente sentimientos inapropiados en relación con ella" (Hochschild, 2008, p. 139).

Los grupos e instituciones suelen proporcionar estos criterios de experimentación y despliegue emocional, una suerte de «caja de herramientas», normativas y simbólicas, para actuar en distintos contextos. Especie de brújulas, orientan el intercambio gestual y la dinámica expresiva en un escenario de *co-presencias* corporales; proporcionan un marco para la experimentación emocional posible dentro de una situación determinada. La disponibilidad de esta «caja de herramientas», su incorporación, se encuentra supeditada, además de la enseñanza oral, visual y escrita, a la participación en eventos previos similares, referencias anteriores que facilitan su transmisión y asimilación cognitiva. Cuando una persona no ha sido previamente incorporada a tales eventos por su grupo o no existen precedentes históricos/culturales al interior de su grupo para enfrentarse a un acontecimiento novedoso, no sabrá cómo adecuarse afectivamente y tendrá dificultades para posicionarse dentro del escenario social.

A pesar de resultar novedosa para una persona, una situación social proporciona la oportunidad de adquirir significados, herramientas y modos de ajuste (emocional y gestual) para actuar en eventos posteriores. En general, el funeral sigue ciertas convenciones culturales (por ejemplo: velorio, rezos, consuelo entre dolientes, una misa, transporte del ataúd al cementerio y entierro), no obstante, genera un espacio social para

hablar de la propia muerte, compartir las expectativas personales del funeral, advertir a los otros respecto a cómo deberían actuar y prepararse para el propio sepelio. No sólo en la dimensión organizativa, sino en lo referido a la expresión y elaboración emocional. Se presentan como guías para actuar en escenarios semejantes futuros, si bien enmarcados culturalmente, son susceptibles a ser redefinidos, hasta cierto punto, según las expectativas personales. Cerca de la media noche la nieta de R. se sienta en la sala principal junto a su padre. Durante la conversación entre ambos, él le indica a la joven que no le gustaría ver a las personas decaídas o tristes en su funeral:

> Yo quiero que cuando me muera me armen una fiesta muy grande, no los quiero ver tristes ni llorando. Quiero que los festejos duren una semana, para que me recuerden como fui en vida y se acuerden de lo que es la vivirla, escuchando música a todo volumen y comiendo hasta el hartazgo. No quiero que derramen una sola lágrima ni que el ambiente sea deprimente, sino uno festivo…[289]

Esta declaración, a modo de solicitud personal, no descarta los códigos institucionales preestablecidos por la religión, pero tampoco los hace explícitos. La muerte en las sociedades contemporáneas no se distancia de los marcos ceremoniales convencionales (rituales como el velorio, la misa, los rezos e incluso los rosarios continúan realizándose), sin embargo, al funeral se le confieren distintas expectativas personales. En este sentido la sacralidad de la muerte no se encuentra supeditada únicamente al aspecto cultural, sino a los vínculos afectivos entre los vivos y el difunto. Este tipo de solicitudes personales plantea una serie de coordenadas (afectivas, gestuales y de actuación) para participar en un escenario fúnebre específico, para expresar y experimentar de cierta forma predeterminada los sentimientos de la muerte. En otras palabras, se proporciona una «caja de herramientas» específica para una situación específica, cuyo funcionamiento no puede extenderse a la mayoría de funerales.

El bailar, rezar, preparar el cuerpo, llorar y enterrar los restos, como rituales colectivos, involucran y dirigen culturalmente a los vivos frente al fenómeno de la muerte.

---

[289] Nota de campo.

La acción grupal modula los gestos y sentimientos de los deudos, los adecúan a los ritmos del funeral. A falta de claves culturalmente definidas o de expectativas sociales compartidas, así como de los efectos del accionar colectivo, el enfrentamiento con la muerte se torna problemático.

En su investigación de la intervención del profesional sobre el cadáver, Gore (2005) analiza las reacciones de dos jóvenes, a las que describe como “ingenuas” respecto al mundo, frente al cadáver de uno de sus conocidos. Doris y Caroline titubean ante las puertas del cuarto donde el ataúd está dispuesto, Doris se mostraba hiperventilada y al ingresar se puso frenética mientras Caroline se apresuró a orar con las manos entrelazadas, con un tono bajo y monótono; estos comportamientos le sugieren al Gore la falta de experiencia frente a este tipo de eventos. Doris describiría su experiencia tras ver el ataúd como “desagradable, mala y angustiosa”, se sintió asustada al observar el cuerpo del hombre; para ella el rostro resaltaba por su hinchazón (debida a los intentos infructuosos por salvarle la vida, a la administración de medicamentos en su cuerpo o a traumatismos varios). El embalsamador no había considerado aplicar procedimientos extra pues, desde su perspectiva, el hombre se veía como un muerto normal lo haría (cumplía con los criterios de tranquilidad y aspecto pacífico perpetuados por los embalsamadores de la sociedad anglosajona). Esta imagen socialmente aceptable tanto para los otros presentes como para el autor, no se ajustaba a la apariencia "normal" esperada por ambas mujeres. Gore resalta la falta de medios disponibles para orientar lo que es «normal» o «aceptable» en la apariencia de los muertos: si observar el cuerpo en el sepelio es un "ritual integral del funeral", la falta de familiaridad con las imágenes de la muerte genera *diversas reacciones* entre los dolientes (pp. 188-190).

La nula experiencia con la muerte, así como la insuficiencia de criterios socialmente compartidos para afrontarla, propicia confusiones emocionales y comportamentales, como podrían serlo angustias y temores respecto a mirar al cadáver. Después de todo, por sí misma la mirada del cuerpo en el ataúd puede desencadenar una serie respuestas emocionales no supeditadas a exigencias sociales previas. De la falta de criterios

socialmente adecuados y compartidos se desprenden las dificultades para asumir, expresar o elaborar las emociones respecto a la muerte en entornos sociales modernos.

Para comprender el escenario fúnebre no basta con considerar unos elementos institucionales o la fuerza de la tradición en su realización ceremonial. Se suman las expectativas sociales generales o de un grupo en particular, la posible intervención del difunto en su propio sepelio (previa solicitud), los afectos que el muerto despierta en sus seres cercanos e incluso las reacciones emocionales (y su posible regulación social) provocadas por el deceso y por el contacto con el cuerpo (se incluyen las expectativas sobre la apariencia esperado del cadáver, aspecto tratado en el primer capítulo de esta obra). Son éstas las coordenadas a partir de las que es posible abordar la muerte, las emociones y actos en torno a ella, para comprender el despliegue de estos al interior de un escenario fúnebre en un contexto contemporáneo.

3.2.2 Expresión y transmisión.

Reacción y espontaneidad.

El cadáver en estado de descomposición suele destacar como objeto de angustia debido a que pone al yo en relación a una imagen no regulada por las instituciones culturales. El rostro del muerto en ciertos casos también puede crear desbarajustes afectivos. El *rigor mortis* paraliza las facciones de la cara apenas unas horas después del deceso, en algunos casos provocando que el rostro se estanque en una expresión de sufrimiento. El resultado es una sensación de incomodidad, aflicción o repugnancia para el observador. Estos rostros «amorfos» enfrentan la mirada con una presentación ajena a las expectativas sociales sobre la muerte pacífica o tranquila, imagen asumible y considerada «normal».

En un sentido más amplio, el rostro inmediato de la muerte, por sí mismo e

independientemente de su apariencia, escapa a toda legibilidad, deja de ser accesible a una codificación humana, pues ya no puede comunicar nada por sí mismo, aunque el observador busque imprimir sobre él nociones y sensaciones de dolor, sufrimiento o tranquilidad. La intervención del profesional funerario tiene por objetivo moldear esas impresiones: modificar el rostro en caso de ser necesario o aplicar ciertas técnicas para preservar la sensación de tranquilidad emanada por él. Como sugiere Ortiz Aguirre (2008): “Mientras la cara designa la mera carne, el rostro hace referencia a todo lo humano que puede haber en ésta […] la cultura entera ha dibujado un rostro en esa cara, lo ha hecho semblante” (p. 30). Es trabajo del tanatoesteta producir en el muerto un semblante culturalmente adecuado para los vivos.

A pesar de estos arreglos, cuando el doliente se precipita hacia el ataúd para comprobar el deceso del ser querido puede llegar al punto de desbordar sus propias emociones. En ese instante en el que se encuentra con un rostro que ya no le devele la mirada, un "resto" que ya no comunica, la realidad del fallecimiento se vuelve palpable: abre un espacio a la experimentación emocional ajena a las regulaciones sociales, a las normas colectivas respecto al enfrentamiento con la muerte. Remitiendo a uno de los primeros ejemplos abordados en este trabajo: la mujer de Java Central se desploma al observar a su hijo muerto y sin resguardo ritual, llora desconsoladamente a pesar de la exigencia ritual-cultural de permanecer serenos frente a la muerte (Geertz, 2003, pp. 133-145). Poco importa si el gesto silencioso, manufactura del tanatoesteta, da una impresión de impasibilidad al muerto; la coacción social por permanecer impasible frente al cadáver — ahí donde es un designio cultural — puede resultar insuficiente al instante del contacto entre el deudo y el difunto. Lo que hasta ese momento pudo ser para el sobreviviente nada más que un problema abstracto, se convierte en una experiencia real y dolorosa en cuanto se encuentra frente al cuerpo de alguno de sus seres queridos. Esta potente inquietud en el momento del contacto propicia el desmoronamiento del observador: tras la mirada, el desborde emocional.

Al iniciar el servicio funerario de una mujer de 43 años, sus tres hijos se acercaron

al féretro para observar el cuerpo. Pese a saber de antemano sobre su muerte, y aunque no mostraba rasgos especialmente angustiantes (salvo una leve hinchazón de la cara producto de su condición y de los medicamentos suministrados en su estancia en el hospital, el rostro se mostraba apacible), al momento de asomarse al ataúd para observar el cadáver tras el cristal rompieron en llanto. De manera solemne derramaban lágrimas, intentando recuperar la compostura; sólo lo lograron a medias tras alejarse del ataúd. Pasado el mediodía otros familiares de la difunta se fueron presentando: los hermanos, sobrinos y el padre llegaron para velar el cuerpo. Al padre, un hombre de 79 años, no se le notaba alterado: abrazó a sus nietos, e intercambio algunas palabras con los presentes por un rato. Su semblante cambió dramáticamente cuando subió a la plataforma con el féretro y vio a su hija. Soltó un corto alarido, no pudo resistir y comenzó a sollozar. Uno de los hermanos de la difunta le prestó un pañuelo y lo acompañó a un asiento para reponerse.[290]

El «acto ritual de mirar el cadáver» es un verdadero acontecimiento en la medida en que liga una red de significados que permiten la «realización» respecto al estado del difunto. Es decir, el escenario fúnebre logra extraer toda incredulidad al constituir la confirmación de la muerte. En una situación análoga, Ortiz Aguirre (2008) describe la perplejidad de los amigos de un joven fallecido en un accidente: muerte ensayada a lo largo de tres años, el joven solía cargar a sus amigas mientras se equilibraba en un balcón. Un día no pudo soportar el peso y cayó de una altura de 5 metros. Sus pulmones se reventaron:

> Sus compañeros lo miraban en silencio. Lo observaban, pero miraban a su muerte; solamente gritaron 45 minutos después, cuando ésta fue «nombrada» al colocar una sábana blanca sobre el cuerpo. Se suspendió el suspenso, se supo que había muerto aun cuando tiempo atrás ya lo estaba. ¿Por qué? ¿Por qué no mirar lo que es, sino hasta que es nombrado? ¿Por qué la reacción? (p. 79).

El deceso del otro es reconocido a partir de una serie de prácticas y significados relacionados a ciertas codificaciones culturales, rituales, legales, científicas o sanitarias.

[290] Nota de campo.

En este caso, el estado del sujeto deja de estar en suspenso al «envolver» el cuerpo con un manto: se hace tanto inteligible culturalmente como reconocible a la mirada la condición del sujeto como difunto, se patenta la realidad de la pérdida. El escenario fúnebre, por su parte, constituye un *velo* interpuesto sobre el cadáver que *revela*, sin lugar a dudas, la realidad del deceso del otro. Esto permite la movilización de reacciones afectivas no reguladas socialmente, «gestos impensados», como les llama Goffman (2012), "intrusiones inoportunas y pasos en falso […] motivos de perturbación y disonancia, generalmente involuntarios, que podrían ser evitados si el individuo responsable de introducirlos en la interacción conociera de antemano las consecuencias de su actividad" (p. 225), si bien en el caso de la muerte su expresión es — hasta cierto punto — admitida en las sociedades modernas,[291] no deja de existir un llamado tácito (socialmente implícito) a *reponerse*, como ocurrió con el padre de la difunta de 43 años, un retorno al duelo íntimo y silencioso.

Expresión emocional: gestualidad y permisividad social.

El deceso de una persona cercana suele contraer la permisividad de una serie de conductas, actitudes o gestos, no necesariamente prescritos o prohibidos, pero si marginales respecto de las normas y códigos de comportamiento habitual:

> Con el anuncio de una muerte y la creación de su *status* de deudo el familiar goza del derecho, al menos temporariamente, de suspender su interés por los

[291] La reacción frente a las noticias de la muerte de una persona puede variar enormemente respecto a la respuesta emocional tras observar el cuerpo en el escenario fúnebre. Uno de los informantes, hijo de la difunta de 43 años, relata cómo se sintió tras enterarse de su muerte. La mujer llevaba varios días hospitalizada, pero se esperaba que regresara pronto a su hogar, como había ocurrido en otras ocasiones. El informante se encontraba en su casa cuando recibió una llamada telefónica con la noticia del deceso. Al enterarse no supo cómo responder, quedó pasmado, no estaba seguro de cómo reaccionar. Describe haber experimentado una sensación de vacío en el pecho y se sentó sobre la esquina de su cama, reflexionó un poco sobre cómo debía reaccionar, soltó un alarido e intentó forzar el llanto, pero no logró sacar una sola lágrima, no porque se estuviera conteniendo, sino porque no podía asumir sin cierta incredulidad todo aquello. Frente al intento infructuoso por elaborar sus sentimientos (pese al significado afectivo de la pérdida), a la mañana siguiente sufrió una reacción emocional al observar el cuerpo de su madre al interior del ataúd. La mirada ritual del cuerpo, enmarcada en el escenario funerario, permitió la movilización de emociones que hasta entonces permanecían en un vacío. Nota de campo.

> requerimientos normalmente forzosos de la conducta, la atención, la amabilidad, la deferencia, el respeto por el ambiente, en suma, de una compostura apropiada. Puede, según los términos de Goffman, «desbordar» sin miedo a ser sancionado por hacerlo (Sudnow, 1971, p. 161).

Sin embargo, no todos los asistentes de un funeral son aptos desde un punto social para aplicar a estas concesiones comportamentales, ni mucho menos para «desbordar» sus emociones al interior de este escenario. Sólo una parte de ellos puede ser considerado como «deudos» y pueden ejercer el derecho temporario a cierta expresión emocional, incluso si se distancia de lo habitualmente aceptable o socialmente regulado (aunque sea por unos instantes). La expresión emocional (manifestada en el rostro, los gestos y las discursividades), es el medio por el cual se revelan a los otros las intenciones o el fuero interior, los sentimientos personales, auténticos o no. A diferencia del muerto, el rostro del vivo es comunicación abierta, susceptible a ser accesible por los otros. Sobre los músculos de la cara — en sus movimientos — se imprimen significados culturales específicos; sus líneas y facciones resguardan el padecer del alma, promulgan la disposición del ser:

> el rostro es sobre todo pasión de la revelación, pasión del lenguaje. La naturaleza adquiere un rostro en el momento en que se siente revelada por el lenguaje. Y, en el rostro, el hecho de estar expuesta a la palabra y traicionada por la palabra, de velarse en la imposibilidad de tener un secreto, aflora como castidad o turbación, descaro o pudor (Ortiz Aguirre, 2008, p. 47).

El rostro es pura comunicabilidad, apertura que revela. En él subyace toda intención, todo sentimiento y su represión. Ahí donde queda expuesto el rostro, la comunicabilidad con los otros en un escenario es posible, se abre paso a la comunidad: al reflejarse en los rostros de sus congéneres, con quienes comparte un espacio, ocurre un intercambio gestual, de símbolos que sostienen el despliegue ceremonial de una interacción. Atendiendo las exigencias sociales de una situación determinada modula sus gestos, modifica su rostro frente a los demás. En el espacio público es habitual cierto tipo de contención respecto a las emociones: se espera que la persona las reserve para su fuero íntimo. El escenario fúnebre es una excepción, aunque no carece de límites: permite deslices a la expresión emocional, comúnmente en función de la relación con el

difunto o de acuerdo a ciertas reglas culturales.

Como se advirtió, no todos los asistentes al ritual funerario son socialmente aptos para ejercer esta concesión expresiva. Previo al sepelio de la Señora R. M. en Jalisco, se celebró una misa para despedirla a la que asistieron diversos miembros de su familia. Mientras se desarrollaban las honras fúnebres, la esposa de uno de sus nietos comenzó a sollozar descontroladamente y a menudo se limpiaba las lágrimas de su rostro con un pañuelo. Este gesto no pasó desapercibido: a la mañana siguiente las hijas de la difunta recordaron este acto con recelo: "no sé porque se puso a llorar así toda la misa, ni siquiera le caía bien mi mamá." La relación entre la familia de la difunta y esta «plañidera» era cordial, si bien habían tomado lugar ciertas rencillas entre la muchacha y la familia de R.M.[292] No obstante, su acto en el funeral fue asumido no sólo como «inauténtico», fuera de lugar: el llanto además de ser cuestionado en sus motivaciones lo es en su despliegue mismo, como acto inadecuado desde un punto social, un «incidente» o disrupción en cuanto “amenaza la realidad propuesta por los actuantes” (Goffman, 2012, p. 226).[293]

El funeral constituye un espacio de intercambios simbólicos donde cada uno es confrontado por la mirada de los otros. Pese a no estar activamente observados por los demás en todo momento, hay un acuerdo tácito que limita la expresión, así como lo que determinadas personas pueden o no expresar. En este sentido, cada uno sostiene la apariencia no frente al muerto sino frente a los otros (ya sea que se contenga o no), modulando las emociones para adecuarse a conductas socialmente aceptables.[294]

---

[292] Nota de campo.

[293] Goffman incluye como principales formas de disrupción a los gestos impensados, las intrusiones inoportunas, los pasos en falso y el “hacer una escena”.

[294] Como advierte Goffman (2012), hay una serie de atributos que el “actuante” debe tomar en cuenta “para realizar en forma satisfactoria la puesta en escena de su personaje”. En este sentido, “es capaz de reprimir sus sentimientos espontáneos a fin de dar la impresión de que se atiene a los lineamientos afectivos, al *status quo* expresivo, establecido por la actuación de [los presentes], ya que la exhibición de sentimientos proscriptos puede […] conducir a agravios y revelaciones impropias para el consenso de trabajo” (pp. 223, 232).

La manifestación gestual se encuentra asociada a contextos socioculturales que pueden plantear la exigencia a la manifestación o contención emocional. Estos códigos se encuentran latentes en una sociedad (sabidos por implícitos), permitiendo a sus miembros una determinada amplitud de posibilidades dramáticas. "Conducta en los velorios", uno de los cuentos que conforman *Historias de cronopios y de famas*, de Julio Cortázar (2007, pp. 50-55), dibuja un panorama sobre la construcción del escenario funerario condicionado por gestos, expresiones emotivas y ritmos afectivos. El narrador relata su participación, junto a sus padres, hermanos, tíos y primos, en los funerales de sus vecinos, interviniendo sólo en aquellos en los que la prima percibiera hipocresía en las lágrimas de los deudos. Cada uno de los integrantes de la familia desempeña un papel en momentos determinados. Arriban progresivamente a la casa del occiso, saludando a los deudos que lloran al ver entrar a un visitante; se reparten entre los cuartos para hablar con los asistentes, comparten una bebida o un cigarrillo y con ello consiguen rebuscar los verdaderos sentimientos de los dolientes.

Entrada la noche la hermana menor se posa a los pies del ataúd, con un pañuelo violeta se tapa los ojos y comienza a llorar, poco a poco sube el tono hasta el escándalo; un grupo de vecinas la sostienen para llevarla a una cama y consolarla. Tras ser "bruscamente contagiados por la crisis", los parientes cercanos conforman un tumulto alrededor del difunto. Cuando se agotan por este esfuerzo expresivo, las primas inician un llanto silencioso; los deudos, de nuevo, se sienten obligados a seguirles el ritmo. El narrador y sus hermanos se acercan al ataúd, afligidos por la escena, también lloran, se tapan el rostro por la vergüenza. Desesperados por "demostrar que el velorio es de ellos, que solamente ellos tienen derecho a llorar así en esa casa", los parientes responden con gestos de dolor, pero el narrador y su familia saben que ellos mienten. El padre y el tío reemplazan a sus hijos para dirigir el velorio, mientras las tías se apropian de la cocina y las hermanas se encargan de organizar a los parientes del difunto para despedirse, uno por uno, antes de llevar el cuerpo al coche fúnebre; los hermanos y las primas desalojan la sala para abreviar el adiós.

Previo a la partida, el padre da instrucciones al director funerario y el tío se encarga del transporte del difunto. La caravana fúnebre es liderada por tres coches, ocupados por la familia del narrador, mientras los deudos les siguen atrás. En la Iglesia, los hermanos interceptan al orador designado, entonces el tío sube a la palestra para orar y manifestar las virtudes y defectos del difunto durante tres minutos de emoción manifiesta; le sigue el hermano mayor, encargado de panegírico en nombre del vecindario; el orador designado mientras tanto intenta abrirse paso entre las primas y hermanas que se cuelgan de él, convulsas. El padre da la señal para movilizar al personal funerario, mientras comienza a rodar el catafalco. La familia se retira momentos antes de la sepultura, abandonando a los parientes que luchan con los vecinos para cargar o sostener uno de los cordones del ataúd.

Más allá de la apropiación paulatina de ese espacio ritual y de la administración de las manifestaciones expresivas por una familia, esta dramatización hiperbólica del escenario fúnebre, planteada por Cortázar, muestra hasta donde es posible el empuje de los límites de las expectativas sociales respecto a las manifestaciones y comportamientos afectivos, algo que ocurre con independencia de los sentimientos subyacentes de los participantes. Esto aplica tanto en la *expresión* como en la *contención* emocionales. No se trata de revelar los verdaderos sentimientos de los deudos, sino de construir un espacio de manifestaciones afectivas ritualizadas: los asistentes al funeral deben dar la impresión de adscribirse a las expectativas sociales de aquellas personas con las que se comparte este escenario, se preocupan por "mantener la impresión de que actúan de conformidad con las numerosas normas por las cuales son juzgados" (Goffman, 2012, p. 266).[295] Si bien esto requiere de la modulación de las emociones: hay una estructura social previa que dirige el despliegue emocional y gestual adyacente a los rituales fúnebres.

[295] Como "actuantes, los individuos no están preocupados por el problema moral de cumplir con esas normas sino con el problema amoral de construir la impresión convincente de que satisfacen dichas normas" (p. 267).

En su análisis de los rituales funerarios en Australia, Mauss advierte la implicación emocional de la totalidad del grupo, independientemente de la autenticidad de sus sentimientos y del grado de relación guardado con el difunto, debían participar de los llantos, lamentos y convulsiones originadas por la pérdida: "cette conventionnalité et cette régularité n'excluent nullement la sincérité. Pas plus que dans nos propres usages funéraires. Tout ceci est à la fois social, obligatoire, et cependant violent et naturel; recherche et expression de la douleur vont ensemble." (Mauss, 1921, p. 6).[296] Lejos de que se ajuste a un ordenamiento colectivo cuestione la autenticidad de las emociones, la expresión al interior de esas comunidades sugiere su fuerza simbólica vinculatoria. Al interior de los funerales contemporáneos la demostración emocional está sometida a evaluación constante, no todas las expresiones emocionales son bien recibidas: pueden ser tachadas por su supuesta falsedad o desestimadas por la relación entre quien las emite y el difunto. En otros casos, las reacciones emocionales excesivas se admiten, si desde un punto de vista relacional se consideran auténticas: no se las juzga por su veracidad, aunque se las busque apaciguar en su desbordamiento descontrolado (no regulado socialmente).

Luego del sepelio de la señora R. M. su hijo menor no dejaba de llorar, bebía para intentar aplacar su dolor, hubo sanciones lingüísticas e invitaciones de sus familiares para calmarse, pero sus lamentos no cesaron hasta el momento en que debía volver a su casa.[297] La manifestación intensa de las emociones incluye el desborde excesivo del llanto y los gritos, las convulsiones y otros gestos. «Excedente» de energía y de dolor, el grito se resiste a cualquier forma de gobierno:[298] mientras los familiares de R.M. se

---

[296] "…esta convencionalidad y esta regularidad de ningún modo excluyen la sinceridad, no más que nuestras propias costumbres funerarias. Todas estas muestras son sociales y obligatorias, al mismo tiempo que naturales y violentas; la búsqueda y la expresión del dolor siempre van juntas" (Traducción propia).

[297] Nota de campo.

[298] El grito puede interpretarse como la máxima expresión del dolor incontrolable, la desidentificación con uno mismo, encarnación de la ruptura del circuito comunicativo del sufriente con el otro que ya no responde: "el grito es la emisión vocal más intensa que puede producir el ser humano, intensidad que no solo radica en su potencia acústica sino en las fuerzas afectivas que lo engendran, y que aquello que lo singulariza como fenómeno vocal es su violencia." En otras palabras, como «exceso de energía»: "… gritamos porque podemos o porque no podemos más. Esta distinción constituye el primer gran eje

retiran de la funeraria luego de solucionar aspectos administrativos, se escucha a una mujer entrar en pánico dentro del establecimiento, sus vociferaciones descontroladas y sin consuelo resuenan hasta el exterior del edificio, con su voz quebrada se le escuchaba cuestionarse sobre porqué había muerto su familiar, que no podía creerlo; negaba con su voz entrecortada, una y otra vez sin parar; eco de impotencia que resonaba sobre el vacío de su insoportable pérdida.[299]

El despliegue de las emociones como derrumbe afectivo plantea la posibilidad de la muerte de los deudos. De acuerdo a Barandiarán (1967), los guerreros sanema-yanoama se ven afectados severamente ante el deceso de una persona cercana: algunos se abalanzan con sus armas contra un pilar, otros se retuercen en el suelo, lanzando gritos de dolor hasta quedarse dormidos; en los casos más extremos puede que se internen en la selva para morir, mientras otros llegan a arremeter contra algunos presentes, hiriéndolos de gravedad. Ante este tipo de respuestas emocionales, existe una necesidad por contenerlas a través de la intervención colectiva, modular los sentimientos al regularlos culturalmente. No todos los habitantes de esta comunidad se ven arrebatados por el dolor: los parientes del difunto suelen comenzar con un llanto ritual previo al deceso del moribundo y tras la muerte se entona un coro plañidero, dirigido por alguno de los hermanos del difunto: enumera sus hazañas, hechos sobresalientes y habilidades. Cuando el difunto es un marido o un hijo, el doliente puede abrazar el cadáver, alentándolo a volver a la vida, hasta que alguien lo separa del cuerpo mientas un grupo de plañideras danza, con las manos levantadas, rasgándose el rostro (pp. 27-28) ellas contienen las pasiones de la perdida, le dan forma a través de sus gestos y movimientos, encarnan los límites colectivos a la expresión, impidiendo así que el deudo sucumba al desborde de sus propias emociones. No basta con tener disponibles las fórmulas culturales para restringir la manifestación emocional; es el acompañamiento de otros cuerpos en el escenario funerario como el deudo se superpone a la expansión de la muerte.

---

organizador de las prácticas del grito" (Domínguez Ruiz, 2022, pp. 17-18, 19).

[299] Nota de campo.

El funeral es un espacio de manifestación emocional y de intercambios gestuales. En él se verifican constantemente los sentimientos, si su despliegue es adecuado, si la persona no escapa a las expectativas que recaen sobre ella, la validez de los gestos, actos y emociones, si el cadáver o el ataúd dejan una impresión adecuada y si hay una intención por consolar y acompañar. Ahí donde se admiten reacciones y demostraciones afectivas normalmente prescritas y anuladas en escenarios cotidianos, se revela un espacio dramático supeditado por la cultura, que responde a necesidades grupales en torno al difunto.

Escenarios dramáticos y afectos en torno al muerto.

La actitud del muerto en su vida en general, y con respecto a cada allegado en particular, influye en el despliegue emocional durante el funeral. C.A. describe el estado de ánimo general en el velorio del padre de un sacerdote. Acompaña a su madre para dar el pésame a la familia, pero tan pronto entran a la sala con el ataúd se percata de la ausencia de asistentes, únicamente yacían el hijo y la viuda del difunto:

> No había nadie más en el velorio, así que fue un poco incómodo porque sólo estábamos nosotros cuatro y el muerto. Era como si sólo estuviéramos esperando a que nos ofrecieran café y galletas. Nos comentaron que habíamos sido las únicas en presentarnos; ni una otra persona; ningún amigo, hermano, tío o pariente lejano fue a despedirse; todas las sillas estaban vacías. El ambiente era silencioso, pero no vi a la señora ni un poco triste por la situación. La verdad la note muy aliviada… El cura nos contó que el señor se comportaba como uno de esos machos estilo el “Gavilán”, maltrataba a la señora y la golpeaba. Seguro fue un gran alivio para ella liberarse de ese señor, aunque nadie más se haya presentado…[300]

El despliegue del funeral, independientemente del comportamiento del difunto durante su vida, suele asumirse como un ritual obligatorio, desde un punto de vista cultural o religioso. No obstante, la expresión emocional, el gesto simbólicamente destinado al otro, está sujeto a la medida del muerto: no sólo la pérdida en sí misma, en ocasiones se trata de algo que «debe ganarse» y no tanto una obligación moral. Del

[300] Testimonio C. A.

mismo modo, la presencia de otras personas en el funeral responde a una imagen pública fraguada a lo largo de su vida, a las relaciones establecidas con los otros:

> El *status* de la familia en cuanto logros del muerto, el círculo de sus amistades y conocidos, el grado de consideración con que lo rodean otros, son asuntos que se vinculan directamente con el número de personas que han oído acerca del muerto, el número de personas que viene al funeral, la cantidad de tarjetas de condolencias y llamados telefónicos que se han recibido, etcétera. Estos factores pueden ser, al parecer, de gran importancia para los miembros de la familia. Una «concurrencia pobre» puede ser en muchas instancias un golpe tan rudo como la muerte misma… (Sudnow, 1971, p. 191).

El prestigio del difunto interviene en gran medida en esta presencia, tal como las relaciones entre familias extendidas dentro de comunidades limitadas aumenta la concurrencia en el funeral. C.A. informa del funeral de uno de sus tíos:

> Asistieron muchísimas personas, estaba repleto y la caravana que acompañó al ataúd era enorme. La gente lo conocía muy bien. Tuvo a su cargo muchos proyectos educativos, incluso ganó una medalla, se la dio Ernesto Zedillo. Cuando murió todo el pueblo se reunió para enterrarlo. Él fue muy querido por allá porque le enseñó a leer a toda la gente que ahora es grande, él era maestro de la escuela y les enseñó a todos… Como conmemoración de los 10 años de haber fallecido nos invitaron a dar un discurso al pueblo en noviembre, pero yo no quiero ir porque la verdad nunca llegué a conocerlo en vida y no conozco a nadie de allá.[301]

Mientras amplios sectores dentro de las ciudades carecen de vínculos sociales significativos, o son limitados, las personas originarias de localidades rurales, pueblos, comunidades y barrios, suelen contar con la presencia, además de sus familias, de personas con las que se cohabita o colabora en un espacio, constituyendo altos índices de sociabilidad, contactos significativos que a la larga se traducen en el acompañamiento funeral. Al velorio del señor C. acudieron docenas de personas: a su extensa familia se le sumaron excompañeros de trabajo, amigos, parientes lejanos, familiares políticos, abarrotaron la casa para despedirse del difunto. Esta práctica, la de presentarse en el velorio puede considerarse como una honra fúnebre por sí misma, pues posibilita el intercambio de anécdotas y elogios que destacan la importancia del muerto. “Las almas,

[301] Testimonio C. A.

como algunas personas, escuchan gustosamente las alabanzas y las exageraciones" y en Roma, por ejemplo, cuando el cadáver era recibido en el foro, uno de los parientes más próximos pronunciaba un *laudatio* "un panegírico formulario y con frecuencia desorbitado del muerto" (Von Hentig, 1981, pp. 30-31).[302] La reunión por el muerto involucra la disposición a la fiesta, el canto y la música, bailes para conmemorar al difunto junto al panegírico para recordarlo.

Entre el respeto y la alabanza, una de las honras más comunes es la del llanto fúnebre: consiste en señalar la importancia de la pérdida en un sentido socioafectivo (advierte del dolor de la pérdida para los deudos y muestra a los otros participantes o testigos la importancia del difunto.) Reconoce al muerto, manifiesta al público la importancia de la pérdida y su impacto entre los deudos. Por lo tanto, la ausencia de lágrimas puede sugerir el desdén por el difunto[303] o bien, el alivio por su partida como puede suceder tras experimentar un duelo prematuro por un enfermo terminal o, como en el caso de la viuda, madre del sacerdote, porque la muerte del otro implica librarse de la violencia cotidiana.

La importancia del llanto fúnebre propicio el surgimiento del oficio manifestado en la figura de la plañidera. Su presencia en el funeral aparece referenciada en registros milenarios de la humanidad, lo que sugiere su participación ritual anterior a la historia escrita. Profundamente afectado por la muerte de su amigo, el héroe mesopotámico Gilgamesh proclama el llanto generalizado de todos los habitantes del reino, incluidas las cosas de la naturaleza y bestias, entonces entona: "¡Escuchadme, ancianos! ¡A mí, escuchadme! / ¡Lloro yo también por mi amigo, Enkidú! / ¡Como plañidera, lloro amargamente!…" (en Silva Castillo, 2000, p. 133). La presencia de la plañidera en el funeral implica una función articuladora significativa pues proporciona, al mismo tiempo

[302] Exageración respecto al muerto que de acuerdo a Otto Scheader ha contribuido «a falsear u deformar la historia romana» (citado en Von Hentig, 1981, p. 31).

[303] De acuerdo a Von Hentig (1981) en Palestina negar el llanto fúnebre se consideraba una especie de castigo para el muerto (p. 31).

que sostiene, las dimensiones simbólico-afectivas en el escenario ritual.[304] El derroche dramático del llanto transfiere los costos simbólicos, afectivos, energéticos, y en ocasiones económicos, en un acto ampliamente visible y sensibilizador, dirigido a honrar al difunto. De ahí que entre mayor sea la intensidad de los lamentos más importancia se le confiere al difunto.

En la región del Istmo de Tehuantepec, en Oaxaca, el deceso de una persona da paso a la reunión de la comunidad: el repicar de las campanas anuncia la muerte, pero invita a los habitantes a participar del velorio, de la preparación de la comida, en la misa de cuerpo presente y en la procesión al cementerio; las plañideras pueden cobrar por sus servicios o son voluntarias ("su llanto es una aportación u ofrenda en especie"). Su función es llorar, lastimosamente y fuerte, la muerte del difunto desde el velorio hasta el sepulcro. Ataviadas de sus trajes de fiesta, color negro con flores de colores, son convocadas tras finalizar el novenario, en el aniversario luctuoso y para conmemorarlos el día de muertos (Ríos et al., 2002, pp. 109-110). Poco importa si su oficio es considerado como falso, ya por no haber conocido al difunto, por el cobro realizado o por suponer que sobreactúan y fingen sus sentimientos, pues se encargan de representar el dolor por la partida del difunto. La dramatización ritual de la plañidera proyecta significados específicos, constriñe un espacio colectivo de aflicción ampliamente energético. De acuerdo a la Dra. Domínguez Ruiz (2022):

> La función histórica de las plañideras ha sido avivar con su llanto el dolor de los deudos y ritmar el desarrollo de los funerales, poniendo en juego diversas expresiones que forman parte del repertorio gestual de duelo: rezan, lloran, cantan y aúllan; son capaces de sumergirse en un trance gimiente durante horas, balanceando el cuerpo con vigor para acunar su lamento, y exhibiendo muchas otras formas de fuerza y resistencia física, entre ellas la autoinflicción del dolor para provocar el llanto. […] Estos paroxismos, a través de los cuales se crea y se sostiene una comunidad de lamentos, contribuyen a generar una atmósfera de intensidad emotiva que permite a los deudos descargar su pena (p. 171).

[304] Como en otros oficios, la autoexpresión dramática de la plañidera comunica de inmediato su presencia y su acto: como realización dramática significante "debe movilizarla de manera que exprese durante la interacción lo que [se] desea transmitir" (Goffman, 2012, p. 45).

Si bien la manifestación gestual puede parecer descontrolada, *desujetada* de regulaciones sociales en torno a la muerte, a través de su acto dramático la plañidera crea un estado de excitación colectiva propicio a inducir sensaciones de catarsis entre los presentes: en este escenario dirigido por las lamentaciones fúnebres de estas mujeres se dan cabida a todos los dolores, a todas las aflicciones de los asistentes, es decir, son escenarios hechos para llorar, dispuestos por ellas para avivar el dolor a través de manifestaciones expresivas significativas socioafectivamente.

Transmisión y aprehensión.

Las expresiones emocionales se verifican en la situación en la que se inscriben; se adecúan a ciertas expectativas y reglas tácitas incorporadas por el ejecutor. Como advierte Hochschild (2008), las expresiones son medios de intercambio simbólico "con referencia a ciertos acuerdos que se dan por supuestos, respecto a de qué gesto corresponde a qué significado y en qué contexto" (pp. 124-125). La aprehensión de gestos requiere haber experimentado previamente una situación análoga, oportunidad que propicia la transmisión tanto de las expresiones como de los sentimientos adecuados desde un punto de vista cultural. Los rituales piaculares, con sus expresiones y prácticas pueden considerarse "cultura encarnada, interiorizada, hecha cuerpo, cuya expresión es el dominio del gesto, de la manifestación de las emociones y la capacidad para presentar actuaciones convincentes ante los otros con quienes interactuamos" (Rizo García, 2011, p. 83). La incorporación expresiva emocional normalmente ocurre en la infancia, donde la imitación y las explicaciones culturales dan ciertas respuestas ante el desconcertante hecho de la muerte. La aprehensión de fórmulas rituales y afectivas ayuda a asimilar el deceso.

En la actualidad, hay una necesidad por ocultar, reducir o negar los efectos de la conmoción producto del acontecimiento de la muerte, como advierte Colín, bajo la "falsa creencia de que si no se la nombra no sienten sus efectos. En los niños es más grave

aunque no puedan disponer de las palabras que los adultos pudieran ofrecerles para nombrar todas las perturbaciones que registran" (Colín, 2005, p. 120). En los contextos mortuorios es posible la aprehensión de los códigos rituales y sentimentales adecuados para entender, abordar, confrontar y/o consolar frente a la muerte. Cuando al joven se le aleja de esta experiencia, se le priva también de las explicaciones, los actos rituales y las tonalidades afectivas para posicionarse de manera adecuada en el escenario mortuorio:

> Me acuerdo cuando murió mi abuela paterna. Nos reunimos en su casa para el funeral. Nosotros éramos muy niños y como que nos trataban de alejar mucho de esos temas de la muerte. Recuerdo que todos los niños estaban jugando en la casa, como si todos estuviéramos en una visita familiar. Yo me acerqué al ataúd de mi abuela para verla, entonces una tía se me acercó y me dijo: «si no necesitas verla no la veas, mija» y de repente me puse a llorar mucho. No sé porque me puse a llorar, pero era como si me hubiera transmitido algo de su dolor. Luego de un rato me calmé y me fui a jugar con los otros niños… En un momento los adultos se tomaron de las manos y rodearon el ataúd, algunos estaban lloraban y decían algo sobre trascender con la mujer, algo muy espiritual, como muy específico de su religión… A pesar de la sensación de tristeza del ambiente, los niños fueron alejados en todo momento de esa idea de la muerte.[305]

Desterrar al niño de los rituales funerarios puede traducirse tanto en la incredulidad de la función de las prácticas culturales ejecutadas por el grupo como en el desbarajuste de las expectativas sociales y otros esquemas de dramatización. En este sentido, el deudo puede tener dificultades para responder a distintas interrogantes por ejemplo «¿cómo debería actuar?» o «¿cómo debería sentirme?», pues no cuenta con las herramientas simbólico-afectivas para conducirse ante escenarios similares. Esta carencia puede deberse a distintos tipos de distanciamiento social: la separación generacional entre quienes detentan estas herramientas y los más jóvenes; la falta de contacto con el fenómeno de la muerte (la gente muere en menor medida que en el pasado y la vida es más larga); o la incompatibilidad entre la vida urbana y la expresión pública de ritos y gestos originados en culturas particulares (por ejemplo, la sanción puede presentarse como una forma de reprimenda al llanto, considerado como una forma de «escándalo»). En general estas circunstancias sociales obstaculizan la transmisión e

[305] Entrevista a C. A.

incorporación de herramientas rituales, expresivas y emocionales.[306]

La asistencia y participación en los ritos funerarios propicia la incorporación de los gestos apropiados, incluso si no se los entiende del todo. El momento oportuno para el consuelo o para una mirada compasiva, para expresar las lágrimas o lamentarse, para guardar silencio, orar o recordar al difunto:

> … sí tengo la idea de que había que llorar, había que demostrar sufrimiento porque, si era mi abuela, si fue mi nona, pues había que llorar y sufrir porque se murió. Y entonces me acuerdo que yo lloré… y yo lloré… pero no sé por qué lloré: porque había que llorar y porque mi mamá lloraba. Y yo era muy chica y mi mamá lloraba, entonces, digo, si mi mamá lloraba y sufría, yo tenía que llorar, porque así se usaba (Ortiz Aguirre, 2008, p. 47).

La *coparticipación* de las manifestaciones de dolor y ceremonias desde temprana edad, además de propiciar la adquisición de esa «caja de herramientas simbólicas» (normas, gestos y prácticas admisibles) para enfrentar el deceso, produce la incorporación de lo que en la dimensión de la elaboración emocional se entiende como "la traducción de expresión (exterioridad) a sentimiento (interioridad) y viceversa [que] se lleva a cabo con referencia a diferentes expectativas respecto de las expresiones" (Hochschild, 2008, p. 125). La transmisión de los gestos admisibles implica el espacio relacional y expresivo: como experiencia personal, se moldean las emociones interiores; como exteriorización expresiva se transforma el desconcierto frente a la muerte en un gesto socialmente significativo. Se circunscriben los sentimientos y los actos a un abanico de sentidos culturales limitado que facilitan o aplacan la experimentación emocional de la persona y la expresividad al interior del grupo.

---

[306] Por otra parte, la expresión de las emociones parece haber dejado de ser una exigencia social en el ámbito fúnebre. La joven M.G.C cuenta que cuando tenía seis años su bisabuela falleció por un derrame cerebral, como consecuencia de haberse caído de las escaleras varios meses atrás. Ella acudió al sepelio junto a sus padres, su hermana y su hermano, estos dos últimos de 4 y 5 años respectivamente. Según relata, los tres infantes tenían entendimiento respecto a la muerte, comprendían que tal evento suponía el final a la vida, sin embargo, no se encontraban tristes, no estaban suficientemente familiarizados con la mujer ni con el entorno funerario. Pese a encontrarse en una localidad pequeña con sus propias tradiciones no se esperaba de ellos que demostrarán tristeza o actuarán en consecuencia. Entrevista a M.C.G.

La valorización y elaboración de las emociones, *manifestadas* o *contenidas*, parte de codificaciones culturales específicas. Sí en ciertas sociedades el lamento se considera una reacción admisible para dignificar, alabar o glorificar al muerto, en otros contextos derramar lágrimas por el difunto es peligroso en cuanto se interponen en su tránsito al mundo de los muertos o se excluye de ellas a cierto tipo de ser social.[307] En otros entornos sociales específicos se busca la contención emocional durante el funeral, circunscribiendo el despliegue dramático a su mínima expresión. Mientras en muchas culturas preindustriales el rostro está abierto a una gran cantidad de emociones y gestos significativos (explícitamente demarcados o sujetos a una amplia variedad de matices, gracias a la apertura de espacios colectivos que lo posibilitan) las sociedades urbanas modernas e individualizadas constriñen las manifestaciones emotivas: hay un acuerdo tácito para «guardar la compostura». En este sentido, la transmisión gestual y emocional se encuentran limitadas por sanciones públicas o grupales: "Los sentimientos no sólo se ligan con reglas (en contextos normativos) y con expresiones (en contextos expresivos), sino también con sanciones (en contextos políticos)" (Hochschild, 2008, p. 125). El habitante de la ciudad debe cuidarse de «alterar el orden público», para evitar algún tipo de infracción o reprimenda, lo que, al mismo tiempo, se interpone a la transmisión gestual y emocional.

3.2.3 Emoción manifiesta, emoción esperada. De la exigencia a la expresión al llamado a la contención.

Las pasiones y los afectos intercambiados al interior de la escena funeraria pueden tener

[307] En Malinalco un carácter alegre define el estado de ánimo en el velorio de los niños y durante los cortejos fúnebres, en ese tránsito suenan canciones alegres. Sólo el espacio circunscrito por el ritual del sepelio admite una dimensión emotiva distinta: el sufrimiento por la pérdida. El fragmento de una canción tradicional interpretada en el entierro del niño *Te vas ángel mío* sugiere una inclinación afectiva distinta: "… Te vas y me dejas un inmenso dolor, recuerdo inolvidable me ha quedado de tu amor". El ritual de duelo subjetivo de los padres, aquel que viven íntimamente, tampoco está circunscrito por una tonalidad alegre, sin embargo, se imponen prescripciones negativas como la prohibición a llorar "«para que el niño pueda irse» [o] que un adulto no toque su cuerpo, para no contaminar su alma virgen" (Colín, 2005, p. 537).

como efecto la generación de prácticas y símbolos novedosos para una colectividad, pero es más habitual la reproducción de gestos, prácticas y expresiones ceremoniales, institucionalizados y cuyo significado es compartido; no tanto por ser impuestos en cada ocasión sino por haber sido transmitidos, asimilados y tomados por adecuados medios para despedir al difunto y dignificar la muerte. La *manifestación* y la *contención* emocionales responden a exigencias culturales tácitas, previamente incorporadas por medio de códigos y símbolos que dan significado a la muerte y a sus rituales. Hay razones y explicaciones culturales respecto a la muerte por las que el grupo llama a sus miembros a *expresar* o *contener* cierto tipo de emociones.

El ritual funerario fue abordado por sociólogos y antropólogos de principios del siglo XX como una respuesta al desequilibrio del orden social, producto de la pérdida. Para restaurar el orden social, según las circunstancias del deceso y la concepción de la muerte (si este es un proceso aceptado como natural o involucra la voluntad de otros), la comunidad era convocada ya para exigir venganza o justicia en contra de un posible perpetrador, ya para tomar parte de los rituales de despedida. En cualquier caso, era desplegado un espacio de conmoción y dolor en el que se sucedía el intercambio emocional y el llamado a la acción. A propósito de las ceremonias fúnebres en las sociedades australianas, Durkheim explica que se tratan de actos de compenetración grupal del dolor para hacer frente a la tragedia ocurrida y los incluye en la denominación de ritos piaculares. Los miembros de una comunidad, pese a no haber sido afectados directamente por el deceso, participan de las ceremonias, se «re-unen» con los deudos para acompañarlos, para subsanar la pérdida y participar del dolor de los otros.[308]

La presencia corporal de los otros, junto a una serie de prácticas simbólicas

[308] En Durkheim (2012), los actos de dolor se imponen a los integrantes de una sociedad independiente de su estado afectivo personal, se trata de una obligación moral para hacer frente a la falta: “Una familia que tolera que uno de los suyos pueda morir sin ser llorado, manifiesta con ello su falta de unidad moral y de cohesión: abdica, renuncia a ser. Por su parte, el individuo, cuando tiene un firme apego a la sociedad de que forma parte, se siente moralmente obligado a participar en sus tristezas y alegrías. Desinteresarse sería romper los vínculos que lo unen a la colectividad; sería renunciar a quererla, y contradecirse” (pp. 445-446).

compartidas y ejecutadas por el colectivo, hacen frente a ese vacío dejado por el difunto, expresado en el angustioso retorno del muerto (la extensión del duelo, traducido en algunas culturas como la presencia fantasmática del difunto que deambula en el mundo de los vivos). En el escenario funeral, los participantes se implican en tonalidades afectivas determinadas, se espera que la interacción afectiva se sincronice a ciertas expectativas emocionales obligatorias. En el trabajo inaugural del estudio sociológico de las emociones, Mauss (1921) sugiere que, a pesar de la exigencia moral por expresarlas — ejercida sobre los miembros de un grupo — este acto social, relevante simbólica, institucional y afectivamente durante los ritos funerarios, no deja de tener cierto grado de autenticidad en cuanto vincula al colectivo:

No son sólo los tiempos y las condiciones para la expresión colectiva de los sentimientos los que se encuentran fijos, también lo están los agentes de esta expresión. Ellos se lamentan no sólo para transmitir su miedo, su ira o su dolor, sino porque son llamados y obligados a hacerlo. […] todas las expresiones colectivas — simultáneas, con valor moral y vinculante — de los sentimientos del individuo y del grupo son, más que simples manifestaciones, signos expresivos que comprehenden un lenguaje en sí mismo. Los lamentos equivalen a frases y palabras. Deben expresarlos, pero si pueden hacerlo es porque el grupo los comprende. Hacen más que manifestar sus sentimientos, los deben manifestar a los demás; los manifiestan a sí mismos, expresándolos a los otros y por los otros. Esta manifestación es esencialmente simbólica (pp. 5, 7-8).

Incluso cuando se exige contener cualquier reacción emocional al interior de sociedades religiosas, la anulación cultural se aprehende como un llamamiento significativo que propicia la transitoriedad de la muerte. Se obliga a contener el llanto bajo el supuesto de que las lágrimas constituyen, para el difunto, obstáculos en su camino al mundo de los muertos.

Al interior de las sociedades individualistas urbanas esta cuestión tiene un significado distinto: la manifestación emocional pasa a ser lentamente un asunto de

contención social (emocional, gestual, simbólica) en función a la noción de lo público. Hay un interés por regular las expresiones sentimentales, restringirlas en la medida de lo posible del espacio público para resguardarlas en el espacio privado; como consecuencia, la muerte es tratada cada vez más como un asunto íntimo y personal. En este sentido, la contención de las expresiones es también una mutilación simbólica, una disrupción comunicativa.

El repliegue de la expresión pública de las emociones al interior de la vida íntima no ocurrió como subversión abrupta. Se trata de un proceso inacabado que viene ocurriendo desde hace siglos. Las primeras prohibiciones al enérgico despliegue emocional por el fallecimiento vinieron de la mano de la Iglesia católica en el siglo XV. En la antigüedad, los lamentos fúnebres se caracterizaban por su violencia: las mujeres se convulsionan en el piso, se rasgan el rostro y se arrancan los cabellos, gritan día y noche por las calles, se golpean la cabeza contra la pared; entonces la iglesia comenzó a emitir ordenanzas para prohibir este drama. "La retracción del dolor y la exhibición de las emociones colectivas" implica en los siguientes siglos la sustracción de la muerte de la esfera pública, haciendo del luto algo “más solemne y silencioso”; la moderna experimentación de la muerte se asumirá cada vez más como un asunto íntimo, reservado a los parientes y personas cercanas al difunto. Mientras personas ajenas a esta esfera de interacción social privada eran desplazadas de la manifestación emocional, se empezó a considerar “que el auténtico dolor debía vivirse en silencio y con moderación" (Domínguez Ruiz, 2022, p. 177); el dolor expresado de manera exagerada era, para las instituciones, una muestra forzada de dolor, algo fingido.

En México la continuación de las prohibiciones a la expresión pública del dolor puede rastrearse desde el siglo XIX. En una de las publicaciones de la época, como el *Manual de urbanidad* de Manuel Carreño, se incluían consejos que tenían por objetivo convertir la muerte en un asunto de carácter privado e íntimo, reticente de cualquier comunicación emocional o de consuelo compartimentado:

> En los casos en que nuestros amigos o parientes pierdan una persona de su familia, seamos muy mirados y circunspectos… pues nada hay más impropio ni más impertinente, que ir a situarnos en una casa en tales circunstancias, sin estar a ello real y evidentemente llamados por la intimidad de nuestras relaciones, y sin tener la certeza de necesitarse en ella nuestra presencia y nuestros servicios (citado en Ríos et al., 2002, pp. 106-107).

El escritor aconsejaba mostrar una "actitud mesurada, silenciosa" durante el velorio, la procesión del féretro a la iglesia y en el viaje de la iglesia al cementerio, para evitar convertir la escena en "un cuadro de dolor y de llanto". En lugar de aumentar las perturbaciones, había que mitigarlas. La expresión del dolor se limitaba a un gesto contenido: "Debe caminarse con paso lento, con aire de recogimiento mostrando que se participa del dolor" (p. 107). Las manos de escritores, intelectuales, aristócratas y de las burguesías nacientes, motivados por un sentido de urbanidad, se dedicaron a configurar un espacio público silencioso, de distinción y desprecio con respecto a las tradiciones de las clases populares y los protocolos de la Iglesia.[309] Los liberales de la capital de México del decimonónico también escribieron contra el tañido de las campanas porque "su sonido les parecía una imposición de la iglesia sobre la vida de los habitantes de la ciudad de México." Las críticas surgieron a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, prolongadas hasta las primeras décadas del siglo XX, un "proceso de desacralización" que transformó las campanas "de entes divinos en intrusas de la vida privada" (Dávalos, 2001, p. 51).

Las campanadas suministraban la medida temporal de la existencia colectiva: además de enmarcar actividades cotidianas como el inicio y final de la jornada o el momento de iniciar las oraciones, anunciaban acontecimientos diversos, como

[309] "…las disciplinas de silencio [fueron] impuestas por el código de cortesía, o de una manera general, por la urbanidad, ampliamente difundida en el siglo XIX por los «tratados de buenas maneras» [… y] el creciente peso de los mandatos de silencio en correspondencia con una interiorización de las normas" […] A comienzos del siglo XIX saber callar, saber guardar silencio, frente a la algarabía en la que se complace el pueblo, forma parte del proceso de distinción" (Corbin, 2019, pp. 65-78). El alboroto constante y el ruido elevado conformaban el paisaje sonoro de las grandes ciudades occidentales de principios del siglo XIX. Es desde mediados de siglo que el umbral de tolerancia al ruido desciende y el silencio se convierte en un anhelo preciado. Las clases acomodadas se esmeran por asociar el alboroto con un comportamiento popular, al mismo tiempo, llevan a cabo campañas de opinión pública para reclamar el silencio de la ciudad.

nacimientos, matrimonios, confirmaciones, oficios sagrados, la visita personas de alta jerarquía, el paso de procesiones, catástrofes y, entre otras cosas más, la muerte de los habitantes. La presión ejercida por los escritores decimonónicos, (por medio de cartas enviadas al gobernador y perfectos del distrito, quejas distribuidas por los medios de opinión) se tradujo en la emisión de edictos y reglamentos que paulatinamente reconfiguraron el paisaje sonoro de la ciudad y, por ejemplo, la costumbre de tocar más de cuatro veces por los difuntos de día y noche se vio modificada por uno de los edictos emitidos por el arzobispado de la Ciudad de México: se restringieron al horario diurno y sólo "al momento del aviso de la muerte, al salir la cruz y los clérigos por el cadáver, al entrar el cuerpo a la iglesia y al decir el responso antes de la sepultura" (Dávalos, 2001, p. 55).

La gradual imposición del silencio en el espacio público, a través de la intervención y promoción de las clases acomodadas, involucró la administración de la expresión del dolor; si bien las costumbres de urbanidad no disolvieron las grandes procesiones y los honores fúnebres «escandalosos», tuvieron suficiente influencia a la hora de reducir las manifestaciones gestuales y sonoras en las ciudades y en el cementerio. De las baldosas de la calle al repliegue del funeral al interior del espacio doméstico, y luego del resguardo bajo techo a la contención íntima, experimentación interior y puramente personal del deceso. De lado queda el intercambio y manifestación de emociones a nivel colectivo.[310] La búsqueda por diseñar un espacio de "…quietud y tranquilidad pública, a fin de evitar toda especie de sorpresa o sobresalto en los vecinos de esta populosa ciudad" (Dávalos, 2001, p. 55), trataba de reivindicar el privilegio individual frente al ideal colectivo de la caridad religiosa. En el proceso, la experimentación de la muerte fue privatizada: "Nadie tenía por qué enterarse de la muerte de otro ciudadano, pues los difuntos debían contar

[310] "En comparación con las culturas tradicionales, las culturas urbanas modernas invitan a tomar una distancia mucho más grande respecto de los sentimientos (la distancia del yo observador)" (Hochschild, 2008, p. 144). Este distanciamiento es resultado de configuraciones socio históricas e intervenciones sobre el espacio público. La *contención* emocional es una de las consecuencias de este proceso social: se cristaliza en el repliegue expresivo durante el funeral, en el intento de «recobrar la compostura» del padre de la difunta de 43 años o en el pequeño alivio que la viuda de R. sintió al sortear el derrumbe emotivo del «ritual de la mirada del cuerpo» gracias a la permanencia del ataúd cerrado. Es decir, se toma distancia con la muerte.

con su familia, con su entorno privado, para ser velados, cantados y enterrados. La muerte dejaría de ser la pérdida de un alma para convertirse en una cifra mortuoria" (p. 56).

Esto no significa el triunfo del silencio sepulcral del sepelio urbano, sin embargo, el despliegue del rumor funerario de las muchedumbres aparece aislado. Es decir, estas restricciones se aplican principalmente a las grandes ciudades, mientras que, en otros territorios y localidades, alejados de los centros urbanos, se continúan realizando celebraciones enérgicas en torno a la muerte, ahí el campaneo de las catedrales convoca e informa, mientras amplias muchedumbres concurren alrededor del muerto. Esto supone, además, de la distinción de origen entre la ciudad y el campo, la separación entre generaciones en función del origen social.

Antes de dar marcha hacia el panteón de Dolores, mientras introducían el cuerpo del Señor R. en la carroza, el servicio fúnebre militar se vio colmado por una audiencia congregada para despedir a un General de Brigada, velado simultáneamente al Señor R. Los familiares de R. vieron interrumpido su paso por el gran cúmulo de personas apostadas a las puertas de la funeraria, quienes escuchaban la misa de despedida, al tiempo que un grupo de música tradicional del pueblo del General se preparaba para tocar en el cortejo fúnebre. Pese a las normativas de la zona, la muchedumbre se precipita a apropiarse del espacio público, el rumor de los rezos resuena en el área junto al murmullo de los presentes; antes de partir hacia el cementerio, los familiares de R. alcanzan a escuchar los primeros movimientos del *réquiem* para el difunto, las trompetas y trombones dan inicio al cortejo fúnebre del General.[311] La estridencia de esta muerte en el espacio público contrasta con la solemnidad esperada de un funeral urbano, como lo fue la despedida mortuoria del señor R., si bien, en última instancia, la diferencia entre ambos casos radica a la capacidad del cuerpo del General de intervenir sobre el espacio público tras su muerte, el despliegue ritual y sonoro está determinado por el origen del muerto: en un caso, un hombre nacido en la ciudad, el otro de origen provincial.

[311] Nota de campo.

Lo excepcional de nuestra época radica en el distanciamiento social respecto a los temas de la muerte. Al menos en el entorno urbano el cadáver, su tratamiento y conmemoración, se resguardan de la mirada pública. Consecuencia de convertirse en un asunto privado, la experimentación de la muerte se vuelve más personal, pero lejos de inhibir toda manifestación emocional, esto puede significar una inclinación general a expresiones rituales personalizadas, a la emergencia de manifestaciones ligadas al vínculo socioafectivo entre los deudos y el muerto, ajenos a los mandatos culturales o a las expectativas sociales convencionales para actuar frente a la muerte, si bien estos permanecen latentes. Esto se manifiesta en el despliegue dramático de prácticas distintas como los gestos, los cantos o los rezos al interior del escenario funeral. En contextos modernos la dramatización ritual deja de responder a obligaciones culturales y a herramientas tradicionales para reemplazarlas por otras, desestimarlas o abandonarlas por completo. La dramatización funeral propicia la dirección de las emociones, por lo que su ausencia plantea preguntas entorno al procesamiento de la pérdida.

3.2.4 Cantos y gestos en el funeral. Ritmo dramático.

Partitura del dolor.

En diversas culturas las prácticas funerarias tienen por objetivo explícito facilitar a los difuntos su transición al mundo de los muertos. La suona, un instrumento de viento originario de Asia Central se empleaba para acompañar los funerales en China: eran ceremonias solemnes en las que un monje leía las escrituras sagradas mientras un músico se dedicaba a tocar. En conjunto las palabras del monje y el acompañamiento sonoro de la suona propiciaban la marcha del alma de los difuntos de la China tradicional (Liao Yiwu, 2012, pp. 24-25). El empleo de instrumentos musicales al interior del escenario fúnebre con frecuencia tiene una función simbólica: la sonoridad guía o facilita a los muertos el abandono del plano mundano. El tambor de *choro* utilizado en los ritos

de despedida en São Luís, Brasil, junto a las distintas diligencias y fiesta públicas, tienen por objetivo preparar y apaciguar al *egun* (resto espiritual) del difunto para asegurar su viaje hacia el *Orun* y evitar su retorno angustiante a modo de posesión; ahí en el *Orun* el *egun* “se reunirá con su propio ser imperecedero, su *ipori*”. El sonido sagrado del tambor de *choro* atrae al *terreiro* — el espacio sagrado donde es resguardado el cuerpo — a otros *egun* errantes (personas sin parientes, lanzados en la fosa común) cuya intención es obtener un medio para acceder al *Orun* (Ziegler, 1976, pp. 33, 36-37).

El cariz alegre de los funerales infantiles de Malinalco, Estado de México, no es una elección estética ni la desestimación al profundo dolor experimentado por los padres tras la pérdida de su hijo, sino una condición general que parte de la concepción cultural de los niños como seres libres de pecado: la "ausencia de rezos, los juegos hilarantes y música alegre, exceptuando una que otra canción triste" son utilizados, según testimonios recabados por Colín (2005), “para alegrar al niño, no a los parientes. Si el niño está triste la Virgen no lo recibe” (p. 489). El acceso a la condición sagrada del niño supone el uso de canciones y letras alegres, juegos e intercambios festivos, durante el velorio. Si bien "el rito no desconoce ni pretende imponer en la madre, un sentimiento que no experimenta" (p. 489), se intenta adecuar las manifestaciones afectivas con ciertas expectativas socioculturales, restringir en la medida de lo posible la pena de los padres, quienes encuentran toda la experiencia apenas soportable por la compañía de los otros.

La muerte introduce tanto al difunto como al deudo en un periodo de «margen»: constituye una etapa de transición entre la vida y la muerte definitiva en el que se llevan a cabo diversos ritos para esclarecer la situación de ambos, implica, pues el acceso a un estado novedoso. En este proceso se ven implicados de manera simultánea, durante un periodo culturalmente definido: ocurre una reciprocidad ritual, pues los actos simbólicos no sólo ayudan a establecer la condición definitiva del muerto, intervienen en la experiencia emocional del superviviente.

> En algunos casos, este periodo marginal de los vivos es la contrapartida del periodo marginal del muerto, coincidiendo a veces, el cese del primero con el cese del segundo, es decir, con la agregación del muerto al mundo de los muertos. Así, por ejemplo, entre los habbé de la meseta niggeriana, «el periodo de viudez corresponde, según se dice, a la duración del viaje del alma errante del difunto hasta el momento de su regreso al conjunto de los espíritus divinos ancestrales o de su reencarnación» (Van Gennep, 2008, pp. 205-206).

La transición del muerto está asociada con la manifestación y contención emocional del vivo. Para lograr acceder a un estado simbólico distinto es necesario la realización de una serie de actos o la aplicación de interdicciones distintas inmediatamente después de la muerte, durante el velorio, el funeral y las exequias finales, así como durante el luto, luego del que, por ejemplo, la persona que enviudo puede volver a contraer nupcias. Los escenarios funerales plantean en su interior un ritmo ritual que propicia la transición simbólico-afectiva, la pauta para la experimentación sentimental durante el velorio, el transporte del muerto y el sepelio o incineración.

Los cambios en las tonalidades, silencios, intensidades y en la frecuencia de los movimientos y cantos, así como la presencia, pausa o ausencia de los gestos, rezos y alabanzas, constituyen el ritmo de una narrativa a la que se adhieren las pasiones de la pérdida, dictan los momentos para la manifestación de las emociones o su contención al interior de ese escenario mortuorio. Por lo tanto, constituyen pautas culturalmente significativas para los mismos deudos a la hora de elaborar sus emociones y expresarlas. La dramatización durante las ceremonias mortuorias no es pura reacción emocional, sino experiencia rítmica regulada narrativamente; encausa el dolor de los supervivientes mientras dirige al muerto en su transición. Tanto los sentimientos interiores como los distintos gestos exteriores del deudo adquieren ciertos significados. Las observaciones de Ziegler (1976, pp. 31-42) al respecto de uno de los ritos de despedida en São Luís, Brasil, dedicado a una difunta, muestran cómo se combinan los elementos narrativos y dramáticos en un escenario funerario sujeto a ritmos culturalmente determinados:

El tambor de *choro* o «tambor de aflicción» suena durante una semana cuando fallece un habitante de São Luís, aunque si el difunto proviene de las jerarquías

sacerdotal o gubernamental del *terreriro*, los tambores redoblan un mes entero, hasta un año cuando se trata del babalorixa, el líder del *terreiro*. Mientras toca el tambor se suspenden todas las actividades, ninguna iniciación ni obligación ritual se realiza si no es de carácter funerario; el ritmo del tambor designa entonces el tiempo dedicado a las ceremonias de despedida a la vez que "contiene la figura dialéctica de la muerte toda entera". El cuerpo de esta difunta es sometido a cuidados atentos para evitar la pérdida de identidad del muerto en su retorno al *Orun*. Según la «narración fundadora yoruba», de la que beben los afrodescendientes de la zona, la muerte es "una especie de creación al revés", de ahí la intención por realizar del modo adecuado los rituales hasta la despedida final.

Los asistentes se reúnen al interior del *terreiro* para despedir al difunto, se sientan en el suelo, con las piernas cruzadas y el torso erguido, las manos puestas sobre las rodillas, murmuran irregularmente, se apretujan unos contra otros, balanceándose siguiendo el ritmo de los tambores; mientras los iniciados, dignatarios, sabios y sacrificadores cantan, dirigen a los fieles, quienes invocan en voz baja al lejano pueblo de los *orixa*. Dos ancianas preparan el "equipaje del *egun*" en tres cajas: en una se encuentran los elementos destruidos de una calabaza que simboliza la separación del espíritu con el mundo material; en otra va la comida preferida de la muerta; y en la última sus efectos personales. Tres mensajeros, residentes de la ciudad personificados y maquillados, cargan las cajas hasta la puerta del *terreiro*, son los únicos que pueden atravesar este umbral y toman una barca que se pierde en la oscuridad de la noche. En el punto del río donde el agua dulce se diluye con el agua del mar arrojan las cajas, se alejan alta mar y con ellas el *egun* de la difunta, presencia inmaterial e invisible de la persona. Mientras tanto, en el *terreiro* todos se reúnen en un círculo compacto, frente a los tambores posicionan platos de comida, se acercan de acuerdo a la jerarquía para compartir los alimentos, pero no los introducen a sus bocas: los tocan con los dedos y se llevan estos a sus labios, agarran una servilleta blanca y se quitan cualquier resto de ellos; en tanto las sacerdotisas bailan y mueven sus brazos. Discretamente los mensajeros vuelven al interior de la casa luego de haber lavado sus manos y pies (pues

han cargado el equipaje de la difunta y han transitado el mundo de los muertos) y sólo en ese instante los tambores cesan su retumbar.

Los asistentes se incorporan al verlos ingresar, los tambores se enderezan a la espera de que los mensajeros se desprendan de sus vestimentas y maquillajes. Cerca de la media noche los tambores se revelan otra vez, los asistentes se forman de acuerdo a la jerarquía, mientras todo objeto referente a la ceremonia fúnebre se deposita fuera del recinto junto con todo recuerdo de la difunta "todo lo que atestigüe de su retorno hacia el Orun es llevado al exterior por el cortejo de los vivos." En procesión llegan a la plaza donde se les une la multitud de los alrededores, para dirigirse luego al cruce de los dos caminos principales del barrio, ahí donde el ferrocarril corta la tierra, arrojan las matas y calabazas rotas, ahí donde los *egun* errantes, atraídos por el tambor del choro, esperaban encontrar la salvación. Entonces la multitud entera se retira en silencio.

Esta descripción de Ziegler (1976, pp. 31-42) implica un ritmo latente en la totalidad de la ceremonia, envuelta principalmente por el sonido del tambor, que da orden y dirección a la experiencia de funeraria, la enmarca a partir de su intensidad, volumen y parálisis; además de acompañar la senda del difunto, define la temporalidad para la posible expresión gestual y sentimental entorno al muerto. La música es un medio especialmente efectivo a la hora de establecer ritmos afectivos y significativos: la interpretación instrumental, vocal y lírica despliegan una plataforma que permite a los deudos ciertas manifestaciones emocionales en los momentos adecuados. Por lo tanto, la interpretación musical, al igual que la desplegada por las plañideras, define los instantes y la intensidad de la expresión.

Si, por ejemplo, la alegría define la atmósfera del funeral y velorio infantil en Malinalco, y ésta se ve motivada por medio de los juegos en el velorio, el cambio de la condición expresiva sucede con la interpretación musical. En la procesión fúnebre las canciones se distinguen por su carácter festivo: se tocan piezas como "La marcha de Zacatecas", "Morir por tu amor", "Dios nunca muere", "El zopilote" y "Sangre azteca"; son

interpretadas por personas con la suficientemente distancia afectiva respecto a los niños difuntos, nunca las entonan sus padres; de hecho la gente llora cuando los músicos comienzan a tocar, en mayor medida cuando se tratan de piezas como “Te vas ángel mío” (Colín, 2005, pp. 492, 533-534) que refieren explícitamente la pérdida.

La música está sujeta a convenciones culturales específicas, es resultado de la mediación, intención y organización del ser humano alrededor del sonido. No es sólo la lírica de una obra musical la que implica por sí sola una serie de efectos simbólico-afectivos o significados emocionales fijos y universales. El sonido, el tono y la intensidad se encuentran sujetos a la mediación humana (a través de prácticas como la composición, los arreglos y/o la ejecución) y cultural (gracias a significados compartidos por el colectivo): en los sonidos, tonos e intensidad se imprimen los gestos, movimientos y sentimientos de un colectivo (Tagg, 2012, pp. 44-45). El sonido es tanto material como social, un “nexo experiencial de sensaciones sonoras” (Feld, 2015, p. 12). Entre los Bosavi de Papúa Nueva Guinea, el contexto cultural y el ambiente ecológico están interrelacionados, por ejemplo el canto de las aves, proveniente de las profundidades del bosque, no se considera un fenómeno puramente natural, para los habitantes de la comunidad se trata de comunicaciones de los muertos a los vivos; el sonido de las aves — y las aves por sí mismas — materializan la ausencia de los difuntos y los ancestros, el canto de estos animales es «reverberación» y «reflejo» de lo perdido, “ausencias presentes” (pp. 16-17).

El sonido por sí mismo no evoca un estado emocional, recuerdos o pensamientos; es hasta que el grupo interpone al sonido ciertas metáforas que adquiere significado. Así, si para un grupo de personas la música de otras culturas les remite a situaciones alegres o celebraciones enérgicas, al interior de la sociedad donde se ha compuesto en realidad evoca sentimientos de dolor y cólera o se emplean para hacer frente a las tragedias como la pérdida.[312]

[312] En un pequeño estudio con treinta participantes, todos ellos estudiantes del fenómeno multicultural en Suecia, Tagg presentó ocho muestras musicales tradicionales de culturas no occidentales, todas ellas

El estado anímico expresado por la música, los tonos de la voz y las letras, los instrumentos empleados en los rituales mortuorios tienen un sentido específico, forman parte de una red de significados culturales. El sonido, de acuerdo a Feld (2001), no deja de comunicar y encarnar activamente hondos sentimientos al interior de cualquier sociedad (p. 331). El autor afirma esto a partir de su análisis de las prácticas mortuorias y los símbolos alrededor del tambor kaluli de los bosavi; la interpretación instrumental y el tambor en sí mismo remiten a condiciones materiales y socio históricas particulares: el pájaro *tibodai* (o pájaro campana de Papúa) y la magia verbal adjudicada a él; estas aves son consideradas por los bosavi como «*ane mama*», «reflejos de los que se han ido», espíritus de los muertos, de ahí que el canto de los pájaros se asocie con la vocalización de los espíritus humanos. El silbido de las aves se relaciona con los «reflejos idos» de los niños muertos, y por lo tanto, comunicaciones de estos entre sí y para los vivos (pp. 339, 342).[313]

El tambor kaluli está elaborado de manera tal que su pulso y sonido den la sensación de escuchar a uno de estos pájaros en su interior como reflejo de la voz de un espíritu infantil diciendo «padre»: la voz del tambor equivale a la voz de un pájaro *tibodai* y el sonido de la interpretación termina por remitir al habla del niño: “La voz de un niño, muerto y abandonado, emerge como la realidad interna del toque del tambor; una realidad emocional que yace no sólo en el sonido, sino en todo lo que significa ser kaluli y ser conmovido por esa ejecución evocativa” (Feld 2001, p. 351). Los cantos y la interpretación instrumental establecen un vínculo sagrado entre el vivo y el difunto, esto gracias a narrativas específicas: el sonido, junto con las interpretación rítmica, tonal y

referentes a un tipo de evento cultural específico. Los participantes debían determinar de que evento se trataba o en su defecto, describir las emociones o estados anímicos que les evocaban. Aunque todas las piezas trataban sobre la muerte y el funeral, ninguno de los participantes logró acertar la temática, si bien una parte de las muestras musicales provocaron sensaciones de tristeza o sufrimiento, la mayoría les parecieron estimulantes, alegres, festivas o incluso románticas (Tagg, 2012, pp. 49-50).

313 “Por esa razón, tanto el canto de los pájaros como su clasificación constituyen poderosas mediaciones que permiten ligar patrones sónicos con ethos social y la emoción. Cuando los kaluli escuchan la llamada del *tibodai* son proclives a reconocer la voz de un niño pequeño llamando a su padre” (Feld, 2001, p. 342).

vocal-lírica se ven codificados de acuerdo a tradiciones religiosas, mitos y significados culturales que permiten el despliegue y la experimentación de determinadas emociones a través de los gestos, movimientos, danzas y lamentos. En conjunto estos elementos contribuyen a crear una atmósfera dramática al interior del funeral, cuya ejecución se encuentra sujeta a ritmos simbólico-afectivos, narrativamente propiciados.

Dramatización en el escenario funerario.

En algunas culturas el concepto de «música» no figura en el lenguaje como una "forma de comunicación interhumana que ordena los sonidos no-verbales y que, de acuerdo a convenciones culturales específicas, puede portar un sentido referente a patrones cognitivos emocionales, gestuales, táctiles, kinéticos, espaciales y prosódicos" (Tagg, 2012, p. 44). Este término suele surgir al interior de una cultura cuando se la confrontan con occidente. En Japón, por ejemplo, no fue hasta el siglo XIX que se introduce en la sociedad el concepto *ongaku* para designar el significado del sonido musical, un término equivalente a la palabra europea «música», hasta entonces únicamente se empleaba el término *gaku* para designar disfrute o entretenimiento (p. 51). Es decir, lo que se conoce actualmente como música en otras culturas puede ser un acto más bien complementario a otras prácticas simbólicas y performativas como la danza, el canto, la poesía, el teatro, si bien suele formar parte imprescindible de la estructura general de una obra o ritual. Dice Johansson:

> En términos teatrales, la música tiende a definir el rito según la estructuración armónica de elementos sonoros y rítmicos que le pertenecen, como una arquitectura móvil y evanescente. Sin embargo otra función importante es de servir de soporte melódico rítmico a la palabra hablada y de regir el tiempo gestual de la danza (citado en Colín, 2005, p. 492).

La naturaleza rítmica de la interpretación musical marca el flujo de los actos, palabras y expresiones, distingue los momentos para la escucha, la entrada al trance y el comienzo de las danzas, invita a llorar y lamentarse, en otras palabras, el despliegue dramático. Por ejemplo, de acuerdo a Feld, la interpretación del tambor kaluli de los

bosavi involucra al cuerpo entero y se caracteriza por su alta intensidad, la pulsación regular (entre 130 y 140 veces por minuto), y una densidad de sonido semejante a la de un “latido continuamente superpuesto”, es decir, un sonido continuo, sin pausas mientras, hasta cinco danzantes bailan acercándose o alejándose según el sonido del tambor, si se ha endurecido o es blando (Feld 2001, p. 342). En conjunto, estas prácticas buscan generar en la audiencia fuertes sentimientos de tristeza y nostalgia, despertar un estado reflexivo e intensos sollozos, algunos incluso se introducen en la pista de baile y con una antorcha se acercan para destruir el tambor que los ha conmovido al borde de las lágrimas, esta actitud se corresponde al momento de la ejecución en el que ocurre el «endurecimiento» del sonido del tambor: “Es este «endurecerse» el que mueve a los oyentes a pensamientos sobre los niños muertos y al llanto” (p. 347). El sonido «endurecido» implica la sensibilidad entera de los bosavi gracias a nociones materiales, sonoras y culturales específicas, al punto de que el sonido del tambor (metáfora del ave *tibodai* que remite a la reverberación de los niños difuntos), no sólo se introduce en la cabeza, resuena en la mente para penetrar hondo en los sentimientos de los presentes; esto permite que, en el momento más álgido del golpeteo del tambor, se desplieguen sobre el escenario expresiones emocionales intensas.

Las ceremonias mortuorias son escenarios dramáticos en los que confluyen prácticas como los cantos, el acompañamiento instrumental, actos performativos, rezos y gestos para despedir al muerto. Todas estas prácticas culturalmente significativas configuran, de acuerdo a ciertas narrativas, las emociones del deudo, encausan su manifestación dramática a lo largo de un proceso funeral colectivo.

Mientras velan el cuerpo del señor R., el reverendo invita a los presentes al centro de la sala, sus asistentes reparten unas hojas de papel con una serie de cánticos cristianos impresos por ambos lados, unas cuantas estrofas referidas a la partida de las almas, su camino y bienvenida al más allá. El reverendo les dice que se organicen en un círculo y se tomen de las manos; empieza a entonar los rezos y alabanzas, la audiencia le sigue. El canto colectivo comienza a surtir efecto, la vocalización del dolor de la pérdida

reverbera entre los miembros reunidos ahí. Tomados de la mano, el sentimiento invade las gargantas de los familiares cercanos al difunto, sus cuerpos se ven implicados por completo por la interpretación de los rezos. Cerca de finalizar el canto cristiano colectivo, la hija del difunto y sus nietos comienzan a llorar, se escuchan los lamentos desembocar en la sala, pero luego de finalizar, los presentes se dispersan, los familiares de R. rehúyen del contacto inmediato. Uno se retira al recibidor de la funeraria, un par se van a la esquina de la sala para limpiarse las lágrimas, otro de los familiares se va a un pequeño cuarto anexo a descansar y la viuda es consolada por varias mujeres de la edad. Es el intento de retorno a la compostura pese al dolor, luego de haber finiquitado este ceremonial mortuorio.[314]

El pequeño espacio dramático abierto por la institución religiosa, encarnada por el reverendo, estuvo sujeto a los códigos mismos de la religión: la entonación grupal de los rezos representó los límites situacionales de la expresión colectiva de los sentimientos. Clausurada esta escena, el ánimo general se volcó hacia la contención emocional, un esfuerzo por no revelar a los otros. Por el resto de la noche no hubo otro momento en el que los presentes pudieran reunirse de nuevo, compartir como grupo, dar pie a un escenario dramático con sus propias prácticas simbólicas en el que se representaran los afectos y dolores por la pérdida.

El canto solemne está constituido por letras, tonos y ritmos contextualizados por el acontecimiento de la muerte. Si bien puede buscar la tranquilidad de los deudos, tiene la capacidad de amplificar las emociones, hacer que broten en el interior de los participantes y se logre su expresión. La codificación simbólica narrativa se inscribe en el cuerpo, allana el camino del sentimiento y a través de la interpretación vocal, (o de la ejecución de prácticas simbólicas en general) estimula el llanto. La estructura sonora permite la experimentación afectiva, sin embargo, es la presencia del otro lo que permite la manifestación emocional de lleno, pues la escena dramática por sí misma se sostiene en el colectivo, en su participación y consuelo. Es sobre el otro que se refleja el dolor.

[314] Nota de campo.

Sobre todo quienes llevan a cabo la actuación dramática, como lo son las plañideras, suelen ser quienes sostienen la manifestación emocional, pues, “el actuante disciplinado desde el punto de vista dramático es aquel que recuerda su parte y no hace gestos impensados ni da pasos en falso durante la actuación” (Goffman, 2012, p. 231), es decir, no revela ante los otros presentes, en ningún momento de su dramatización, que su dolor «no es auténtico», no se tropieza en su propia interpretación, se limita a desempeñar su papel de la manera en que los otros lo esperan. Se ajusta a las expectativas sociales.

En *El paseante de cadáveres*, Lioa Yiwu (2012) entrevista a un hombre llamado Li dedicado a ser «doliente profesional» en la China rural: integrante de una «compañía» familiar dedicada a organizar los funerales, principalmente en su representación afectiva y dramática. Previo a cada funeral ensayaban: evaluaban sus actos, corregían sus tonos, daban arreglo a su respiración, moldeaban la expresión de su cara, la forma de sus gestos y la posición del cuerpo entero. Entrenados en el arte de la ópera *Sichan*, entonaban cánticos y complementaban el drama general con la melodía de la suona, reafirmando y evocando los sentimientos y la atmósfera del funeral, pues, simbólicamente la música de este instrumento remite al lamento fúnebre. El grupo de dolientes se dedicaba a dramatizar la conmoción de los familiares del fallecido sobre todo durante dos momentos cumbre: cuando se veían alterados al ver la imagen del muerto y en el instante en el que se enterraba el ataúd:

> Nosotros nos adaptábamos al ambiente, ajustábamos nuestra actuación y tocábamos.[…] todos los componentes de nuestro grupo tenían que hacer las reverencias pertinentes a los muertos, vestidos de luto. Nos dividíamos en grupos de dos o tres y, mientras unos se lamentaban, otros lloraban o incluso gemían al muerto. No había caos alguno, pues siguiendo tu corazón dabas con el camino: por ejemplo, tú te lamentas y yo toco o, lo que es lo mismo, tú descansas y yo trabajo, y el llorar sólo era una transición. […] Nosotros no sólo debíamos crear ambiente sino también actuar como refugio y prestar mucha atención a los reunidos. Hasta que no se hubieran marchado todos, éramos nosotros los encargados de controlar ese ambiente trágico y, antes del enterramiento, dependiendo del tamaño, cinco o seis de nosotros alzábamos el ataúd varias veces hasta que se hacía el más completo silencio (Liao Yiwu, 2012, pp. 26-28).

A través de la intervención del otro, como lo pueden ser el «doliente profesional»,

la plañidera, el representante religioso, el orador o el encargado del panegírico, se sostiene la situación dramática. Se espera de los otros presentes que se ajusten a sus manifestaciones, a sus palabras, que son también las expectativas sociales de esta situación culturalmente definida; asimismo se espera que el representante se adecúe a tales expectativas. El escenario funerario (constituido por codificaciones simbólicas; guiado por ciertos representantes institucionales o dramaturgos del dolor; expresadas por los cantos, rezos, bailes, gestos, llantos, vocalizaciones, composiciones musicales; y enmarcado por sus momentos e instantes, es decir sus ritmos) implica potencialmente la corporalidad y sensibilidad enteras en una atmósfera afectiva que permite a los familiares elaborar las emociones de la pérdida, asumir los sentimientos y los medios de su expresión.

Prácticas emergentes y efervescencia colectiva.

Li, el mismo «doliente profesional», advierte el desdén de los deudos de la China contemporánea respecto a las ceremonias tradicionales. Hasta la década de 1980, los asistentes del funeral chino permanecían junto a la tumba, cantando al alma del difunto, “Ahora, en cuanto terminan los preparativos del funeral y disponen las mesas, empiezan a jugar *mahjong* y, obsesionados entonces en apostar dinero, se olvidan de fingir su dolor” (Liao Yiwu, 2012, p. 27). Las prácticas ceremoniales del pasado se reducen a meros trámites, no cabe la manifestación emocional en el funeral. No es un fenómeno exclusivo de las provincias chinas, afectadas por la modernidad.

Este fenómeno de desagregación con respecto al actuar tradicional se repite en otros contextos sociales, por supuesto bajo sus propias condiciones sociales e históricas. Se trata de la ausencia de uno o más de los elementos culturales prescritos para realizar las ceremonias fúnebres de manera adecuada, entre los que destaca la disposición misma a participar del drama de la muerte. Por ejemplo, al analizar la importancia del papel de los músicos durante la procesión y el entierro del cuerpo de los infantes en Malinalco, Colín (2005) advierte la negativa de gran parte de los músicos a participar en

el acompañamiento adecuado del difunto, esto porque tienen otros trabajos, ya son muy ancianos o incluso se les está prohibido porque consideran que “respiran cáncer” (debido al choque entre la naturaleza alegre de las piezas musicales y las circunstancias dolorosas de la muerte del infante).[315] En otros casos se dedican a tocar la música que ellos mismos prefieren.[316]

El drama funeral suele requerir de prácticas culturales significativas para un grupo, sus miembros se ven llamados a realizarlas, a formar parte de las ceremonias preestablecidas, pues se consideran tanto apropiadas para la situación, como efectivas para hacer frente al dolor del deudo. Sin embargo, los posibles participantes dejan de sentirse implicados simbólicamente a actuar de acuerdo a las exigencias tradicionales o a las recomendaciones institucionales más allá del despliegue básico de las ceremonias fúnebres. El gesto del reverendo previo al transporte del ataúd del señor R. al cementerio fue recibido con disgusto por los familiares cercanos al difunto: tomó el podio para decir unas últimas palabras dirigidas a R., expresó algunos consejos originados desde la perspectiva de la iglesia cristina y con su guitarra comenzó a interpretar una canción. La administración estaba solicitando a la familia el espacio para disponer otro velorio, pero no fue esta la causa principal de las molestias de los deudos. Pese a pertenecer a la misma religión, no se sentían llamados a participar ni a aceptar ceremonias adicionales a los rituales oficiales básicos y necesarios, incluso si provenían de uno de los representantes de la iglesia, pues además de percibir estos actos como intentos por monopolizar el sepelio, fueron asumidos como sugerencias faltas de autenticidad a la hora de consolar el dolor de los presentes o entenderlo.[317]

> En todos los casos, los individuos, especialmente en los jóvenes de nuestro tiempo, se ven reducidos, a la hora de expresar sus sentimientos, a sus propias reservas, a su propia capacidad de invención, y ello en mayor medida que en los siglos pasados. La tradición social proporciona a la gente, en menor medida que antes, formas de

[315] “Esta creencia da cuenta del peso moral que un músico soporta entre el imperativo ritual de la alegría de las piezas que toca, y el reconocimiento del sufrimiento de los padres” (Colín, 2005, p. 533).

[316] “Músicos si hay pero ya no saben ni quieren tocar esas canciones, sólo música que ellos quieren” (p. 534).

[317] Nota de campo.

> expresión estereotipadas, formas de comportamientos estandarizados que pudieran aliviar la fuerte carga emotiva que conllevan tales situaciones. Las fórmulas y ritos convencionales de antes se siguen efectivamente utilizando, pero cada vez son más las personas que encuentran embarazoso servirse de ellas porque se les antojan vacías y triviales. A los oídos de muchas personas jóvenes, los recursos retóricos rituales de la vieja sociedad, que facilitaban el dominio de situaciones críticas de la vida, suenan a rancio y falso. Y no existen todavía nuevos rituales que pueden corresponderse con las normas de sensibilidad y el comportamiento presentes y que puedan por tanto aligerar la superación de las situaciones vitales críticas que se repiten con una cierta frecuencia (Elias, 2009, p. 50).

La muerte no se ve desacralizada en el sentido más personal del vínculo entre deudo y fallecido. El respeto, así como las inclinaciones afectivas y las emociones dolorosas alrededor del difunto continúan siendo fuertes sentimientos presentes al interior de un grupo, pero no se encuentran necesariamente ancladas a modos de expresión cultural predefinidos. Por supuesto, se espera la realización de ciertos actos ceremoniales convencionales como el velorio, el entierro, la dedicación de la misa, la procesión al cementerio, cargar el ataúd hacia la fosa, pero estos parecen meros trámites sociales para despedir el muerto y en ocasiones no se participa activamente de ellos. A pesar de esto los deudos tienen una oportunidad por renovar las prácticas en cada escenario funeral, apelando al vínculo del grupo con el difunto; constituyen verdaderas experiencias afectivas al momento de integrar a las ceremonias convencionales prácticas que evocan ese lazo personal.

El funeral del señor C. se llevó a cabo con normalidad, de acuerdo a ciertas expectativas convencionales: al interior de su hogar en Nezahualcóyotl, Estado de México, docenas de personas arribaron para presentar sus condolencias durante la noche del velorio; a la mañana siguiente transportaron el féretro hasta la localidad en Puebla de donde era originario el difunto, sus familiares lo siguieron en una *Van* rentada llevando consigo los arreglos y coronas florales para el sepelio; en la casa a la que llegaron otros familiares dispusieron el cuerpo para otras visitas, mientras los hijos del señor C. se encargaban de los arreglos de la misa y el entierro; cerca del mediodía el campanario hizo eco en el pueblo, los hijos de C. y su nieto, con el apoyo del investigador, pusieron sobre sus hombros el féretro y lo cargaron hasta la entrada de la iglesia, ahí lo

recostaron sobre un carro de servicio hasta que se inició la misa y lo empujaron cerca del altar en el pasillo principal. Los deudos se repartieron en las bancas de cada lado, la participación de la mayoría durante la misa se redujo únicamente a su presencia, aunque algunos expresaron una oración cuando llegó el momento de la mención del señor C.

Tras la bendición del padre y finalizar la misa, el ataúd fue cargado de nuevo hasta una camioneta en la calle anexa a la iglesia para la procesión fúnebre hasta las afueras del pueblo, donde estaba dispuesto el cementerio. A la cabeza iba la camioneta, atrás los familiares; los nietos cargaban una enorme corona de flores en un camino cuesta arriba, el trayecto duró aproximadamente 40 minutos. En el cementerio se encontraron con un enorme montículo de tierra junto a la fosa donde sería enterrado el difunto, cavada por uno de los hijos de C. Dispusieron los arreglos florales alrededor de la fosa, luego pusieron el ataúd sobre el suelo, cantaron y la viuda abrazó al difunto por última vez, derramando algunas lágrimas junto a unas palabras finales. Tras descender el ataúd en la fosa, los hijos y nietos del señor C. se turnaron las palas disponibles para rellenar la fosa con la tierra del montículo. Finalizado el trabajo los deudos fueron a la casa de otros familiares y compartieron una comida como en otras tantas ocasiones lo habían hecho en el pasado.[318]

A estas condiciones relativamente habituales del funeral se agregó una pequeña práctica significativa para este grupo familiar específico. Antes de partir por la mañana los nietos de C., en acuerdo con la viuda, imprimieron una serie de hojas con la letra de una canción. Durante el sepelio, los nietos repartieron una copia para cada uno de los asistentes y antes de sepultar el ataúd recitaron la canción mientras ésta sonaba desde una pequeña bocina, vertieron sus afectos a través de la interpretación grupal de esa pieza, aunque algunos de los deudos más cercanos no pudieron contener las lágrimas o se les hizo un nudo en la garganta: “El lamento del ser humano se convierte en canción, y la canción se convierte en lamento: el sonido siempre se convierte y encarna sentimiento; la materialidad sonora es reverberación transformada a partir de la

[318] Nota de campo.

acumulación de las emociones" (Feld, 2015, p. 17). Esta canción era una versión traducida de *Candilejas*,[319] compuesta por Chaplin para su película homónima de 1952 y se encuentra insertada en la trama familiar en cuanto generadora del vínculo original que dio paso a la genealogía grupal: gracias a que el señor C. le dedicó esta composición a la entonces viuda comenzaron su relación más de 40 años atrás; de hecho llama la atención que parte de los presentes reacios a cantar durante el sepelio no estaban involucrados directamente en esta trama familiar.[320]

Símbolo integrador, la música no es sólo experiencia estética, también se trata de un instrumento vinculatorio en cuanto evoca situaciones afectivas compartidas por dos o más oyentes. La narrativa siempre está presente en el rezo, en la superstición, y en la música, sin embargo, esta última suele ser apropiada por el «escucha», le imprime una serie de significados personales. En este sentido, la música expresa narrativas grupales e íntimas entre los deudos y difuntos basadas en el recuerdo o incluso el deseo y gustos personales del fallecido; una estética más personal, subjetiva, reclama el espacio de la despedida. Las alabanzas, los rezos, las canciones suelen estar habitados por codificaciones religiosas o forman parte de expectativas culturales, en muchas ocasiones fungen como elementos tradicionales complementarios a las ceremonias funerales y se consideran que ayudan al muerto a desprenderse del mundo de los vivos. Hoy la elección musical responde a la pérdida particular, evoca el vínculo íntimo entre los deudos y el difunto, el grupo y el muerto, refiere a la pérdida particular.

Parece ser cada más frecuente que el funeral involucre aspectos personales significativos que circunscriben la experiencia afectiva entre el grupo reducido de los

---

[319] La letra de la canción dice: "Tu llegaste a mi /Cuándo me voy /Eres luz de abril /Yo tarde gris /Eres juventud /Amor calor fulgor de sol /Trajiste a mi /Tu juventud cuándo me voy /Entre candilejas te adoré /Entre candilejas yo te amé /La felicidad que diste a mi vivir /Se fue /No volverá nunca jamás /Lo sé muy bien /Tu llegaste a mi /Cuándo me voy /Eres luz de abril /Yo tarde gris /Eres juventud /Amor calor fulgor de sol /Trajiste a mi /Tu juventud cuándo me voy /Entre candilejas te adoré /Entre candilejas yo te amé /La felicidad que diste a mi vivir /Se fue /No volverá /Nunca jamás /Lo sé muy bien.

[320] Nota de campo. Por ejemplo, el hijo más grande de C. Él fue el único de sus hijos originarios de un matrimonio previo que pudo estar presente durante el entierro, aunque los otros se presentaron en el velorio.

deudos y el muerto; los objetos y prácticas institucionales si bien siguen vigentes pasan a segundo plano para los deudos al dejar de constituir los únicos elementos significativos posibles. Esto se explica por el vínculo mismo compartido entre los integrantes de un grupo y su miembro fallecido, así como al fuerte impacto emocional que suele significar el deceso de una persona. La experimentación emocional permite la expresión ritual de prácticas personales específicas, por más pequeñas que estas sean.

En cada ocasión en la que el escenario funeral se configura, existe la posibilidad de que las expresiones del dolor, los rituales y los códigos de comportamiento esperados sufran cambios. De acuerdo a Marina Ariza (2016), la efervescencia colectiva es "un estado de corta duración esencialmente emotivo con capacidad de producir modificaciones importantes en el mapa normativo de una sociedad" (p. 13). Tal modificación, alteración o agregación en el funeral responde a la intensidad de las mismas emociones transmitidas entre los presentes. Gracias al recurso de la expresividad, el dolor personal por la otra toma forma.[321] En el frenesí de los lamentos, las danzas, los bailes y cantos, puede fijarse un gesto, un movimiento, en general, una práctica simbólica al interior del grupo. No se trata de una práctica estandarizada más, se constituye como una invención simbólica colectiva, fugaz pero no por ello menos significativa. El concepto de efervescencia colectiva en Durkheim permite abordar las variaciones culturales de los rituales funerales y ayuda a comprender como es posible su origen al interior de las sociedades contemporáneas.

En contextos más tradicionales se espera de los miembros de una comunidad, reunidos por la ocasión de la muerte, adecuarse a ciertos protocolos, conducir sus expresiones según ciertas expectativas culturales. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, las ceremonias colectivas implican a los miembros de una comunidad necesariamente reunidos en un estado de efervescencia colectiva donde ciertos sentimientos se ven sobreexcitados de acuerdo a la situación. La falta, en el caso de la

[321] Los ritos también son procesos creadores de imaginario, medios creativos y soporte material de los afectos.

muerte, llama a compartir un mismo espacio de intercambios gestuales, movimientos, exclamaciones entorno al muerto, incrementa su energía, “aviva los sentimientos colectivos que, por consiguiente, inclinan a los individuos a buscarse y acercarse” (Durkheim, 2012, p. 445). Mientras tanto, en contextos modernos hay una expectativa social por contener las emociones, realizar los intercambios afectivos mínimos y necesarios para evitar perturbar en mayor medida a los deudos.

No obstante, la naturaleza misma de la muerte *con-mueve* a los deudos más cercanos y en ese espacio reducido es posible una mayor volatilidad emocional, es decir, es más fácil manifestar los sentimientos interiores y expresar gestos que de otro modo estarían bajo escrutinio de un público más amplio. A partir de los planteamientos de esta sección, el funeral aparece hoy en contextos urbanos individualizados (o afectados por ellos) como una expresión ritual si bien contenida, también personalizable, ante todo es personal en cuanto al alcance privado del mismo. Pero ahí en ese espacio donde el dolor de la muerte se corresponde hondamente con el vínculo perdido surgen en cada ocasión manifestaciones de dolor que evocan ese mismo vínculo, intensificadas en su realización grupal, por más reducido que este pueda ser e incluso a pesar del llamado a la contención emocional. A partir de las emociones avivadas y transmitidas entre los asistentes al ritual privado se fijan — aunque sea por el efímero estado de efervescencia abierto por un funeral — nuevos símbolos, metáforas y prácticas cuyo alcance puede estar limitado a la realización de un funeral en específico, pero, como la canción de *Candilejas* para la familia del señor C., constituyen un foco alrededor del cual se integran los miembros de un grupo, uno al que pueden volver para evocar su propio origen, una narrativa compartida por todos.

Dar paso a expresiones culturalmente no delimitadas implica hasta cierto punto abrir la posibilidad al cambio social. Homogeneizar las expresiones emocionales, es decir, limitar ese estado de efervescencia a ciertas respuestas estandarizadas y obligatorias, tiene sentido a la hora de buscar mantener el orden social, impedir el contagio excesivo de las emociones evita la transformación de una sociedad. No sólo en

culturas más tradicionales sino en escenarios modernos donde se busca la contención pública de expresiones de dolor dramatizadas.

El proceso de individualización en estas sociedades provoca que sea más complicado acceder a esas herramientas simbólicas estandarizas, pero esto no se interpone a la necesidad expresiva-evocativa del deudo ni mucho menos a la experimentación de su propio dolor, traducido cada vez más en manifestaciones concretas, gestuales, sentimentales de carácter personal. Esto equivale a decir que tales manifestaciones se encuentran más limitadas en su capacidad de contagio hacia los demás. Hace falta, en lo que a la muerte respecta, un evento catastrófico, el acontecer sucesivo de pérdidas para que los miembros de una sociedad se introduzcan en un estado de intermitencia en el que “se vive más intensamente y de manera muy diferente a como se hace en tiempos normales” (Durkheim, 2012, p. 263), en el que las pasiones se agitan con mayor intensidad y las personas se convierten en otras, respondiendo a su capacidad creativa para hacer frente a la crisis, aunque a veces sea por medio de la violencia. Resta preguntarse si las condiciones tecnológicas de hoy día, que se suman a la individualización, permiten la ideación colectiva y simbólicamente efectiva de prácticas y manifestaciones emocionales novedosas durante un evento como la reciente pandemia.

3.3 Contagio y desintegración social.

> *Lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad cuanto que el hombre se cree capaz de dominarlo. Es, pues, entre otras cosas pero de manera secundaria, las tempestades, los incendios forestales, las epidemias que diezman una población. Pero también es, y, fundamentalmente, aunque de manera más solapada, la violencia de los propios hombres, la violencia planteada como externa al hombre y confundida, a partir de entonces, con todas las demás fuerzas que pesan sobre el hombre desde afuera. La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado.*
>
> *La violencia y lo sagrado*
> René Girard

3.3.1 Contagio de la muerte y liminalidad.

Diversas enfermedades han acompañado a la humanidad a lo largo de su existencia. Mientras algunas de ellas han representado simples malestares, otras tantas han sido mucho más peligrosas por su letalidad y capacidad de transmisión: impactan en las sociedades provocando cambios en las relaciones sociales, en los intercambios materiales y simbólicos, así como en la reproducción de la cultura. Interrumpen la existencia colectiva de manera indefinida, planteando incluso la posibilidad de su extinción. En la mayoría de los casos, la interrupción de la vida social suele ser transitoria y limitada a un espacio, si bien obliga a transformar las formas de relacionarse temporal o definitivamente.

Períodos específicos de la historia han visto enfermedades extenderse a través de las fronteras, afectando las vidas de millones de personas simultáneamente, esfumándose para luego de un tiempo volver a manifestarse en el cuerpo de las sociedades. Esta última sección advierte respecto a las consecuencias sociales, rituales y afectivas de la muerte constante y sin intervalos, producto del contagio al interior de una sociedad entera, sea comunitaria, nacional o incluso global, como ocurre

actualmente con la pandemia de COVID-19.[322] Para ello será necesario: 1) comparar esta situación vigente con otras experiencias epidémicas en la histórica; y 2) considerar que toda epidemia, independientemente de su letalidad y de sus efectos, despliega un escenario de contagio y liminaridad.

Contagio.

Desde la perspectiva biológica el contagio se define por la capacidad de un patógeno por transmitirse entre una extensión de personas. Sin embargo, desde un punto de vista general el contagio puede entenderse como la propagación descontrolada de un estado, afecto, gesto, movimiento, condición o enfermedad, sujeta a una serie de representaciones que tratan de explicar su origen y las razones de su transmisión.[323] Estas representaciones pueden encontrarse insertas en una red significados culturales o ser construidas a partir de evidencia científica como sucede en la actualidad. En referencia al COVID-19 diversos estudios señalan que la infección se lleva a cabo a través del contacto con la persona infectada y su saliva, así como con superficies contaminadas.

Por supuesto las condiciones simbólicas y tecnológicas para entender las

[322] El 11 de marzo de 2020 la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró un estado de emergencia mundial a causa del virus *sars-CoV-2*. Tres meses atrás, el día 7 de enero, el Centro Chino para el Control y prevención de Enfermedades había identificado este patógeno causante de una neumología cuyos síntomas "incluyen los del resfriado común (ardor, fatiga, tos seca, mialgia, dolor de cabeza, fiebre) en ocasiones vómito, hemoptisis, diarrea disnea, esputo, linfocitopenia" (Ruiz Coronel, 2021, pp. 196-197).

[323] No sólo los virus o bacterias son contagiosas, también estados afectivos o psicológicos pueden traspasar de persona a persona. Ejemplo de ello son las epidemias del baile del siglo XVI en las que podían verse involucrados cientos de personas como ocurrió en Estrasburgo, Francia, en el año 1518, en donde al menos 400 aldeanos danzaron sin parar por meses. Algunos de ellos fallecieron por cansancio o problemas del corazón. En la época se consideró a esta clase de eventos producto de una maldición enviada por San Vito, y la solución requería acudir a uno de sus santuarios y encomendarse a él para granjearse su favor. Hoy se considera a un fenómeno de histeria colectiva relacionada con malestares epilépticos (Leñero, 2020, 31 de marzo de 2020). Fenómenos similares ocurrían cerca de las fiestas patronales dedicadas a este santo; en este sentido, el baile puede relacionarse con la poco restringida disposición emocional del europeo de la época, la facilidad con la que los símbolos, hierofanías y otras representaciones religiosas podían producir y propagar estados de efervescencia colectiva.

enfermedades de este modo no estuvieron disponibles sino hasta hace un par de siglos, aunque las nociones del contagio ya se encontraban presentes en la historia. En 1546 Girolamo Fracastoro (1478-1553) definió claramente las enfermedades que se propagan de persona a persona en su *De Contagione et Contagionis Morbis et Curatione*, y en el contexto de la persistencia intermitente de la peste, en medio del siglo XVII se populariza la "tesis del contagionismo": se aducía la transmisión de la enfermedad, además del contagio directo con el enfermo y con la ropa infectada, el contacto entre el aire y alguna sustancia, incluso "el hedor de las personas fallecidas y enfermas", junto con la respiración y transpiración de estos últimos (Bau y Canavese, 2010, p. 98). El cuerpo humano entero aparece como un campo de batalla cuyas fronteras son susceptibles a ser penetradas, a través de los orificios y porosidades de la piel, por cualquier tipo de emisión imperceptible. A pesar de haber planteado estas posibilidades como condiciones del contagio, las razones de la debacle continuaban siendo adjudicadas a intervenciones divinas y fenómenos celestes: incluso los mismos médicos de la época, a falta de mejores explicaciones y ante el desconocimiento de los virus y bacterias, consideraron a los eventos astrológicos como los causantes de la corrupción del aire y el agua, mientras los rebrotes de las enfermedades en realidad eran propiciados por la deficiente infraestructura sanitaria de las ciudades: el estancamiento de las aguas y la acumulación de desperdicios en la vía pública permitieron la transmisión de distintas enfermedades (pp. 97-98).

Cada sociedad asume una enfermedad desde su posición histórica y cultural, esto permite abordar una epidemia más como un fenómeno social en lugar de uno meramente biológico: el origen, la transmisión, su impacto general, las respuestas y reacciones de las poblaciones, las acciones tomadas por los gobiernos y otras instituciones pasan por ciertos códigos sociales y concepciones para entenderla de determinada manera y actuar en consecuencia.

En su tiempo los distintos brotes de la peste fueron entendidos como fenómenos religiosos o astrológicos. Así mismo la propagación de la viruela y otros malestares entre

las poblaciones nativas de América, fueron asumidas por los europeos como una manifestación divina. Los escritores españoles, procedentes de las órdenes religiosas vigentes, consideraron las plagas expandidas por la Nueva España del siglo XVI como un castigo a los indígenas enviado por Dios por "los pecados de idolatría" (Lomnitz, 2006, p. 72).[324] En América del Norte, Richard Mather compuso la oración *God-sent smallpox* en agradecimiento a la epidemia de viruela sufrida por los nativos, quienes en 1633 intentaron expulsar a los peregrinos de la colonia de Plymouth, Nueva Inglaterra (García Cáceres, 2003, p. 44).[325] En el sur de América se responsabilizó a la Virgen por la propagación de viruela en el sitio de Cusco. Huaman Poma de Ayala, cronista indio, escribe:

> Santa María de la Peña de Francia fue vista por los indios como una hermosísima señora, con una vestidura mucho más blanca que la nieve echaba tierra a los ojos de los indios infieles que atacaban a los españoles. Realizaron este milagro Dios y su madre bendita a fin de ayudar a los españoles cristianos; pero mejor sería decir que la Madre de Dios quiso beneficiar o hacer en esta forma merced a los indios para que estos se convirtieran al cristianismo (citado en García Cáceres, 2003, p. 44).

A diferencia de los europeos, quienes se encontraban inmunizados tras siglos de intercambio de patógenos y mestizaje, la población de América, aislada del mundo entero, fue especialmente susceptible a contraer enfermedades desconocidas; carecían de una defensa natural para resistir a la viruela, el sarampión y la gripe, todos ellos malestares importados del otro lado del mundo. Esta catástrofe propició la conquista ideológica y territorial del continente.[326] Los imperios Inca y mexica colapsaron en medio de la desesperación e impotencia: toda revuelta fue aplacada como efecto del contagio.[327]

---

[324] El fraile Agustín Dávila Padilla, de la orden dominica atribuía a Dios "por sus secretos juicios a despoblar de Indios esta Nueva España, con una pestilencia universal…".

[325] Tras esta experiencia, el gobierno colonial instruyó "a sus tropas para esparcir frazadas contaminadas con viruela para ser recogidas por los nativos y así ayudar a su exterminación".

[326] "La invulnerabilidad de los españoles a ciertas formas de muerte hizo, primero, que su violencia fuese instrumento de justicia divina y, después, que sirviera para legitimar un orden político que degradó a los indios a la condición de brutos" (Lomnitz, 2006, p. 77). Las estimaciones más pesimistas señalan que la población mexicana disminuyo en un 95% del periodo que va de 1519 (30 millones de personas) a 1595 (1.5 millones de habitantes) (p. 64).

[327] Una de las primeras revueltas de los incas, encabezadas por Manco II entre 1536 y 1537, sucumbió no por los arcabuces y cañones de Hernando de Pizarro, que eran lentos y hacían más ruido que daño,

Las enfermedades contemporáneas se consideran como un efecto no deseado de la mano del hombre sobre el medio ambiente: la devastación de la biodiversidad producto de distintas actividades económicas y de la expansión de la mancha urbana. El "estrés ecológico a la biosfera", debido, por ejemplo, a la extensión de la ganadería y los monocultivos, propicia la liberación, mutación y transmisión de los virus de unos organismos animales hacia otros, incluidos los seres humanos (Leff, 2020, p. 121).[328] Estas enfermedades denominadas «zoonóticas» se consideran producto de la intervención excesiva del ser humano sobre el medioambiente y conforme más se adentre al interior de la naturaleza, más patógenos de este tipo se encontraran, de hecho, según estimaciones del Centro de prevención y Control de Enfermedades de Estados Unidos (CDC por sus siglas en ingles) el 75% de enfermedades nuevas y emergentes propagadas entre los seres humanos provienen de alguna especie animal (Alfie, 2020, pp. 31-32). No es posible, sin embargo, aplicar esta perspectiva a otros padecimientos de la antigüedad, pues si bien enfermedades como la peste sólo pudieron expandirse gracias a intercambios comerciales, bélicos, comunitarios, su origen se debió a circunstancias puramente naturales en las que no intervino el ser humano directamente.[329]

El contagio supone la afectación no sólo de los cuerpos de los vivos, sino de las dinámicas sociales, cambios relacionados con las posibles consecuencias mortales de infectarse, los temores asociados con el padecimiento en sí mismo. Las costumbres al

---

sino debido a la rápida expansión entre los jóvenes combatientes incaicos, susceptibles a contraer la viruela.

[328] El daño al hábitat de especies silvestres como los murciélagos, así como su encierro junto a otros animales destinados al sacrificio y consumo, presiona su sistema inmune provocando que el "virus latente se torne manifiesto y más contagioso" (p. 148).

[329] Una perturbación en el equilibrio ecológico ocurrida en Eurasia a finales del siglo XIII y principios del siglo XIV provocó la desecación gradual de las pasturas de Asia Central, obligando a los mongoles y turcos a transportar sus rebaños hacia otras coordenadas. Junto a ellos se trasladaron roedores salvajes en busca de alimento. Estos animales infectaron las poblaciones de roedores locales con la bacteria *Y pestis*, luego se la transmitieron a otros animales para posteriormente introducirse en los habitantes del desierto de Gobi, al este de China. Gracias a las rutas comerciales entre Oriente y Occidente, la peste arribó a la cuenca del Mediterráneo, de ahí fue transportada por los asentamientos italianos en la costa septentrional del mar Negro y para 1347 cruzaría hasta Constantinopla (Gottfried, 1989, pp. 83-91).

interior de la sociedad se modifican; las normas, leyes e interdicciones suelen reforzarse, afectando las formas de relacionarse íntimamente con los otros; el miedo al contacto también restringe los intercambios sociales. En general, todos los actos cotidianos chocan con la continuidad material de la muerte, se vuelven insuficientes para proporcionar tranquilidad alguna y en algunos casos contraproducentes. Era habitual en la antigüedad que el tañido de las campanas anunciara, entre otras tantas cosas, el deceso de alguno de los integrantes de la comunidad, sin embargo, en tiempos de peste este estímulo sonoro angustiaba en lugar de despertar cualquier clase de caridad piadosa:

> Cada día, los cuerpos de los muertos eran llevados a la iglesia; ya cinco, ya diez, ya quince, y en la parroquia de St. Brice, a veces veinte o treinta. En todas las parroquias los curas, ayudantes y sacristanes, para cobrar sus honorarios, tocaban, de mañana, tarde y noche las campanas, y esto hizo que toda la población de la cuidad, mujeres y hombres por igual, empezara a llenarse de miedo (Gottfried, 1989, p. 123).

Lejos de ser suficientes para confrontar la enfermedad y confortar los temores del contagio, las actividades colectivas y productivas se ven en la necesidad de suspenderse desplazarse o modificarse drásticamente. Ante la inexorable propagación de los decesos, la sociedad entera se suspende, junto a ella ceremonias habituales y rituales diversos se interrumpen en su realización adecuada — culturalmente hablando —, incluidos los funerales. Al igual que el inagotable doblar de las campanas de las parroquias rodeadas de apestados, la inquebrantable circulación de información alrededor del COVID-19 resuena en los cuerpos como miedos y temores que se propagan, un anuncio que sitúa a la sociedad en un periodo extendido de liminaridad.

Liminaridad.

Desastres como la pandemia de COVID-19 tienen la capacidad de alterar “de manera dramática e inesperada las formas de reproducción de la vida social”, suspendiendo las condiciones mismas de la existencia colectiva (Espinosa Luna, 2021, p. 283), todo acto de la vida cotidiana se detiene de manera abrupta e indefinida. Como fenómenos

inherentemente emergentes, las epidemias escapan al control humano, incluso ahí donde se toman las medidas necesarias para limitar su transmisión. Su potencia a la hora de interrumpir la normalidad radica en la modificación de patrones afectivos y en la estimulación de marcas emocionales angustiosas en la población, producto de la continuidad de los decesos, de la posibilidad de ser contagiado y del aislamiento físico-social. Incluso si el confinamiento no es aplicado como parte de la «gestión política» para hacer frente al contagio, la persistencia de decesos implica la ruptura de toda experiencia cotidiana, pues despliega el miedo a contagiarse, la sensación de peligro y la extensión de una serie de preocupaciones relacionadas con la materialidad de la muerte.

Durante la crisis del COVID-19, el confinamiento marco la extensión imperturbable tiempo, la sensación de estar, como la sociedad, en suspensión. “La pandemia se siente como subirse a un bote en el mar y navegar sin pausa y de manera forzada hacia el horizonte. Las nubes cambian, la temperatura cambia, los pensamientos cambian, pero no hay forma de saber si estás avanzando, de si algún día volverás a ver la tierra” (Galicia, 2020, 29 de junio). Resignación a vivir en lo discontinuo, la sociedad entera ingresa en un periodo de transición sin una conclusión definida: las sensaciones del transcurrir del tiempo y del habitar en diversos espacios quedan en suspenso mientras no es posible acceder a otra experiencia social. En tal situación se vuelve imposible el reconocimiento de sí mismo como de los demás, el *no habitar* al permanecer en un umbral. “El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebata, pero yo soy el río…”, dicta el poema *El tiempo de Borges* escrito por Jorge Luis Borges sobre la fatalidad del ser ligada al transcurrir del tiempo, a la manifestación de los ritmos cotidianos y de los acontecimientos de la vida.

No obstante, cuando es imposible percibir el desplazamiento de los plazos y temporadas, se vuelve imposible experimentar cambios tangibles en el contexto general, tanto individual como social. El confinamiento tuvo como consecuencia la pérdida de la noción del tiempo, de la percepción de sus cambios y distinciones. Al respecto, Luis Fernando Lara, académico del Colegio Nacional, declaró en una conferencia: “Llevó ya

cuatro meses encerrado en mi casa. He trabajado muchísimo y sin embargo, todas las semanas se parecen."[330]

En su obra clásica *Los ritos de paso* Van Gennep (2008) plantea una serie de estancias constituyentes de la estructura ritual: los ritos de separación, implican la extracción permanente respecto a un estado social previo, como ocurre en el caso de los funerales tras la muerte; la fase liminar, la fase intermedia entre el viejo estado y el nuevo, requiere ritos específicos que permitirán la transición efectiva, por ejemplo, aquellos llevados a cabo durante la fase de duelo; y los ritos de integración o incorporación, por los que se adquiere un nuevo estatuto o posición dentro de la sociedad; ejemplo de ello son las exequias finales por las que se espera la introducción del difunto en el mundo de los muertos o la desaparición total de su presencia en el mundo de los vivos (incluidos los sentimientos de los vivos dirigidos hacia él) (p. 25). El confinamiento, en cuanto práctica necesaria para impedir la propagación del virus, marco a nivel social la pauta para entrar en una situación análoga a la de la liminaridad descrita por Van Gennep.

La vida colectiva en sus intercambios y desplazamientos cotidianos se encontró pausada, mientras toda acción y experiencia (trabajo, estudio, entretenimiento, relaciones interpersonales) se encontraron indiferenciadas, limitadas y comprimidas en la esfera digital. Las distintas dimensiones de la interacción física estuvieron limitadas a los espacios virtuales. En el momento en que la vida colectiva fue englobada por el *home office*, la comunicación por *chats*, la educación a distancia y las celebraciones (o despedidas) virtuales, quienes tuvieron el privilegio de confinarse en casa entraron en una especie de transe. Circunscrita por el entorno digital, la vida material solicita la perpetua atención al trabajo y/o al entretenimiento.

La posible inmediatez de la muerte constituye el eje de la experiencia de la epidemia: el contacto con el otro estuvo prescrito primero desde el punto de vista sanitario, pero se

[330] Conferencia "Thomas Mann y las epidemias: Muerte en Venecia y La montaña mágica", llevada a cabo el 17 de Junio de 2020.

sostuvo en las preocupaciones generales de la población. Pese a que ciertas actividades económicas e institucionales continuaron realizándose, la expectativa del contagio, así como las consecuencias de infectarse (entre las que se incluyen la hospitalización y la muerte) constriñen el orden social.

A diferencia de las fiestas y celebraciones, en las que el orden social se invierte, las epidemias mortales lo suspenden, interrumpen la reproducción social. Además de las actividades básicas, se interrumpieron tradiciones, se cancelaron celebraciones y los rituales dados por sentados, de cierto modo, son desplazados. La perpetua incertidumbre y la experiencia de la muerte rigen el lapso liminar, obliga al distanciamiento social y al aislamiento. Ante las pérdidas incalculables y la amenaza a la supervivencia de la sociedad entera, se proscriben los ritos y reuniones. El periodo de «margen» implica resguardarse respecto a la vida cotidiana y los actos habituales para someterse a interdicciones y ritos que pueden durar, según advierte Van Gennep (2008), “la noche entera, media noche, la una de la mañana, minutos o el tiempo justo para el cambio” (p. 246); desde la perspectiva del autor, estas extensiones temporales suelen estar social y culturalmente bien definidas, sin embargo la emergencia sanitaria estira la transición mucho más allá de los límites asumibles.

No sólo la estructura del tiempo de la vida se suspende, también la de la muerte misma. La naturaleza simbólica de los ritos fúnebres se ve alterada: si la realización del rito funerario no se ve interrumpida del todo, si se ve trastocada en su despliegue culturalmente adecuado. Para los deudos, la experiencia de la muerte, los significados intrínsecos a los rituales funerarios y la vivencia cultural del duelo se diluyen con la supresión de las pautas temporales (que son también los límites simbólicos social y culturalmente necesarios para ordenar la experiencia personal de la pérdida). Una joven comparte su experiencia:

> A mi abuelito lo incineraron ya que como murió de COVID era peligroso sepultarlo… fue muy feo todo: en el hospital cuando es muerte por COVID tiene ser muy rápido todo ya que es un foco muy grande de infección y mi abuelito podía contagiarnos, así

> que se lo llevaron de inmediato al servicio fúnebre para incinerarlo. No pudimos ir porque teníamos que cuidar a mi abuelita, solo estuvieron mis tíos… Todo eso me afectó mucho, de hecho a toda mi familia…[331]

La impresión de la muerte, como realidad peligrosa y posibilidad ininterrumpida, aturde tanto como consterna: la nociva expansión del contagio es angustiante. Las condiciones sociales de la epidemia dificultan el despliegue apropiado de formas rituales para asumir la muerte del otro. En los momentos más álgidos de la catástrofe, el miedo al contagio individual y la incertidumbre frente a la pérdida inmovilizan a las personas. Se propicia el repliegue al interior del hogar. El aislamiento no sólo perturba las relaciones con los otros, también tiene efectos afectivos. Las autoridades sanitarias, ejecutivas y/o judiciales intervienen para reducir la transmisión de la enfermedad, en esencia, por medio del «distanciamiento social». Pero este distanciamiento, junto con otras medidas higiénicas, también se interpone a la *co-participación* escénica del ritual, a la dramatización funeraria que implica a los deudos en el despliegue emocional, el acompañamiento y el consuelo.

3.3.2 Medidas e intervenciones contra el contagio.

Una enfermedad contagiosa convierte al cuerpo humano entero en un campo de batalla. Sus contornos, como fronteras, son susceptibles a ser penetrados: cualquiera de sus orificios y las porosidades de su piel representan una posible entrada para los patógenos. Cuando una emergencia sanitaria es declarada cada cuerpo individual es susceptible, a su vez, de quedar bajo jurisdicción del poder regente. No hay otra ocasión en la que las fronteras del Estado se impriman con tanta fuerza en los contornos del cuerpo como lo es durante una epidemia. Es decir, para evitar la desintegración de la sociedad, las autoridades pasan a gestionar la vida y la muerte de todos y cada uno de los habitantes del territorio. Declaran: las distancias adecuadas, los espacios habitables y transitables; los lugares de aislamiento, tratamiento o separación de los enfermos; la administración

[331] Entrevista A.N.D.

y manejo de los cuerpos de los muertos; autorizan la continuidad de ciertas actividades mientras prohíben la realización de otras; establecen diversos mecanismos preventivos que deben ser adoptados por la población en general y por el personal de salud. Aplican las medidas necesarias para asegurar la reproducción de la sociedad a través de la gestión de las vidas individuales.

Identificar y separar.

Para controlar la propagación de un patógeno se aplican una serie de herramientas cuya función es la de descubrir o descartar la presencia del virus en el cuerpo. La evidencia de la enfermedad o su ausencia se determina por medio de exploraciones clínicas y pruebas de laboratorio. En un entorno globalizado, la aplicación de estos mecanismos fue esencial para filtrar y regular los desplazamientos por el mundo; su uso significó la cristalización de las fronteras de los Estados sobre los contornos de los cuerpos individuales. Particularmente en China, además de la prueba de PCR[332] solicitada por su embajada, se instalaba a los viajeros en una cuarentena de 14 días en un hotel, donde se les monitoreaba con frecuencia.[333]

Muchos países optaron por restringir el acceso de extranjeros, aunque llama la atención que esto ocurrió luego de comenzar a extenderse el virus al interior de sus fronteras. Cuando los viajes “no esenciales” fueron mutuamente limitados entre México y Estados Unidos, este país albergaba 14 200 casos de COVID-19 y 205 decesos confirmados, mientras tanto en México existían 164 contagios y un deceso (BBC Mundo,

---

[332] Reacción en Cadena de la Polimerasa.

[333] Los protocolos sanitarios tras arribar a alguno de los aeropuertos internacionales de China consistían en dividir a los pasajeros en pequeños grupos para ser revisados por el personal del aeropuerto (con traje protector, capucha y escudo facial). A cada viajero se le asignaba un código QR y, en completo silencio, se les revisa el pasaporte. Al interior del hotel se les realizaban chequeos de temperatura dos veces al día y una prueba de PCR. Para entrar a México, en cambio, sólo se aplicaron las medidas básicas de desinfección y cada pasajero llenaba el “Cuestionario de Identificación de Factores de Riesgo en Viajeros”. El portal del Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México ([AICM], s.f.) advierte que “no realiza ni exige pruebas rápidas o PCR negativo a Covid-19 a los pasajeros, en ningún caso”.

2020, 20 de marzo). En realidad, las barreras se erigen contra el extranjero, pues personifica al virus en cuanto potencial *untador*,[334] y no contra el virus en sí mismo: un año después, como parte de un acuerdo con Estados Unidos, se restringió el tránsito en la frontera sur, según declaraciones esto fue para "prevenir la propagación del covid", pero la intención principal era la de contener el flujo migratorio (Arroyo, 2021, 18 de Marzo). Asociado con el contagio, el extranjero en tiempos de epidemia representa una amenaza potencial a la soberanía de un Estado y a la reproducción de una sociedad. En este sentido, el contagiado, independientemente de su origen, se vuelve también un extraño. El virus, dice Paul B. Preciado (2020, 27 de marzo):

> no hace más que replicar, materializar, intensificar y extender a toda la población, las formas dominantes de gestión biopolítica y necropolítica que ya estaban trabajando sobre el territorio nacional y sus límites. […] Se reproducen ahora sobre los cuerpos individuales las políticas de la frontera y las medidas estrictas de confinamiento e inmovilización que como comunidad hemos aplicado durante estos últimos años a migrantes y refugiados —hasta dejarlos fuera de toda comunidad —.

Los mecanismos de identificación y las restricciones al movimiento se aplican a extranjeros y a los propios habitantes de un país, independientemente de su condición, para distinguir y separar (en la medida de lo posible) al enfermo. La presencia de estos mecanismos se encuentra masificada: a los exámenes de laboratorio como el test de isopo, las pruebas de sangre y tomografías para confirmar o descartar la presencia del virus se agregaron los termómetros y oxímetros apostados en las entradas de oficinas, espacios públicos y comercios para monitorear la temperatura corporal y el nivel de oxígeno en la sangre, respectivamente (síntomas de la enfermedad son una temperatura superior a los 37°C y un nivel de oxígeno inferior al 95%). Se agregan las tecnologías digitales para terminar de confeccionar las estrategias públicas y colectivas de monitoreo propias de esta época: sistemas de seguimiento de posibles infectados a partir de

[334] En el siglo XVII se asume en Milán la figura del "*untore*", el agente de contagio o untador, a quien se acusaba de esparcir "ungüentos venenosos y pestíferos" a través de la ciudad. Los ciudadanos solían denunciar a los extranjeros por creer que eran las fuentes de infección (Ledermann, 2003, p. 90).

códigos QR,[335] aplicaciones para identificar infectados y fuentes de infección[336] y la vigilancia constante de la corporalidad individual gracias a cámaras termográficas.

Estas herramientas biométricas, sostenidas en una amplia infraestructura digital, tuvieron gran influencia en el continente asiático. La vigilancia de la corporalidad y salud individuales involucró circuitos de monitoreo permanente. Para ello se emplearon cámaras termográficas con la función de detectar altas variaciones de temperatura. Al interior del ministerio de salud coreano, en el contexto de la pandemia surgió un cargo novedoso conocido como *tracker*: su única labor consistía en revisar las grabaciones de las cámaras para esclarecer las rutas de los infectados y localizar a las personas con las que tuvieron contacto; en Pekín, China, en los cielos sobrevolaban drones para verificar que las personas se encontraran llevando a cabo la cuarentena (Byung-Chul, 2020, 22 de Marzo). El aparato de monitoreo biométrico en Asia se caracterizó por proceder de manera policíaca. Por ejemplo, en un parque de la región de Hangzhou, China, los transeúntes fueron participantes involuntarios de un nuevo prototipo de inspección sanitaria: policías locales portaron un modelo de gafas de realidad aumentada con funciones de inteligencia artificial para detectar la temperatura corporal a tan sólo un metro de distancia (Invdes, 2020, 29 de marzo).

La identificación extensiva por medio de nuevas tecnologías y la circulación en tiempo real de la información, dista enormemente del despliegue de cuarentenas como restricción a la circulación de la población por el espacio, sobre todo en el hecho de que en estas últimas la vigilancia de los sospechosos recae en el despliegue de las fuerzas del Estado sobre el terreno para garantizar la reclusión a cualquier costo. Las medidas reglamentarias tras la declaración de la peste en las ciudades europeas de finales del

---

[335] En la Ciudad de México, se usó un sistema de códigos QR en las entradas de locales y establecimientos para difundir alertas posteriores a aquellas personas que visitaron un espacio de manera simultánea a un infectado. Se aplicaba un cuestionario cuya información era almacenada en la base de datos de la Agencia Digital de Innovación Pública. Se enviaba una alerta por mensaje a los posibles infectados que previamente registraron el QR del establecimiento para recomendarles la realización de una prueba en caso de albergar síntomas (Lambertucci, 2020, 17 de noviembre).

[336] En China se implementaron tarjetas de viaje con códigos de salud, basadas en comparaciones de la *big data*, sustentada en una aplicación de seguimiento para identificar infectados y fuentes de infección.

siglo XVIII consistían en: la división la ciudad en distintas zonas; la prohibición de abandonar la zona; y la pena de muerte para las personas que salieran sus casas antes de darse por finalizado el periodo de cuarentena. Sólo tenían permitido transitar por las calles quienes se dedicaban a su inspección: los intendentes, los soldados, los "cuervos" (dedicados a transportar a los enfermos y enterrar a los muertos) y los síndicos, cuyo encargo era el de recopilar información de cada una de las casas y cada uno de los habitantes: llamaban por el nombre del residente para que se asomaran por su ventana, lo cuestionaban sobre su estado; si alguno de los vecinos no se asomaba por la ventana, el síndico preguntaba el motivo (si estaba enfermo o muero) (Foucault, 2009, pp. 272-278).[337] La recopilación de la información está localizada, sujeta a su extracción y registro permanentes pero, a diferencia de la vigilancia digital, no se comparte de manera simultánea ni en tiempo real, requiere de la presencia permanente del vigilante, de ahí la restricción al tránsito en territorios aislados y cerrados.

Otro aspecto esencial es la continuidad de la violencia por otros medios: ante el peligro de contagio y transmisión de la peste, la ejecución del infractor de la cuarentena se entendía como un acto necesario para limitar el contagio. Durante la Muerte Negra la violación de la cuarentena solía pagarse con la vida. En Caffa, una de las colonias genovesas de la época afectada por esa epidemia, la tripulación de los barcos debía permanecer a la espera por 40 días antes de descender a los muelles, quien no respetaba esta medida era condenado a muerte; en Milán cuando arribó la peste en 1348 las casas de las víctimas fueron amuralladas y en algunos casos los jefes de familia ejecutaron a sus parientes enfermos (Gottfried, 1989, pp. 110-111).

A pesar de los esfuerzos, las cuarentenas aplicadas para controlar la peste no solían ser exitosas. Dada la etiología de la peste, transmitida por las pulgas y propagada

[337] Previo a la declaración de la cuarentena, los médicos también se desempeñaban como «polícias de la salud» y notarios: anotaban los nombres, la edad y las causas de la muerte de las víctimas para identificar la enfermedad y actuar a la brevedad; posteriormente registraban la cantidad de enfermos y cadáveres en las calles (Gottfried, 1989, p. 250).

por roedores, la separación y confinamiento no eran de mucha ayuda.[338] En cuanto al COVID-19, el rescate de las medidas del pasado por parte de Europa, como el confinamiento domiciliario de la población, el cierre de las fronteras, la prohibición a reunirse, el toque de queda; la "lógica de la frontera arquitectónica" y el tratamiento de los infectados en "enclaves hospitalarios clásicos", pudo tener más sentido por el modo de transmisión del virus, sin embargo no fueron tan eficientes como las técnicas desplegadas en otros países como Israel, Corea del Sur, Taiwán, Japón, Hong-Kong, donde se combinaron las medidas de confinamiento con "dispositivos informáticos móviles" (Preciado, 2020, 27 de Marzo): para monitorear permanentemente a la población. No se trataba tanto de restringir como de identificar, distinguir y verificar información de cuerpos individuales de manera constante para luego separar a los infectados; la vigilancia biométrica consistió en descubrir a la brevedad un posible brote de entre los millones de cuerpos individuales para resguardar a los afectados en sus hogares antes que en los hospitales, a donde se esperaba fueran a parar casos de mayor gravedad.

Distanciamiento social.

Las autoridades políticas y sanitarias de México reconocieron la presencia de la epidemia el 23 de marzo de 2020 a través del Diario Oficial de la Federación (DOF: 23/03/2020), donde también fueron publicadas las medidas para evitar y confrontar el contagio del virus. La llegada del virus COVID-19 al interior de las fronteras provocó por parte del gobierno de México la emisión de una serie de recomendaciones y medidas para evitar la transmisión entre la población. La esencia de esas estrategias se encuentra sintetizada en la noción de «distanciamiento social», esbozada en el "Acuerdo por el que se establecen las medidas preventivas que se deberán implementar para la mitigación y

[338] Las cuarentenas de la época se limitaban a restringir el contacto entre la población y a excluir a las personas de las zonas infectadas, en lugar de encargarse de los principales diseminadores de la peste. Por ejemplo, en Pistoa, Italia del siglo XIV, las diversas prohibiciones a las reuniones multitudinarias, incluidas en los funerales, a las visitas y a las importaciones, no pudieron evitar que la morbilidad durante la epidemia rozara el 40% (Gottfried, 1989, pp. 100, 103).

control de los riesgos para la salud que implica la enfermedad por el virus sarsCo-V2" que fue publicado el 24 de marzo de 2020 (DOF: 24/03/2020). Entre las estrategias establecidas se ofrecieron pruebas gratuitas, la reconversión hospitalaria para aislar a los infectados y canalizar los casos graves, la implantación del *triage*, y de la Jornada de Sana distancia cuyo objetivo era garantizar el "distanciamiento social".[339]

El 30 de marzo se declaró la emergencia sanitaria y la suspensión de las actividades no esenciales hasta el 30 de abril; la población fue exhortada a resguardarse voluntariamente en su domicilio durante este periodo, bajo la recomendación muchas veces repetida por la Secretaría de Salud: "Quédate en casa". El primero de junio de 2020 se declaró concluida la emergencia, abriendo paso a la "Nueva Normalidad" (Ruiz, 2021, pp. 196-19), a pesar del incremento de contagios y muertes, así como la saturación de los hospitales en los siguientes meses, el confinamiento fue levantado debido a las consecuencias económicas de la parálisis de los sectores productivos. Las recomendaciones continuaron vigentes, sobre todo las del uso de cubrebocas fuera del hogar, el lavado frecuente de manos y el llamado a la sana distancia, pero en general no surtieron efecto por una serie de factores:

1) La alta letalidad de la enfermedad, relacionada con las condiciones de salud previas. La alta posibilidad de perder la vida por COVID-19 en México se asocia a diversas comorbilidades como el tabaquismo, la diabetes, la obesidad y el tabaquismo.[340]

---

[339] La Jornada nacional de sana distancia consistía en: a) Evitar la asistencia a espacios concurridos, lugares públicos y centros de trabajo; b) suspender las actividades escolares presenciales; c) suspender las actividades de sectores público, social y privado que involucren la concentración física a excepción de actividades esenciales para hacer frente a la contingencia d) suspender los eventos y reuniones masivos; e) cumplir con las medidas de higiene básica como lo son el lavado frecuente de manos, estornudar o toser cubriendo boca y nariz con un pañuelo o con el antebrazo y evitar el contacto físico al saludar. Adicionalmente se recomendaron medidas de "sana distancia" como evitar el contacto físico al saludar (saludar de beso, mano o abrazo) y, en caso de presentar síntomas de COVID-19, evitar los espacios públicos, mantener la sana distancia y guarecerse 15 días después de presentarlos. A diferencia de otros países de Asia y Europa, el confinamiento no fue obligatorio. (DOF: 24/03/2020).

[340] Un registro llevado a cabo por el Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental (CIGA) de la UNAM revela el porcentaje de defunciones confirmadas en México que padecían comorbilidades, desde el 1 de marzo de 2020 al 18 de noviembre de 2021: 43% de los casos padecían hipertensión, 37% diabetes, 25% obesidad, y 8% tabaquismo; sólo 27% del total de las defunciones no sufrían de un trastorno previo (a la fecha del último registro 328.221 personas habían muerto debido al COVID-19) (Ghilardi,

2) La infraestructura sanitaria. Las deficiencias de los sistemas de salud en Latinoamérica impidieron el tratamiento óptimo de los casos de coronavirus en la región: camas y materiales de protección para el personal de salud fueron insuficientes; tampoco existían suficientes respiradores ni personal médico disponible.[341]

3) Las condiciones laborales fueron problemáticas. Como advierte Quijano Valencia (2020, pp. 90-91) las empresas adelantaron las vacaciones de sus empleados o terminaron sus contratos; los salarios fueron reducidos o cesados; mientras apelaban al Estado para adquirir alguna clase de apoyos.[342] A ello se agrega que 50% de los trabajadores en América Latina se encontraba en el sector informal al momento de iniciarse la pandemia (De Sousa, 2020, p. 181), por lo que el aislamiento en el hogar no era una posibilidad en cuanto debían satisfacer sus necesidades básicas.

4) La precariedad habitacional y el hacinamiento. Entre los sectores populares las viviendas carecen del espacio suficiente para mantener la distancia entre sus habitantes, a veces vive más de una familia bajo el mismo techo. Aunado a ello, los bienes básicos pueden ser deficientes o incluso ausentes cuando se trata del "acceso a servicios de salud, las características de las viviendas, los servicios y equipamientos urbanos" (Ziccardi y Figueroa, 2021, pp. 32, 42). Por ejemplo, carecer de acceso al suministro de agua significa no tener garantizadas las condiciones básicas de higiene para hacer frente a la pandemia.

Estas circunstancias revelan la "desigualdad interseccional" así como las carencias estructurales latentes en el país. Por ejemplo, la tasa de mortalidad masculina por

---

et al., 2020). Vale la pena destacar que en los primeros meses de pandemia durante el 2020 la tasa de letalidad del virus a nivel mundial fue de 5% mientras que en México de cada 100 contagiados, 12 perdieron la vida (Ramírez Rancaño, 2021, p. 234).

[341] Para subsanar esta situación, el 4 de abril de 2020 el gobierno anunció la contratación de 6 600 médicos y 12 300 enfermeras de manera temporal. Para el 29 de junio de ese año, el IMSS había contratado a 29 313 médicos y enfermeras; por otra parte, se acordó con los hospitales privados poner sus instalaciones al servicio de la Secretaría de Salud (Ramírez Rancaño, 2021, pp. 230-231).

[342] En el primer semestre del año 2020 México reportó la pérdida de 1 113 677 empleos formales (Ramírez Rancaño, 2021, p. 232).

COVID-19 fue de 60% debido a condiciones de género, clase social, etnia,[343] a que los hombres habitan en zonas menos favorecidas y a su mayor participación en el mercado informal (Montes de Oca, et al., 2021, pp. 75-76); "las oportunidades para mantenerse en aislamiento y las probabilidades de contagiarse, enfermarse y morir se distribuyen de manera diferenciada en la sociedad" (Espinosa Luna, 2021, p. 285). Como sugiere Boaventura de Soussa Santos (2020), las medidas sanitarias recomendadas en principio por la OMS para prevenir el contagio del virus "parecen haber sido diseñadas pensando en una clase media, que es una fracción muy pequeña de la población mundial" (p. 181).

En este contexto de vulnerabilidad fue suministrado a la población el concepto de «distanciamiento social» como una medida general para cortar la «cadena de contagios». Esta invención ideológica sintetiza las estrategias empleadas para combatir el contagio de COVID-19. Su novedad radica en su capacidad de desgastar los símbolos que dan forma a la sociabilidad convencional, a la vida cotidiana, a los ritos sociales y a las ceremonias culturales.

Las estrategias empleadas para hacer frente a las epidemias del pasado aparecen como la distribución del poder soberano en cada uno de los cuerpos individuales: la aplicación de las cuarentenas y la suspensión de las actividades; la desinfección de zonas públicas e incluso del espacio doméstico como intervención directa sobre lo privado;[344] y la modificación de los gestos como plena incorporación de las medidas de sanitarias (aunque históricamente se difundieron a través de los manuales civilizatorios).[345] El «distanciamiento social» agrega una ruptura a la noción de

---

[343] En México los pacientes de COVID-19 de origen indígena fallecieron 15% frente al 10% de personas no indígenas que se infectaron de acuerdo a datos de la Secretaria de Salud (Dirección de información epidemiológica, 2021, 27 de mayo).

[344] Las casas de las víctimas de la peste bubónica en el siglo XVII eran limpiadas y sus prendas incineradas. En el siglo XVIII ocurría un acto de saneamiento particular: cinco días después de iniciada la cuarentena los agentes del estado entraban a las casas para purificarlas con perfume. (Foucault, 2009, p. 229). Cuando la pandemia de la gripe española arribó a la Ciudad de México el siglo pasado, se habilitaron cuadrillas para la limpieza de las calles (para barrerlas y regarlas), fumigar las viviendas y quemar la ropa vieja. (Ramírez Rancaño, 2021, p. 221).

[345] En su *Civilitate Morum Puerilium*, Erasmo de Rotterdam aconsejaba a sus contemporáneos evitar escupir de modo de que se salpicara a alguien, además de formas adecuadas para toser o sonarse la

colectividad en un sentido amplio, es decir, llega tan profundo al modificar los lazos afectivos más íntimos, incluso en el espacio doméstico.

A modo de comparación, ciertas recomendaciones preventivas emitidas por el gobierno en medio de la influenza española a principios del siglo XX consistían en evitar el contacto con el otro: se restringió no sólo escupir en la calle sino el saludo de mano y el beso (Ramírez Rancaño, 2021, p. 228), al respecto es necesario enfatizar que éstas se aplicaban en la experiencia del espacio público. Hoy, junto a los gestos preventivos como el lavado de manos constante y evitar tocarse la cara (ambas circunscritas a la corporalidad individual), la necesidad de distanciarse del otro se agrega, no sólo como impedimento al contacto físico esgrimido en la separación de uno a dos metros. La Dra. Domínguez Ruiz (en Escobar, 2020, 28 de mayo) advierte: las enfermedades contagiosas modifican la "gestualidad social", resultando en formas de ser y relacionarse más "distantes" tanto física como socioafectivamente. El contacto físico afectivo, como los besos, abrazos y caricias, se torna peligroso, produciendo, en palabras de Berardi, "una sensibilización fóbica al cuerpo y la piel del otro. Una epidemia de soledad, y por lo tanto, de depresión. A nivel social, el distanciamiento implica el fin de toda solidaridad" (Yaccar, 2020, 24 de agosto).

El aislamiento o distanciamiento social se corresponden con la manifestación de las perturbaciones y temores de fallecer por el contacto con el otro, esto por supuesto implica la suspensión de las actividades económicas, pero también la potencial desintegración de una serie de eventos locales, expresiones culturales, rituales y relaciones socioafectivas (incluso si éstas últimas puedan sostenerse de manera virtual). El aislamiento se aplica como un acto de restricción a la movilidad con el fin de detener la

---

nariz, para cortar la trasmisión de la "pestis sudorosa". Luego de tres años del primer caso de cólera en Venezuela, en el 1853 se publicó *El Manual de urbanidad y buenas maneras* de Carreño: entre sus reglas de comportamiento, en público y privado, se incluían las maneras apropiadas de estornudar y saludar (Escobar, 2020, 28 de mayo). El Metro de la Ciudad de México estableció cinco lineamientos para evitar el contagio del coronavirus entre los usuarios: el uso del cubrebocas en todo momento; el lavado de manos frecuente o uso de gel antibacterial; abstenerse de hablar, cantar, gritar o llamar por el teléfono celular; toser en el ángulo interno del codo; evitar ingerir o compartir alimentos y bebidas dentro de las instalaciones (Animal Político, 2020, 30 de junio).

violencia de la enfermedad. La violencia del contagio no sólo se manifiesta en las pérdidas irreemplazables: traspasa los vínculos entre los miembros de una comunidad, infecta las relaciones con otros grupos y repercute en las representaciones más básicas de una colectividad.

El miedo al contagio supone rehuir de la presencia del otro, de su cercanía y hasta su contacto afectivo. La comunidad humana se ve teóricamente anulada; el establecimiento de relaciones productivas y afectivas virtuales vinieron a constatar la separación con los demás. La «distancia social» implicó la anulación parcial del otro y, además de la clausura de espacios de intercambio social y laboral, ceremonias y celebraciones fueron canceladas, incluidos los ritos funerales en su apropiada realización. Es decir, tal «distanciamiento social» también se introdujo entre los muertos y los deudos;[346] por otra parte, los seres queridos, convertidos en fuentes contagio murieron en soledad. El espíritu trágico y contradictorio del «distanciamiento social» se sintetiza en una doble negación: el peligro de infectarse/morir y el peligro de la vida (social). Este contexto de aislamiento si bien significó el insoportable aislamiento respecto al (con)tacto del otro, ante todo supuso la desintegración simbólica-relacional de la cultura y, por lo tanto, la imposibilidad de dar dirección y consuelo a los dolores de la pérdida.

3.3.3 Ausencia de la dirección de emociones y cambio social.

Observaciones históricas sobre los efectos simbólicos de una epidemia.

Una enfermedad epidémica como el COVID-19 plantea una contradicción importante:

[346] Tras la declaración de la crisis sanitaria a finales de marzo de 2020, el gobierno de la Ciudad de México ordenó manipular todo cadáver víctima de neumonía como “sospechoso de coronavirus” implicando con ello un ataúd cerrado, además recomendó restringir la presencia de los familiares, así como el tiempo del velorio para cremar tan pronto como fuera posible el cuerpo (Angel, 2020, 31 de marzo).

para preservar la vida social es necesario restringirla al punto de suspenderla. En este sentido, la ausencia de una intervención significativa para limitar la transmisión de la enfermedad puede potencialmente exterminar todas las formas de socialización debido al deceso o huida de la mayoría de los miembros de una sociedad.

En 1918 México lidiaba con los efectos catastróficos de la influenza española. En aquella época la pandemia se difundía rápidamente por todo el país. El gobierno aplicó distintas medidas para frenar el avance de la gripe: cordones sanitarios, aislamiento de zonas infectadas, prohibición al contacto en las calles, restricciones frente a Estados Unidos; se barajeo la posibilidad de suspender el servicio ferroviario alrededor del país, no obstante, la opción fue descartada por Venustiano Carranza por temor a que la economía nacional colapsara (Ramírez Rancaño, 2021, pp. 219-220). La negativa del entonces presidente propició la propagación de la gripe por todo el territorio, afectando especialmente a aquellas ciudades dispuestas en la cercanía de las rutas ferroviarias. Informes de la época sugieren que para el 12 de diciembre de 1918 la pandemia en México había cobrado la vida de 300 mil personas; para enero del año siguiente la cifra se había incrementado a 500 mil víctimas. Las actividades económicas se paralización porque los trabajadores se contagiaban o huían a lugares libres de la infección. Registros de médicos militares enviados a atender la crisis sanitaria en las zonas rurales describen la gravedad de la situación: “algunos pueblos y aldeas desaparecieron, ya que todos sus habitantes murieron” (p. 222).

La extinción de una sociedad no se limita al abrupto y continúo deceso de sus integrantes. Después de todo se espera la muerte de cada miembro en algún punto del futuro. La tragedia radica en la imposibilidad de reproducir la sociedad en sus símbolos y de transmitir los rituales al interior del grupo, ya porque la naturaleza violenta del contagio pone en crisis tanto el sistema cultural como las relaciones cotidianas, ya porque la «gestión política» se yergue en contra del contagio, atentando temporalmente contra el despliegue ritual y la reproducción de la sociedad a través de su suspensión. La plaga de Atenas y la Muerte Negra subvirtieron la continuidad de la vida cotidiana con

sus representaciones básicas y las relaciones que mantenían unidos a los miembros de su sociedad y es en las honras fúnebres donde se cristaliza esa desintegración simbólica con mayor intensidad.

Cerca del 430 a.C., durante la guerra del Peloponeso pugnada entre las polis ateniense y espartana, una enfermedad invadió por cuatro años la ciudad-Estado de Atenas. Se cree que el virus de la fiebre tifoidea fue la causa de reducir una cuarta de las tropas y de la población de la ciudad (Leff, 2020, p. 131). Como consecuencia de la crisis, las personas se abandonaban a placeres inmediatos y cometían crímenes sabiéndose impunes: "Ni el temor a los dioses, ni a la ley humana les retenía, porque al ver que todos morían indistintamente, creían que era igual honrar a los dioses como no hacerlo", describe Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Las costumbres funerarias fueron el foco de esta desatención, pues dejaron de respetarse en su totalidad, "recurrían a modos de entierro indecorosos, […] depositaban a sus muertos sobre piras que no eran suyas" (p. 142). El miedo a morir circunscribía el abandono del cadáver respecto a la aplicación de rituales dignificantes.

En la Baja Edad Media es posible apreciar como los elementos que articulaban el ritual funerario — tanto simbólica como afectivamente — sufrieron un veloz desgaste por la violencia del contagio. Los miembros de la Iglesia regulaban las angustias al respecto de la muerte, además detentaban los conocimientos médicos vigentes a la época, después de todo, la educación médica estaba bajo jurisdicción de la Iglesia. Por lo tanto, la insuficiencia de las explicaciones médicas para hacer frente a la Muerte Negra y el fallo de los tratamientos y consejos eran errores adjudicados a la Iglesia. Sin embargo, el mayor golpe a la confianza en la institución eclesiástica lo constituyó el paulatino abandono espiritual con respecto a los creyentes: aunado al alto índice de mortalidad entre los miembros del clero,[347] sacerdotes y médicos sucumbieron al terror de la peste,

[347] En Inglaterra durante el año 1348 los miembros de la Iglesia tuvieron una mortalidad mayor a la de la población general. Por ejemplo, en Oxford 43% de los integrantes del clero falleció, en Bicester 40% y en Wycombe alcanzó el 66%. En algunas ciudades las parroquias dejaron de funcionar tanto por la falta de sacerdotes como la de personas que escucharan la misa (Gottfried, 1989, pp. 136-137, 143).

dejaron de ofrecer sus servicios, como los últimos sacramentos, y en muchos casos abandonaron sus puestos:

> Muchos párrocos huyeron, sin dejar a nadie que ofreciera servicios, oficiara los últimos ritos y confortara a los enfermos. La fuga pudo ser intelectualmente explicable, pero fue moralmente inexcusable. En las diócesis inglesas de York y de Lincoln, cerca del 20% de los párrocos de ciertos decanatos huyeron de la Muerte Negra (Gottfried, 1989, pp. 174-175).

La Iglesia proporcionaba los conocimientos y tratamientos médicos tomados por legítimos por el resto de la sociedad, así como el consuelo espiritual para los vivos y, en mayor medida, para los moribundos a través del ofrecimiento de los últimos sacramentos. Los representantes de esta institución encarnaban los valores sobre los que se sostenía la sociedad, daban continuidad a la liturgia cristiana extendida por todo el continente europeo de la época. El abandono de los sacerdotes — por haber huido o fallecido — generó un vacío simbólico generalizado, pues eran la autoridad que daba forma a la vida colectiva, regulaba los rituales religiosos y las prácticas funerarias. La ausencia de servicios religiosos y de consuelo para los feligreses, junto a la extensión incontrolable del contagio, trastorno las prácticas colectivas, los intercambios simbólicos, las relaciones y lealtades grupales. El cronista Agnolo di Tura, quien perdió a cinco de sus hijos por la peste, a quienes tuvo que dar entierro por cuenta propia, relata los estragos causados por la excesiva mortalidad de la enfermedad en Siena:

> El padre abandonaba al hijo, la mujer al marido y el hermano al hermano […] Y no podía encontrarse a nadie que enterrara a los muertos por amistad o por dinero. Los miembros de una familia llevaban sus muertos por una zanja, como podían, sin sacerdote, sin oficios divinos. Tampoco sonaban a muerto las campanas, y en muchos lugares de Siena se excavaron grandes pozos y se cubrieron con la multitud de muertos (citado en Gottfried, 1989, p. 105).

Los procedimientos funerarios fueron simplificados al punto de anular toda expectativa social respecto a su dignidad y contenido simbólico, esto para atender la ingente cantidad de cuerpos que cada día se agolpaban en las calles. Los miembros de una familia podían ser almacenados en un mismo ataúd, y detrás de ellos circulaban otros tantos ataúdes a la espera de ser enterrados. Cuando esto no fue suficiente, la fosa

común reemplazaba toda dignidad de la muerte y toda demostración emotiva ritual desaparecía por completo. Boccaccio describió la ausencia afectiva en la inhumación de los apestados en Florencia: “no eran honrados con lágrimas, cirios ni compañía, debido a la magnitud del acontecimiento, y lo mismo se cuidaban de la gente que moría que se cuidaría de una cabra” (citado en Gottfried, 1989, p. 108).

La subversión simbólica de los rituales funerarios.

El eco de las epidemias del pasado resonó con excesivo rumor durante la crisis de COVID-19. Alrededor del mundo el suceder de las muertes resquebrajó el despliegue de los rituales mortuorios tomados por adecuados. Como parte de las medidas sanitarias se intentó regular el destino del cadáver para reducir los contagios, sin embargo, la gravedad de la situación imposibilitó en muchos casos el tratamiento digno de la muerte. Tan pronto fue declarada la emergencia sanitaria de COVID-19 por la OMS, Guayaquil, ciudad ecuatoriana, se convirtió en una de las zonas más afectadas por el virus. Esbozaba las dificultades a las que se enfrentarían los servicios de salud y las funerarias para enfrentar la crisis: “todo estaba colapsado […] ver a la gente como llegaba en los carros abrían las puertas de los carros y ya el paciente estaba muerto, llegaban y a veces llegaban al pie de la puerta caían muertos, es una experiencia bien difícil” (testimonio en González y Ramírez, 2021, p. 41). El sistema de salud no se daba abasto para atender a los enfermos o para recoger los cuerpos:

> Mi tío murió el 28 de marzo y nadie viene a ayudarnos. Vivimos al noroeste de la ciudad. Los hospitales le decían que no tenían camillas y falleció en casa. Nosotros llamamos al 911 y nos pidieron paciencia. El cuerpo sigue ahí en la cama donde falleció, porque nadie lo puede tocar ni nada de esas cosas. (Testimonio de Jésica Castañeda en Lima, 2020, 1 de abril).[348]

Rebasada la capacidad de las autoridades para recoger a las víctimas del

[348] Podían pasar 72 horas o más para que el cadáver fuera recogido mientras el Ministerio de Salud del país expedía el acta de defunción para los hospitales. Con el documento la Policía y la Comisión de Tránsito del Ecuador trasladaban los cadáveres a uno de los dos cementerios autorizados, donde las fuerzas armadas los enterraban.

coronavirus, los cadáveres se descomponían al interior de sus casas, algunos con menos suerte fueron albergados por las calles de la ciudad, expulsados de los domicilios particulares por el miedo de sus familiares a contagiarse. El paisaje urbano de Guayaquil se congestionó de muerte y descomposición, mientras las imágenes de la ciudad constriñeron al mundo.[349] Podían pasar días para que los cuerpos almacenados en los hospitales fueran reclamados, sin embargo, los efectos de la descomposición los hacían irreconocibles y los familiares no tenían la certeza de saber si el cuerpo que se llevaban era el de su ser querido; en otros casos los cuerpos se habían perdido (González y Ramírez, 2021, p. 16). Por su parte las funerarias se vieron ampliamente rebasadas por el flujo interminable de difuntos que debían atender. En medio de la crisis se decidió excavar una fosa común para transportar e inhumar de manera inmediata a las víctimas, no obstante, según declaraciones del sociólogo guayaquileño Héctor Chiriboga este acto trastocaba profundamente las prácticas funerarias comunes a los habitantes de la zona:

> Esta es una ciudad donde la clase media, media baja, demoraba el velorio hasta dos días porque tenía que llegar el pariente que vivía en Europa, los migrantes que se fueron después del 2000. Aquí se vestía a los cadáveres y hasta hace poco la Iglesia católica veía con malos ojos la cremación. […] Esto es un golpe para las costumbres de los sectores populares, para el ritual del fallecimiento y del entierro. El hombre que se gana el pan día a día, que tiene una veta cristiana o católica, es un hombre que se deshace al ver que no se va a poder cumplir con el rito (en Zibell, 2020, 1 de abril).

La situación en Guayaquil se perfilaba como un angustiante panorama que se repetiría en mayor o menor medida alrededor del mundo. En las zonas rurales de la India los cuerpos de los infectados eran encontrados a orillas del río Ganges, pues los habitantes de las zonas aledañas carecían de recursos para costear la madera de las piras funerarias (La Jornada, 2021, 10 de mayo). La saturación de cadáveres obligó a un hospital de Brooklyn, Nueva York, a almacenar a las víctimas en camiones refrigeradores (Aristegui Noticias, 2020, 30 marzo). En Bolivia la demanda de inhumaciones había aumentado en un 580% para septiembre de 2021 y “ante la falta de alternativas para darle un entierro apropiado a sus seres queridos”, algunas las familias recurrieron a

[349] El 27 de marzo de 2020 la alcaldesa de la ciudad, Cynthia Viteri declaró: “No retiran a los muertos de sus casas. Los dejan en las veredas, caen frente a hospitales. Nadie los quiere ir a recoger” (Animal Político, 2020, 29 de diciembre).

enterrar de manera clandestina los cadáveres encima de otras tumbas (Aristegui Noticias, 2020, 3 de septiembre).

La transgresión de la muerte apareció como la anulación del tratamiento digno y normativo del cadáver. Por ejemplo, las prácticas de almacenaje de los cuerpos se vieron afectadas por la saturación de los espacios de resguardo. Los cuerpos se acumularon a montones en hospitales, servicios forenses y tráileres rentados para enfrentar la crisis, mientras se descomponían, unos más rápido que otros, a la espera de ser inhumados o incinerados. En varias ocasiones se dio un paso más allá en la transgresión de la muerte: una funeraria de Tijuana la funeraria, Monte Ararat, localizada entre dos carnicerías, dispuso los cuerpos en cajas de cartón y algunos se encontraban apilados en el piso, omitiendo cualquier sistema de refrigeración; en otra funeraria, De la Cruz, se hallaron 11 cadáveres víctimas del coronavirus en la cochera "como si fueran bolsas desechables" (De acuerdo al director jurídico de la Comisión Estatal de Protección contra Riesgos Sanitarios [Coepris] en Vega et al., 2020, 25 de mayo). La experimentación de la muerte se encuentra atravesada por el miedo a morir, la incertidumbre por el contagio, por el que se disuelven poco a poco las normas entorno al cadáver junto a las expectativas respecto a los rituales adecuados. Los cuerpos aglomerados representan un resto angustiante del que hay que prescindir a la brevedad, aunque en ciertas circunstancias esto significa anular a la persona por completo.

La transgresión de la muerte aconteció en cada ocasión como la imposibilidad de realizar las honras fúnebres apropiadas desde puntos de vista culturales y legales. El ritmo ceremonial de las prácticas mortuorias se sometió a la anulación temporal del deceso sin pausa, consecuencia de la acumulación de los cuerpos en las casas, hospitales y funerarias. Esta clase de eventos se constata en cada ocasión cuando ocurren experiencias históricas similares. Al respecto de las prácticas funerales de la Edad Media circunscritas por la peste, Bau señala: "…los cadáveres de los fallecidos no eran velados, los ritos funerarios no se celebraban, el dolor de los parientes no se manifestaba en la ceremonia del entierro, los actos de la liturgia de la muerte, en suma,

no se ejecutaban” (Bau y Canavese, 2010, p. 103). Entierros sumarios reducidos a lo indispensable, una despedida prematura, si ésta existía.

Los ritos funerarios son alterados en su esencia cultural y simbólica, en este sentido, tras la intervención del Estado para hacer frente a ingentes cantidades de cadáveres y reducir en la medida de lo posible otros posibles contagios, se exigió llevar a la prontitud las ceremonias fúnebres. La despedida y las honras fúnebres fueron reducidas en muchos casos a meros trámites. Las medidas impuestas implicaron las cremaciones masivas y las inhumaciones expeditas, incluso se optó por usar fosas comunes; en todo caso se buscaba reducir el tiempo de la ejecución ritual al mínimo posible, esto a riesgo anular los efectos simbólicos de un ritual culturalmente adecuado.

Pese a los esfuerzos de aplicar procesos funerarios inmediatos, el aumento continuo de fallecimientos planteó serios problemas: además de afectar la naturaleza simbólica del ritual, el procedimiento se veía obstruido por la falta de espacios y recursos para asegurar la inmediatez. Especialmente las cremaciones masivas supusieron dificultades materiales, normativo-legales y simbólico-afectivas, incluso en aquellos territorios en los que la incineración es un procedimiento culturalmente aceptado. Por ejemplo, en algunas ciudades de la India las piras funerarias iluminaron los cielos, día y noche, mientras se intentaba cremar la mayor cantidad de cuerpos a la brevedad, obviando el enfoque ritual se anularon las representaciones simbólico-religiosas en aras de acelerar el proceso de incineración, es decir, se abandonó “toda formalidad para despedir según las costumbres hindúes” (El Financiero, 2020, 26 de abril).

En México se propuso a nivel federal la cremación del cadáver como medio adecuado para disponer del cadáver, consecuencia de las circunstancias de la crisis. Por ejemplo, el 19 de marzo de 2020, en el diario oficial de Querétaro “La Sombra de Arteaga”, se publicaron 28 medidas aprobadas por el Consejo Estatal de Seguridad, definidas como “Medidas de Seguridad Sanitarias”, la onceava medida obligaba a la población a elegir la incineración como la única alternativa para despedir el cuerpo.

Rezaba de este modo:

> Las personas fallecidas por la enfermedad COVID-19 deberán ser sujetas del procedimiento de incineración, por lo que estará prohibido realizar velaciones o celebraciones funerarias que pongan riesgo a las personas. En virtud de lo anterior, las Instituciones de Seguridad podrán supervisar el cumplimiento de esta medida de seguridad sanitaria, manteniendo una comunicación directa con los establecimientos autorizados para la ejecución de los servicios funerarios (en Animal Político, 2020, 21 de marzo).

En conjunto el Gobierno de México y la SSA (2020, 5 de abril) publicaron la *Guía de manejo de cadáveres por COVID-19 (SARS COV-2) en México* donde se puntualizaba que la disposición del cadáver debía llevarse a cabo a la brevedad, con una concurrencia mínima, en espacios bien ventilados, tomando en cuenta los lineamientos de la Jornada de Sana Distancia; además se sugería utilizar la cremación como práctica para despedir a las víctimas sospechosas o confirmadas de haber fallecido por COVID-19:

> La disposición final del cadáver será lo más pronto posible, preferiblemente mediante cremación; de no ser posible, se practicará la inhumación en sepultura o bóveda. Si el destino final es entierro este se da en las condiciones habituales. Las cenizas pueden ser objeto de manipulación sin que supongan ningún riesgo (p. 6).

Posteriormente en una versión titulada *Lineamientos de Manejo General y Masivo de Cadáveres por COVID-19 SARS-CoV-2) en México* (SSA, 2020, 21 de abril) se regularía el tratamiento del cadáver a través de toda la nación en adecuación a la Ley General de Víctimas:

> La disposición final del cadáver será de forma inmediata mediante cremación o inhumación, según disponibilidad, *solo para los cuerpos identificados y reclamados*, respetando siempre que sea posible la decisión de los familiares más próximos; la cremación puede considerarse, si y solo si se cumplen con las siguientes premisas:
>
> • Que el cuerpo está plenamente identificado y reclamado.
>
> • Que la familia ha sido informada y está de acuerdo con la decisión de cremación.
>
> • Que no se trate de una muerte violenta o en investigación judicial (ej. homicidio,

suicidio, muerte en custodia) (p. 10).[350]

La incineración no se tomó como una obligación sino una opción debido a que chocaba con las disposiciones de la Ley General de Víctimas, de otro modo se hubiera alentado a incinerar los restos de personas sin identificar resguardados en las morgues y en las fosas comunes del Estado. Pese a estas observaciones, la incineración del cuerpo se convirtió en el método funerario predilecto: según datos de la Asociación de Propietarios de Funerarias y Embalsamadores de CDMX, para mayo de 2020 el 98% de los funerales en la Ciudad de México consistía en cremar el cadáver, en comparación, antes de la pandemia el porcentaje de cremaciones era de un 60% frente a un 40% de inhumaciones (en Pradilla y Angel, 2020, 1 de mayo). La adopción de esta recomendación sanitaria fue resultado de una serie de preocupaciones alrededor del virus, no sólo por parte de la población general, quienes vieron en ella la posibilidad de acelerar un proceso que por sí mismo era tardado, la incineración fue alentada por las autoridades sanitarias y parte de los trabajadores funerarios quienes tomaron las recomendaciones del gobierno como un mandato institucional. Para enero de 2021 la espera para cremar los cuerpos de las víctimas de COVID en México era de 5 días,[351] los hornos crematorios en ese momento se encontraban colapsados por el uso continuo durante las 24 horas del día, los siete días de la semana; asimismo no habían suficientes contenedores, gavetas ni refrigeradores para resguardar los cuerpos.[352] La industria funeraria en la zona del Valle de México y en las ciudades fronterizas del norte, como Tijuana y Ciudad Juárez se encontraba saturada (Díaz, 2021, 9 de enero).

---

350 El subrayado es propio.

351 Esto se debía a varias razones: la expedición del certificado de defunción por parte de las autoridades podía tardar un día; el procedimiento requería de las funerarias la tramitación de un permiso sanitario para el traslado y tratamiento fúnebre del cuerpo, el trámite tardaba en ser finalizado entre 6 y 8 horas (Roldán, 2021, 25 de enero); por disposición oficial, para entregar los cuerpos el personal de salud debía recibir de los familiares un “plan de disposición final del fallecido y los servicios funerarios contratados”; y a la excesiva carga de trabajo que impidió a las funerarias a cumplir con el máximo de 12 horas protocolarias para inhumar o cremar los cadáveres de la pandemia (Vega et al., 2020, 25 de mayo).

352 A tan sólo un par de meses tras la declaración de emergencia sanitaria David Vélez, presidente de la Asociación de Propietarios de Funerarias y Embalsamadores de CDMX declaró: “Estamos llegando ahora sí al borde del colapso. Desde hace tres días los crematorios se saturaron y nosotros no podemos recoger un cuerpo sino hay donde incinerarlo. No tenemos bodegas donde retenerlos y tampoco eso es lo recomendable” (en Pradilla y Angel, 2020, 1 de mayo).

El contagio descontrolado, junto a la acumulación de muertes, trastoca no sólo las actividades económicas, la reproducción de la vida social cotidiana o las celebraciones calendarizadas; altera drásticamente los significados de la muerte y los símbolos inscriptos en los rituales funerarios, modifica temporalmente las prácticas mortuorias, junto a las pautas simbólicas para organizar el sufrimiento e incluso puede anular cualquier inclinación afectiva hacia el difunto como a los otros supervivientes. Por ejemplo, los efectos que tuvieron las pestes intermitentes en las tradiciones funerarias más básicas del medievo: hasta finales de la Edad Media era costumbre enterrar a los muertos «intramuros», en los recintos sagrados de las parroquias, conventos y hospitales, bajo jurisdicción de la ciudad, pero la propagación de la peste obligó a construir hospitales y cementerios anexos a ellos fuera del casco urbano — es decir, al exterior de la comunidad simbólica humana — para atender a los enfermos y deshacerse de los cadáveres «apestados» en fosas comunes y anónimas.[353] Motivados por el miedo a ser contagiados, los habitantes de la ciudad expulsan al enfermo de la comunidad y despojan a la víctima de su identidad.

Disponer del cuerpo al anonimato, por medio del entierro en la fosa común, constituye la anulación de todo aspecto simbólico, la disolución del ser, no se lo reconoce más como persona sino como objeto angustiante y peligroso. Según datos del Instituto de Ciencias Forenses (INCIFO) tan sólo en el mes de agosto de 2021, en la Ciudad de México al menos 240 personas — sin identificar o no reclamadas, bajo sospecha o confirmación de haber fallecido por COVID-19 — fueron enterradas en una fosa común del Panteón Civil de Dolores, 67% de ellos eran hombres mayores de 50 años abandonados en los hospitales; además, sólo tres de cada 10 cadáveres recibidos por el INCIFO a lo largo de la crisis sanitaria fueron reclamados por los familiares, a pesar

[353] Los cuerpos eran puestos en andas y carretas para trasportarlos a estas excavaciones fuera de los muros de la ciudad, pues los camposantos “intramuros” estaban repletos y además la población rechazaba la idea de sepultar a los difuntos apestados en sus cercanías (Bau y Canavese, 2010, pp. 103-104). Por ejemplo, en una de las tantas ciudades afectadas en Inglaterra, Winchester, los cementerios quedaron superados para el año de 1349, se intentaron consagrar nuevos terrenos para la inhumación, pero estos no fueron suficientes. La saturación de camposantos llevó a los lugareños a enterrar a sus muertos en una fosa común, a las afueras de la ciudad (Gottfried, 1989, pp. 138-139).

de que parte de ellos se encontraban identificados (Crail, 2021, 13 de octubre).[354] El miedo y la incertidumbre respecto a los efectos negativos del virus se interpuso en el reclamo de estos cuerpos: ante la posibilidad de que al contactar con el cadáver infectado se transmitiera el virus muchas familias optaron por desplazar al difunto.

El abandono del cadáver (en las calles en Guayaquil, a orillas del río Ganges, en los hospitales o servicios forenses en México), además de implicar la supresión de cualquier sentimiento de dignidad tras la muerte y la anulación de la observación de cualquier clase de cuidado ritual, sugiere una desvinculación entre los deudos y la víctima del coronavirus, atravesada principalmente por el miedo a ser afectados por la "nube nociva" que envuelve al cuerpo del difunto.

La constante sucesión de los decesos puede llegar suponer la anulación de aquellos sentimientos de pertenencia familiar compartidos previamente. El miedo a infectarse se superpone a cualquier clase de lealtad y afecto que pudiera evitar el abandono del enfermo y el cadáver. En los casos más extremos como los de las pestes del pasado, los padres se apartaban de sus hijos cuando los consumía el dolor de la enfermedad y viceversa, "el peligro de una muerte inmediata desterraba todo sentimiento de amor, toda inquietud por el bien de los demás" (Bau y Canavese, 2010, p. 92). Pero mientras el abandono del otro durante aquella época respondía a una situación crítica de desintegración simbólica, social y normativa generalizadas, en el contexto del COVID-19 se relaciona con una serie de regularizaciones sintetizadas en la idea del «distanciamiento social», cuyas implicaciones incluyen la desvinculación con respecto a los demás y modificaciones o restricciones a los rituales funerarios tradicionales que contraen consecuencias afectivas a los involucrados.

[354] En las carpetas figuraban los nombres, apellidos, la edad, el lugar de residencia y otros datos suficientes para esclarecer la procedencia de la persona. En el 2020 al menos 751 cuerpos terminaron en la fosa común, 71% más que el año previo a la emergencia sanitaria; para mediados de 2021, la cifra era de 549.

Consecuencias simbólico-afectivas de la transgresión funeraria y el «distanciamiento social».

Van Gennep (2008) considera el luto como un estado de margen, liminal entre dos situaciones simbólicas; a él se accede por rituales de separación y se sale por rituales de agregación. En este sentido se trata de un periodo de tiempo que atiende definiciones culturales y necesidades sociales para subsanar las consecuencias de una pérdida. En algunas ocasiones los efectos de la pandemia de COVID-19 hicieron experimentar varias perdidas sucesivas a algunas familias, interponiéndose a tiempos adecuados para procesar cada una de las muertes. De acuerdo al testimonio de un habitante del Valle de México: “No he tenido tiempo ni de llorar, estoy como pasmado. Mi mamá murió antier, a mi papá todavía lo tengo enfermo en casa y mi hermana ya logró salir adelante. No sé de dónde me salen fuerzas para seguir adelante” (Rivera, 2021, 17 de enero). El hombre había perdido a 16 familiares para ese momento, la mayoría se contagió luego de atender el funeral de uno de los tíos en el domicilio de éste y muy a su pesar se vio obligado a incinerar a su madre y a resguardar sus cenizas en su casa por no tener tiempo para ir al panteón.

El contagio plantea dificultades afectivas a los supervivientes: las muertes ininterrumpidas constriñen los intervalos simbólicos necesarios para asumir los decesos, a ello se agregan las condiciones de entrega y disposición de los cadáveres, lo cual se traduce en la imposibilidad de acceder a esos intervalos y dar inicio al duelo. Como se ha mencionado los servicios funerales, tanto de incineración como de inhumación, se encontraban saturados por la excedente cantidad de víctimas a espera de ser atendidas: “no hay tiempo ni de llorarle a tu muerto porque sabes que el tiempo se vuelve apremiante y sabes que tienes que solucionar” relata el familiar de una víctima del COVID-19 (en Roldán, 2021, 25 de enero).[355] Cada deceso suele ser un acontecimiento para quien

[355] En su búsqueda por encontrar un crematorio, un trabajador funerario le propuso darle las instrucciones para desmembrar el cadáver y almacenar los restos en bolsas herméticas hasta el día que pudiera cremarlo.

experimenta la partida de algún ser querido, y como tal, evento novedoso, implica según Claude Romano “una ruptura en la temporalidad” (Martínez-Carmona y Tavera-Fenollosa, 2021, p. 97), reconfigura el mundo, lo hace ininteligible. En una situación de amplio contagio, el lapso introducido por esa ruptura parece permanente: las epidemias mortales se interponen a la vida colectiva, interrumpen el ritmo mismo de la experiencia de la muerte. Las herramientas simbólicas habituales dejan de surtir efecto simplemente porque no pueden aplicarse satisfactoriamente, la ruptura se ve dilatada sin los ritos adecuados para demarcarla.

Siguiendo a Van Gennep (2008), las ceremonias funerales implican una serie de ritos previos, simultáneos y posteriores a la despedida. Los ritos de separación involucran prácticas como el transporte de del cadáver a una zona exterior o específicamente apta para resguardar a esta persona sagrada; también el incendio de las pertenencias del difunto en ciertas culturas; en otras se sacrifican las mujeres, esclavos o animales, propiedad del muerto; o la destrucción del cadáver. Los ritos liminares se definen como las prácticas realizadas durante el tiempo de luto, incluido el periodo de luto mismo. Finalmente, los ritos de agregación que implican comidas y fiestas conmemorativas del muerto, cuya finalidad es la de renovar los vínculos entre los supervivientes (y en ocasiones con el difunto), resarcir la cadena que se ha visto rota por la desaparición de uno de los miembros del grupo.

Entre los herederos de la cultura yoruba en Brasil, la muerte física exigía de los deudos entonar un llamado ritual para reanimar al difunto, sin respuesta alguna del muerto, se lo pone sobre una estera de paja dedicada a la práctica ritual del trance, entonces se lo levanta siete veces sobre el suelo; sin una reacción del cuerpo se declara la muerte una segunda vez (Ziegler, 1976, p. 33). En la cultura occidental una práctica análoga a esa doble comprobación de la muerte es la mirada ritual del cadáver en el ataúd (tras el dictamen médico y/o legal forense de esta condición). A través de ella el deudo comprueba no sólo que, efectivamente, su familiar, amigo o conocido se encuentra muerto, se asegura además de que se trata de él. Cuando es imposible

observar el cadáver, reconocerlo por la mirada, una sensación de incredulidad rodea la muerte: el deudo no acepta del todo la muerte.

Esta sensación de incredulidad, de «profunda ambigüedad» respecto a la pérdida aparece en casos de personas desaparecidas, soldados muertos en batalla, muertos cuyos cuerpos nunca son encontrados. También se presentó en el contexto de la pandemia debido a que muchas veces los familiares perdían todo contacto con la víctima luego de ser ingresada en el hospital, hasta el momento en que se les daba aviso del deceso y se les solicitaba recoger el cuerpo. Los deudos podían presentar dudas respecto a la identidad del cadáver o incluso creer que no había perecido en realidad, esto debido a los protocolos de tratamiento de cadáveres y a las dificultades para recuperarlos y disponer de ellos:[356] dada la aglomeración de cadáveres, los trámites necesarios para recoger al difunto, y los tiempos de espera para acceder a los servicios funerarios, el cuerpo podía pasar por cierto estado de descomposición que los hacía hasta cierto punto irreconocibles, a veces se los resguardaba en bolsas o en cajas funerarias que, por cuestiones sanitarias no podían abrirse , impidiendo a los supervivientes asegurarse de la identidad del difunto.

En algunos casos la disposición final del cadáver fue la incineración a expensas de la comprobación del familiar. Cuenta una mujer a un portal de investigación periodística que, tras 6 días de fallecer su familiar le entregaron las cenizas: “ni siquiera estamos seguros que sea él. Entre tantas bolsas y cuerpos, ¿se van a asegurar que sea él? Pero

[356] Un estudio realizado en Madrid, España, a 48 informantes, trabajadores todos ellos de la primera línea contra el COVID-19 (entre los que se incluían al personal de salud, directores funerarios y bomberos), reúne una serie de testimonios respecto a cómo experimentaban los deudos este tipo de pérdidas. Un capellán hospitalario y mortuorio cuenta como algunas personas se abalanzaban sobre el ataúd, incluso intentaban abrirlo para verificar si se trataba de su familiar, pues no confiaban en que su se encontraba en su interior. Según el personal de salud, en varias ocasiones los familiares les solicitaron pruebas del deceso, como una foto o algún efecto personal con lo que se pudiera verificar el deceso, o los cuestionaron sobre detalles concretos del momento de la muerte para poder constituir una narrativa lógica y coherente que les permitiera aceptar la realidad de los hechos (Hernández Fernández y Meneses Falcón, 2021). Tanto la observación del cuerpo, como los rituales constituyen una narrativa necesaria para asumir la pérdida, permite la elaboración de las propias emociones frente a este acontecimiento.

por ahora queremos llorarle" (en Pradilla y Angel, 2020, 1 de mayo). Esto puede dar lugar a angustias profundas que incapacitan al superviviente a asumir la realidad de la pérdida. Algunos tienen la impresión de que el difunto desaparece sin más, como si se hubiera esfumado sin dejar rastro. El testimonio del joven S. sugiere que la pérdida en estas circunstancias, más allá incluso de la incredulidad afecta la percepción sobre la presencia del otro en la memoria:

A finales de 2020 los habitantes de su hogar enfermaron de coronavirus y en un intervalo de pocos días murieron dos de sus familiares, la tía y el abuelo de S. Entre delirios y exigencias, ella falleció al interior de su casa debido a una serie de distintas comorbilidades (diabetes, insuficiencia renal), sin embargo, el estado en que se encontraban los residentes evitó a alguno de ellos disponer del cuerpo; aguardaron la llegada de las autoridades sanitarias, quienes extrajeron a la difunta de su habitación. Al poco tiempo, los tíos de S., residentes de otro domicilio, llevaron de emergencia a su abuelo al hospital donde fallecería por efecto del virus que acrecentó sus problemas respiratorios y cardíacos. Ambos fueron incinerados y a los sobrevivientes les entregaron las cenizas en un par de urnas, sin la oportunidad de verificar si se trataba de los difuntos. Los efectos simbólico-afectivos del deceso de su abuelo fueron más problemáticos, pues a diferencia de la tía, no pudieron ver cómo murió, de un momento a otro había desaparecido. Al recordar la experiencia meses después declara:

> Yo me siento bien. Ya no tengo el virus. Pero no siento que haya podido hacer mi duelo porque he cuidado mucho de toda mi familia… Ha estado difícil adaptarse a la vida sin mi abuelo. Se hicieron muchas remodelaciones en casa y trato de agarrar un poco de ritmo… Siento que mi abuelo es un recuerdo lejano, como si no hubiera existido, como si al llevárselo al hospital se hubiera desvanecido. Me siento vacío.[357]

La madre de S., hija del difunto, se encontraba hospitalizada, conectada a un respirador artificial pues estaba muy cerca de ingresar en un estado crítico previo al momento en el que el hombre fue internado de emergencia. Para no agravar su condición los otros miembros de su familia decidieron guardar la noticia del deceso hasta que

[357] Testimonio.

hubiera regresado a su hogar y se sintiera mejor. De acuerdo al joven S., cuando se lo revelaron la mujer tomó la noticia “bastante bien”, en referencia a que no soltó lágrima alguna y comparó la situación a la época en que falleció la madre de la mujer, en esa ocasión, dijo “se quebró un buen rato”. Esta situación poco tiene que ver con la relación guardada entre padre e hija y en realidad responde a la impotencia al no acompañar al moribundo en sus últimos momentos, a la imposibilidad de observar el cuerpo para asegurarse del deceso y a la falta de ceremonias fúnebres de las que puedan participar. La desaparición del otro, sin demora y sin rituales, impide acceder al periodo de duelo. Los ritos comúnmente realizados para enfrentar el deceso de algún ser querido son acelerados, o mejor dicho, anulados según las expectativas culturales, al punto de no dar oportunidad a los dolientes ni siquiera de reconocer su propia pérdida, de asumirla enteramente, haciendo de la experiencia algo imposible de procesar. Con el referente anulado, en este caso el cuerpo sometido a la incineración, se complica asumirse doliente del todo.

Las crisis sanitarias exigen a los dolientes ajustarse a las regulaciones impuestas sobre las prácticas mortuorias. La modificación de estas prácticas causa enorme consternación, no surten un efecto simbólico, en su lugar aturden al deudo. Cuando el método para disponer del cadáver no se considera digno según ciertas expectativas culturales, el superviviente se ve alterado de manera afectiva y se le somete a una aflicción constante. De acuerdo a un estudio fenomenológico entorno a la experiencia del duelo durante la pandemia (Mortazavi et al., 2021, pp. 14-15), debido a la falta de rituales funerales la muerte no pudo ser «simbolizada» del todo, impidiendo el acceso a las distintas etapas del duelo, por lo tanto, las dimensiones traumáticas de la muerte permanecieron intactas; los deudos asumieron la pérdida más como una desaparición física en lugar de generar la sensación de la muerte en ellos, únicamente se enfrentaron a la ausencia física de la persona sin lograr tener información ni acceder a una narrativa coherente del proceso de la partida y del funeral de la víctima, aspectos necesarios para procesar un evento de este tipo y ajustarse a él, es decir, poder asimilarlo. Una joven de 26 años, A.N.D. relata las dificultades experimentadas por ella y su familia tras el deceso

de su abuelo. Él era una especie de foco integrador, en torno a él se producía la dinámica familiar, en su hogar: se reunían para distintas celebraciones y cantaban boleros juntos; especialmente ella guardaba una relación muy estrecha con él. Tanto el haber incinerado a su abuelo en lugar de enterrarlo, como el hecho de estar ausente durante la abrupta ceremonia, afectaron a toda la familia. Describe su experiencia particular:

> Tuve pesadillas toda la noche, temblaba. Tuve pesadillas donde a mi abuelito lo iban a cremar y yo lo veía y me daba mucho miedo ver como metían la caja a un horno. He estado triste, he sentido la ausencia de mi abuelo… Cuando mi abuelo murió lo único que quise hacer fue marcarle por teléfono para decirle que tenía miedo. Él había partido y jamás volvería y eso rompió mi corazón…[358]

La joven no estuvo presente en el momento del funeral, mismo que fue muy breve. Las condiciones sociales y las regulaciones sanitarias, así como las representaciones alrededor del cadáver durante la crisis del COVID-19 suscitaron temores entre los familiares que les impidieron asistir a la cremación del cuerpo y velar el cadáver, por el riesgo de contagiarse entre ellos, y el temor a que la viuda enfermara también. Esta ausencia de contacto y presencia físicos consternó al grupo en la medida en que no sólo les fue impedido realizar los rituales adecuados, como velar el cadáver e inhumarlo, también se les impidió reunirse. Recuérdese que la reunión de una comunidad tras una tragedia como la muerte es una práctica moral esencial y necesaria para reafirmar los lazos que los unen; se renuevan, además de los vínculos sociales ante la ausencia de uno de sus miembros, las herramientas simbólicas para hacerle frente a una situación de este tipo.

Reunirse en un mismo espacio para compartir el dolor con los otros significa sostener afectivamente al otro, intercambiar palabras con el otro; abrir el oído a sus penas y desgracias constituye un soporte emocional tanto como las diversas muestras físicas de afecto o las actividades realizadas en conjunto; simplemente estar presentes en un mismo espacio constituye una forma de apoyar al otro moralmente. No obstante, el contagio profuso interrumpe la reunión y el despliegue ritual de los supervivientes:

[358] Testimonio de A.N.D.

estar presentes en el espacio funeral junto a otras personas constituye un riesgo sanitario en la medida en que alguno de los presentes puede estar infectado sin saberlo y esta posibilidad también produce miedo al contacto con los otros.

Pese a constituir una respuesta social necesaria en cuanto evita la propagación de la muerte, el «distanciamiento social» también socava, al menos de manera temporal, tanto las prácticas simbólicas necesarias para despedir de forma culturalmente adecuada al muerto como los vínculos que permiten la persistencia del grupo en el tiempo. Los elementos socioantropológicos necesarios para enfrentar la pérdida de uno o más miembros de un grupo se ven transgredidos, o lo que es lo mismo, las ceremonias funerarias y las reuniones que permiten organizar simbólica y emocionalmente la ausencia se ven interrumpidos indefinidamente. Distanciarse socialmente del otro no sólo significa marcar distancias físicas de uno o dos metros con los demás, implica, además de resguardar una relación basada en el miedo con el otro (ya sea el vivo o el muerto), alejarse de las propias representaciones, tomar distancia respecto a las formas previamente asumidas como culturalmente adecuadas y dignas para despedirse de los muertos. Supone aislarse en un lugar concreto, como lo es la propia casa, de las creencias y prácticas previamente incorporadas, de los intercambios con los otros, de sus presencias, lo cual por sí mismo puede tener efectos perjudiciales.

Prácticas emergentes ante la crisis sanitaria: reunión y separación.

En su tiempo el vació simbólico y existencial pronunciado por el abandono institucional durante la Muerte Negra fue asumido por tres vías distintas por los habitantes de la Edad Media: el abandono a los placeres inmediatos; el desalojo de las ciudades y la huida al campo para resguardarse de la peste; y la invención de un novedoso fervor de carácter popular que propulsó diversas manifestaciones religiosas. A la espera de la muerte parte de la población, en especial aristócratas e intelectuales, se volcó al “auto engrandecimiento y a la búsqueda de ocio y placeres” (Gottfried, 1989, p. 168), despilfarraban su dinero y participaban de numerosos banquetes; en general una

corriente de individualismo reemplazó la antigua cooperación y camaradería de los oficios. Por otra parte, la huida de las ciudades tenía un significado material, pero también uno religioso, de entrega a la fe (Bau y Canavese, 2010, p. 92). Al respecto de las manifestaciones de devoción popular, estás pulularon alrededor de toda Europa y se sustentaron en el posible fin del mundo. En medio del desfalco simbólico generado por la ausencia de las instituciones religiosas de la época y consecuencia de la efervescencia colectiva experimentada por el miedo y perseverancia de la muerte, surgieron actos de caridad, percepciones místicas novedosas, movimientos religiosos ajenos a la intervención oficial, es decir, distanciados de la institución eclesiástica:

Como un medio individual de acceder a la eternidad y reducir el tiempo de la estancia del alma en el purgatorio, en los testamentos de aristócratas y propietarios comenzó a figurar el traslado de bienes, muebles y tierras para las obras pías; se incrementaron los donativos a instituciones, fundaciones y hospitales; asimismo, se erigieron capillas familiares para la realización de misas privadas. De la mano de figuras como Eckhart, Rysbroek, Tauler y Suso surgió un misticismo novedoso paralelo al credo institucional, se proclamaba una experimentación espiritual más personal, en cuanto a sus prácticas y representaciones. Tanto la «piedad laica» basada en las donaciones, como el nuevo misticismo consideraban redundante la intervención de clero a la hora de ganarse el favor de Dios e incluso en lo referente a la comunicación con él (Gottfried, 1989).

Se sumaron una serie de prácticas, todas ellas manifestaciones de devoción popular y personal: letanías, rogativas, oraciones, procesiones, penitencias, comuniones, limosnas, reconciliaciones, arrepentimientos; el culto a nuevos santos no necesariamente incluidos en el canon religioso como San Roque (de origen humilde, se le beatificó por atender a las víctimas de la epidemia sin recursos), o la devoción desmedida a otros como San Sebastián (en ese entonces relacionado con la enfermedad de la peste), los mismos tomaron el lugar de los sacerdotes para interceder por las almas de los creyentes ante Dios. Se conformaron confraternidades, constituidas por personas

de los distintos estratos sociales, que peregrinaban a las ciudades santas o a los santuarios locales que albergaran alguna reliquia (Gottfried, 1989, pp. 180-181). Se extendió la intervención popular en el sufrimiento del otro:

> la participación dolorosa de la desgracia ajena, en la forma de la compasión, la conmiseración, todas ellas englobadas en un «fervor espiritual popular» con el fin de salvar sus almas [debido a que] la cercanía de la muerte reencontraba a las personas con la vida y las inducía a buscar la compañía y el amparo de un par (Bau y Canavese, 2010, p. 102).

En el año de 1348 el temor de la peste en Alemania impulsó el surgimiento de dos movimientos colectivos espirituales de carácter violento, el flagelismo y los progromos contra los judíos. En lo que respecta al flagelismo se difundieron diversas sectas alrededor de Europa: surgieron grupos dispersos en Iberia, Francia, Países Bajos, Alemania y Hungría. Cada grupo compuesto por entre 50 y 300 personas marchaba a las plazas de los pueblos y ciudades, ahí los flagelantes formaban un círculo para azotar con látigos sus espaldas desnudas hasta que de ellas brotaran grandes cantidades de sangre, lamentándose en voz alta mientras cantaban distintos himnos y oraciones referidos a la pasión de Cristo. Este acto de penitencia era ejecutado por 33 días, tiempo repleto de proscripciones pues no podían ducharse ni afeitarse, mantenían las mismas prendas y les estaba prohibido intercambiar palabra con las mujeres del grupo. La finalidad de estos actos consistía limitar la mortalidad de la peste: a través del dolor buscaban el perdón de Dios, lo entendían como un acto de redención. Los habitantes de los pueblos que visitaban los consideraban mártires en una misión por expiar los pecados del mundo y salvarlos de la peste, y participaban de su dolor sollozando, llorando, gritando al mismo tiempo que arrancaban sus cabellos (Gottfried, 1989, pp. 150-152).[359]

[359] "Gran parte de esto reflejaba la general insatisfacción contra el clero, considerado como corrompido e incapaz de aliviar de algún modo los dolores causados por la Muerte Negra" (p. 153). Sin embargo, para finales de ese año escándalos de corrupción, falsas promesas y transgresiones sexuales, aunadas al hecho de que la peste parecía empeorar antes que mejorar, afectaron el movimiento de los flagelantes. Luego de declararse un movimiento milenarista, afirmando el eventual fin del mundo, comenzaron a desafiar a las autoridades laicas. Estas cuestiones supusieron el abandono gradual primero de burgueses y nobles y luego de artesanos y campesinos, al punto de que, para 1349, sus filas estuvieron integradas únicamente por marginales, vagabundos y delincuentes. Para finales de octubre de ese año el Papa Clemente emitió una bula condenando el flagelismo y solicitando su represión.

Estas distintas manifestaciones de devoción popular en tiempos de la peste, en mayor medida el movimiento del flagelismo, se encuentran contextualizadas en un momento histórico específico y por lo tanto se encuentran repletos de codificaciones de la realidad específicamente religiosas. Tales prácticas producto de la efervescencia colectiva, ajenas a los marcos institucionales y oficiales del credo católico, se vieron alimentadas por las mismas emociones, temores y sensaciones de abandono de los habitantes de la época, ante todo por la necesidad de encontrar consuelo donde fuera posible, incluso se trataba de infligir dolor sobre sus propios cuerpos.[360] Los sentimientos angustiantes experimentados en medio de una crisis permiten el surgimiento de tendencias colectivas dirigidas a contrarrestar sus efectos reales o ideológicos, pero la efímera existencia del flagelismo, el novedoso fervor religioso popular y la «piedad laica» — todas ellas manifestaciones del temor colectivo a muerte durante las plagas de la peste de la Edad Media — enseñan que este tipo de fenómenos atienden a códigos y representaciones previamente incorporados y compartidos por una amplitud de personas. Comprender esto es necesario para abordar las prácticas contemporáneas surgidas para hacer frente a los sentimientos de soledad, ansiedad, enojo, depresión, culpa, miedo y preocupación por los problemas financieros y la propia salud o la de los familiares producto no sólo del contagio del COVID-19 en la actualidad, sino de las regulaciones planteadas por los gobiernos para hacerles frente y la imposibilidad de reunirse en un mismo espacio con los demás.

Experimentar el aislamiento social tanto como la falta de apoyo social y emocional es producto de la aplicación de cuarentenas, la estancia en el hospital, o la adopción de la idea del «distanciamiento social» y el temor al otro. Estas sensaciones se abrieron paso en un contexto social de individualización sobre todo al interior de las grandes ciudades, donde los habitantes se encuentran acostumbrados a una profusa cantidad de

[360] Tal como advierte Durkheim (2012) respecto a los rituales de dolor, estos se hacen para evitar calamidades presentes o incluso las futuras. Estos actos, por lo demás buscaban neutralizar los efectos angustiantes del deterioro material y simbólico de la época en la expresión compartida del dolor, bajo el azote de los látigos, la hinchazón de la piel y el peligro de infección de las heridas, los flagelantes descargaban el horror de la peste y de sus pecados como un intento de purificar tanto sus pecados como los del mundo.

intercambios que, la mayoría de las veces, no son tan significativos como para integrar duraderamente a sus participantes alrededor de ellos. En cambio, la mayor parte de la población que experimento la Muerte Negra a mediados del siglo XIV se encontraba influenciada por una serie de símbolos religiosos que les permitían no sólo interpretar la enfermedad de la peste en términos divinos, sino actuar colectivamente en función a ellos. A diferencia de la Edad Media, los habitantes de las ciudades modernas asumen los virus según ciertas codificaciones científicas, lo que plantea formas de regular su transmisión basadas en la separación física; si bien pueden entender esto, no implica que acepten su situación sin dejar de buscar soluciones a sus aflicciones personales con las herramientas de las que disponen.

Por ejemplo, la experimentación afectiva del aislamiento y el temor a contagiarse se tradujeron en ocasiones en el uso extendido de fármacos y otras soluciones de carácter individual, tanto para sobreponerse a las consecuencias afectivas del «distanciamiento social», como para aliviar los posibles síntomas del coronavirus. Por ejemplo, la Asociación Nacional de Farmacias de México (Anafarmex) afirma la extensión del consumo de ansiolíticos y antidepresivos, en México estos fármacos representaban el 15% de los medicamentos recetados para tratar esos padecimientos, pero desde el inicio de la pandemia en 2020 hasta febrero de 2021 su consumo se duplicó hasta un 30% (en Camhaji, 2021, 26 de febrero). Por otra parte, se incrementó el uso de medicamentos no aprobados, medicinas sin recetas, la automedicación o remedios caseros que respondían a la propagación de información sin fundamento; a ello se sumó la administración de antibióticos de manera inapropiada en los pacientes con síntomas de COVID-19, debida al menos en Estados Unidos a un aumento en las prescripciones y las consultas remotas.[361]

Respecto a las reuniones remotas y el empleo de herramientas digitales, éstas se constituyeron como medios apropiados para proseguir con las distintas actividades cotidianas, pero también fueron esgrimidas como una solución generalizada a las

[361] En ese país a un 72% de pacientes con coronavirus les suministraron antibióticos. (López-Ortiz, 2021).

angustias referentes a la pérdida del contacto con los demás y a la regulación de las reuniones multitudinarias. Adicionalmente se convirtieron en medios necesarios para plasmar en ellos los dolores del deceso del otro junto a ciertos ritos de duelo de alcance virtual. Tras la declaración de la pandemia, el Gobierno de México (2020) publicó *Recomendaciones para familiares en duelo durante la pandemia de COVID-19*, una guía para afrontar la pérdida de los seres queridos tanto de manera colectiva como de forma más privada, íntima:

1) “Rituales de despedida personales”. Se incluyen: preparar un escrito, grabar un video para compartirlo en las plataformas sociales con ciertas personas; el empleo de técnicas narrativas terapéuticas, la escritura de una carta dirigida al difunto en donde el el deudo exprese su pesar; colocar una foto y un objeto simbólico en “un rincón seleccionado” para recordarlo; o construir una caja de recuerdos.

2) “Rituales de despedida sociales a distancia”. Pueden consistir en la reunión de los habitantes de la misma casa; en una llamada o en la transmisión en vivo por video llamada con aquellos familiares que no se encuentren presentes durante el entierro o incineración de los restos; una “ceremonia o encuentro virtual” a través de una plataforma en la que los asistentes presenten un objeto o frase representativos del difunto, a que compartan algo alusivo a él; realizar una publicación o una página web como homenaje (pp. 3-5).

Estas recomendaciones aparecen como prácticas esencialmente personales, privativas en cuanto se limitan a un grupo de personas cercanas al difunto. La experimentación del duelo es puramente personal tanto como lo puede ser en las ceremonias fúnebres convencionales de los entornos urbanos. En este sentido emulan, con la distancia de por medio, lo que las prácticas funerales modernas proponen: la vivencia íntima del dolor, pero en este caso, en el mayor aislamiento posible, la aflicción apenas se sostiene por la pantalla. La narrativa que envuelve estas prácticas no deja de proporcionar cierto apoyo frente a la ausencia del otro: la joven A.N.D. pese a continuar

experimentando la falta de su abuelo con profunda tristeza, sigue haciéndole homenajes, pone su música favorita en su casa y con cierta frecuencia le dirige escritos como cartas u otro clase de mensajes que comparte como este: “Ayer te envié una carta, estaba nublado y la puse en un globo azul para ver si llegaba a ti, sentí el impulso de decir que te dejaba ir, porque en mi mente, aun me estoy aferrando a ti…”; menciona que en ocasiones al recordarlo continúa sintiendo dolor y no deja de derramar lágrimas.[362]

Estas narrativas conmemorativas puestas en práctica constituyen, hasta cierto punto un consuelo personal, sin embargo, su propia naturaleza puede estar limitada por su alcance individual. Vale la pena preguntar: ¿hasta qué punto son eficientes a la hora de resignificar el dolor de la pérdida cuando no existe un referente adecuado para elaborar las propias emociones? Revisando el testimonio de la joven, las circunstancias alrededor de la disposición del cuerpo afectaron a toda su familia e incluso después de que pudieron reunirse en el panteón para enterrar sus cenizas ella no dejaba de evocarlo con aflicción: “Algunos días parecen tranquilos y la resignación me abraza para después alejarse y abandonarme llevándome a la tristeza y desconsuelo”.[363] La ausencia de los elementos simbólicos y de la compañía humana se interpone justamente en la efectividad simbólico-afectiva de estas prácticas personales. Ambos ayudan a estructurar el duelo, advierten sobre cómo debería sentirse el sobreviviente, en este sentido le proporcionan pautas para la expresión de ciertas emociones, una narrativa mortuoria a la que ajustarse.

La imposibilidad para reunirse y llevar a cabo los ritos funerarios esperados no parece ser subsanada por medios digitales. La migración del duelo a entornos digitales plantea dificultades a quien sufrió una pérdida o no pudo acompañar durante el funeral, principalmente debido al hecho de constituirse como experiencias *virtuales.* Tanto los presentes en el espacio fúnebre que aloja al muerto en ese velorio efímero, como los *espectadores* del ritual y quienes mandan sus condolencias vía remota, pueden sentir

[362] Testimonio.
[363] Testimonio.

que la experiencia como «irreal» o «inauténtica», en la medida en que no puede reemplazar el contacto real con el muerto o el alivio proporcionado por la presencia física de los otros.[364]

Las experiencias de los deudos por víctimas de COVID-19, recopilados en distintas investigaciones mientras se desarrollaba la pandemia sugieren la merma afectiva provocada al sostener un funeral virtual o recibir llamadas y condolencias por mensaje sin la presencia de los otros en el mismo espacio. Varios casos abordados en dos trabajos realizados en Guayaquil durante la crisis ejemplifican las consecuencias afectivas de la separación por el temor a la enfermedad: una mujer de 60 años perdió a su hija por el coronavirus y a diario se sentía afligida por ello, con sentimientos de culpa, enojo y preocupación, desarrolló resentimiento en contra de amistades y familiares por no presentarse físicamente al funeral por miedo a infectarse con el virus, sólo la acompañaron su otra hija, su yerno y su nieto (Parrales y Reyes, 2021 pp. 31-32). Otros testimonios refieren directamente la forma en que los medios virtuales tensionaron las relaciones o la forma en que los hizo sentir las condolencias a distancias (González y Ramírez, 2021):

> -aunque no puedo negar que familiares, amigos y conocidos se contactaron con nosotros para darnos el pésame yo lo percibí como si fuera otro mensaje o llamada más de las habituales, no podíamos sentirlo como si fuese sincero todo lo contrario sentía palabras vacías a la distancia.
>
> -por medios electrónicos no significan lo mismo que encontrarse físicamente en el entierro.
>
> -fue muy complicado… sin personas, sin sentir el apoyo de los demás […] fue algo muy triste como si no tuviésemos el apoyo de nadie… trataron de hacerlo por medio del celular… no es lo mismo… fue un momento muy duro.
>
> -lo pasé a la distancia con una pena enorme en mí…solo a través de las redes sociales pude brindarles palabras de apoyo a familiares de mi tía […] es una

[364] Al atender el funeral de un familiar a través de una transmisión en vivo en Instagram debido a la imposibilidad de estar presentes físicamente, un hombre dice haber tenido la sensación de que no estaban enterrando a un difunto, como si no estuviera ahí, sintió toda la ceremonia como algo irreal, pues no pudo ver nada, no podía creer que aquella persona había muerto, pues no es la forma usual de llevar a cabo el luto. (Mortazavi et al., 2021, p. 11).

> sensación muy fea porque siento que no pude despedirme…estar allí con ella para agradecerle por todo lo que hizo por mí".
>
> -fue muy duro porque sentí que nadie podía ir a darle su último adiós… incluso que…algún familiar pudiera ir a darnos el pésame con un abrazo… solo estábamos mis hermanos y padrastro (pp. 47-53).

La necesidad por mantener distancias con los demás durante el funeral se tradujo en tensiones familiares, problemas de comunicación, disminución de la interacción en general. La comunicación virtual por medios digitales no subsanó las inquietudes y malestares surgidos de encontrarse separados de los otros, familiares y amigos, tras el deceso de un ser querido, al punto de la desintegración familiar, incluso dentro del mismo hogar. Al interior de su obra *En el enjambre* Byung-Chul Han (2014) analiza los efectos de las herramientas digitales en el *actuar* humano, mismo que tiene la capacidad de modificar la realidad. Advierte: "El tiempo de lo digital es una época posnatal y posmortal" (p. 56); con las herramientas digitales las cosas materiales son reemplazadas por informaciones con poco o nulo efecto en la realidad; las relaciones y vínculos se ven anulados debido la naturaleza *virtual* de las plataformas que sostienen la interacción, en este sentido, lejos de propiciar el acompañamiento durante el duelo, aíslan al sobreviviente.

Christina Simko (2021) reflexiona en torno a la imposibilidad de llevar a cabo el duelo público de manera colectiva y genuina, señala que los diversos intentos por conmemorar los decesos por COVID-19 en Estados Unidos no tuvieron un impacto significativo a la hora de asumir estas pérdidas: el obituario virtual del *New York Times* (2020, 27 de mayo) titulado "An Incalculable Loss"[365] y un proyecto conocido como "COVID Memorial Project" en el que se plantaron 20 mil banderas en el National Mall durante el mes de septiembre de 2020 (cada una de las mismas conmemoraba a 10 muertos). Sobre estos actos conmemorativos, «rituales incorpóreos» (diseñados en

[365] Una serie de figuras negras representan a cada víctima, mientras se desciende en la pantalla aparece el nombre y el obituario de cada una, pero la mayoría de estas figuras no tienen nombre, son siluetas grises, de forma tal que, según la autora, se hubieran desvanecido de la memoria incluso desde el momento de su publicación, si bien a través de la página se hace hincapié sobre lo impactante de estas pérdidas en un periodo de duelo imposible.

tiempos de confinamiento), advierte que no generan los mismos efectos simbólicos, la sensación de elevación, producida por los ritos piaculares convencionales que involucran la presencia física de unos cuerpos compenetrados en una misma esfera anímica.[366] En su lugar, la sensación continúa siendo la de estar anclados en un periodo de margen:

> en ese momento el individuo no pertenece ni al mundo sagrado ni al mundo profano […] se le aísla, se le mantiene en una posición intermedia, se le sostiene entre cielo y tierra [como a un muerto en su féretro provisional] se halla suspendido entre la vida y la muerte verdadera… (Van Gennep, 2008, pp. 255-256).

La *co-presencia* física y material en un mismo espacio es imprescindible para movilizar las emociones; en la reunión con los otros los dolores alcanzan a ser narrativizados, no constituyen simples informaciones o imágenes que se suceden tras una pantalla, pues el rostro, la voz y el cuerpo se abren camino en la realidad; ésta se patenta a través de los otros presentes. El funeral, como los ritos de agregación posteriores requieren la presencia de los otros, una experiencia compartimentada que proporcione soporte al paso del dolor a la vida social; se trata de prácticas empleadas para patentar tanto a la sociedad y al grupo como al mismo doliente que ha dado el paso simbólico fuera de la liminaridad. El *actuar* colectivo supone la presencia en el espacio para que el rito logre su eficacia. Al decir de Durkheim (2012): “El rito obra por medio de las fuerzas colectivas que pone en juego” (p. 453). Actividades posfunerarias como conmemoraciones, homenajes, comidas, la limpieza de la tumba, realizadas con otros miembros de la familia y amigos, sugieren que los deudos se han reintegrado a la vida social, si bien el dolor subjetivo puede permanecer latente.

Al relajarse las medidas sanitarias conforme avanzaba la jornada de vacunación, la familia de S. organizó un homenaje para conmemorar el primer año tras el deceso de su abuelo. Convocaron a familiares, amigos y otros conocidos a su hogar para articular una celebración mortuoria, se llamó a un sacerdote de la localidad para que ofreciera una misa por el fallecido, contrataron a una banda de mariachi para dedicarle unas canciones

[366] Plataformas como Zoom, dice, “generates more fatigue than efferves-cence.” [“generan más bien fatiga antes que efervescencia”] (Simko, 2021, pp. 109-111).

y durante la noche celebraron en su honor, una atmósfera de celebración y recuerdo que en el esquema de Van Gennep clausura el duelo social. Sin embargo, sería varias semanas después de este evento, en la intimidad de un grupo más reducido y cercano de personas, que la madre de S. se permitiría manifestar su dolor por la pérdida, mientras entona a lado de los otros una canción que evoca el recuerdo del difunto.[367] La reunión implica el apoyo sostenido entre los presentes y adecúa los ánimos: la presencia de los otros articula un soporte simbólicamente tangible a los sentimientos interiores y a su expresión exterior, efectos que se ven socavados al experimentar el «distanciamiento social» y el duelo a través de la pantalla. La pandemia plantea cuestionamientos sobre los límites de las prácticas simbólicas de una sociedad, hasta qué punto pueden ser reemplazados, modificados y alterados; si sus miembros están dispuestos a estos cambios cuando la vida aparece trágicamente liminar y contagiosa.

3.3.4 Sacrificio. Violencia del contagio y desintegración social.

En ciertas localidades rurales, alejadas de centros urbanos concurridos o relativamente aisladas, los efectos de la pandemia del COVID-19 pudieron ser mínimos, sin embargo, en otros como en Tlahuapan, Puebla, el doblar de las campanas, el rumor entre vecinos y el tránsito de procesiones fúnebres no dejaban de anunciar la presencia de la muerte. De acuerdo a las descripciones de un trabajo de investigación llevado en este pueblo en medio de la epidemia (Salas Quintanal et al., 2021), en los meses de mayo y junio de 2020 se sucedieron diariamente hasta cuatro y en el punto más álgido de la pandemia el campanario no dejo de sonar, implicando la continuidad de los decesos, aunque la mayoría de las veces se afirmara que se trataban de neumonías; pese a las restricciones para impedir los contagios, los habitantes de Tlahuapan continuaron con la realización de bautizos, comuniones y bodas colectivas, fiestas patronales y decembrinas. La indisposición a abandonar las celebraciones, focos de reunión tradicional implica la necesidad por preservar los intercambios simbólicos y afectivos que sostienen la vida

[367] Testimonio.

colectiva, pues si bien esto propulsaba los fallecimientos en la comunidad, también ayudaba a sobreponerse a las aflicciones y miedos de la muerte.

La resistencia a la desintegración, al continuar con las actividades económicas y los intercambios simbólicos reafirma la continuidad de la comunidad frente a la crisis y la violencia del contagio. La moral del grupo se superpone a la extensión de las emociones. En comparación, en la Edad Media "la vida adquirió tonos más violentos y emotivos" dada la cercanía con la muerte, por lo que toda experiencia y acto eran sentidos con "mayor intensidad y pasión", insistiendo en la brevedad de la vida terrenal (Gottfried, 1989, p. 183). Esto atendía a la suspensión de todas las estructuras sociales y actividades colectivas, sobre todo las enmarcadas por la religión. La naturaleza violenta de la irrupción del contagio generó reacciones espontáneas, prácticas producto de una gran efervescencia colectiva como lo fueron las obras pías, el flagelismo, y otras formas de devoción popular.

En algunos casos la violencia que supone modificaciones en los aparatos simbólicos no es producto únicamente a las muertes por la transmisión de un virus. Se ejerce además por instituciones, poderes o colectivos para atender ciertas preocupaciones o intenciones, tal como ocurrió con el endocanibalísmo de los Wari'. En la década de 1960, el gobierno de Brasil, junto con un grupo de misioneros cristianos evangelistas entraron al territorio de los Wari' del amazonas. Consecuencia de este contacto fue la transmisión de una serie de enfermedades entre la etnia: la malaria, la influenza y el sarampión devastaron a los Wari', la población se redujo drásticamente, al punto que aproximadamente 3 de cada 5 de ellos fallecieron. Los sobrevivientes de este holocausto quedaron a merced del gobierno: a cambio de obtener apoyos alimenticios y médicinas para resistir estas novedosas enfermedades, los Wari' se vieron obligados a abandonar sus prácticas mortuorias, consistentes en una forma de canibalismo ritual. Se les forzó a enterrar a sus muertos, en contra de sus creencias (Conklin, 2001).[368] La

[368] En la sociedad Wari' la presencia de los restos del muerto, su existencia material, implica la continuidad angustiante del difunto. La ingesta ritual del cadáver no tenía como fin la absorción de un principio vital

medida profiláctica del gobierno consistió en el exterminio de la cultura funeraria de los Wari'.

Esta clase de intervenciones por parte del Estado pueden constituir un desgaste a las tradiciones de un pueblo tanto como la violencia misma consecuencia del contagio. Un ejemplo fue lo ocurrido en China, donde al severo confinamiento se le sumaron medidas obligatorias respecto al destino final del cuerpo de las víctimas del COVID-19. Fue mandato del Partido Comunista Chino disponer del cadáver a través de la incineración en Wuhan, epicentro de la pandemia. Además de interponerse como única alternativa al funeral, no entregaron las cenizas de los muertos hasta finales del mes de marzo. Esto constituyó un duro golpe a las familias pues no tuvieron la posibilidad de estar presentes en el momento de la muerte tampoco vieron el cadáver y del cuerpo sólo recuperaron las cenizas, esto en un contexto donde el gobierno de ese país llevaba intentando desde tiempo atrás modernizar los ritos funerales, reemplazar los entierros tradicionales — símbolo de la superstición para el gobierno chino —, por la cremación. Se sumó la interrupción del festival de *Qing Ming*, o día de la limpieza de las tumbas, celebración familiar en la que se reúnen para venerar a sus ancestros difuntos (Whyke, Lopez-Mugica y Chen, 2021). Esto supone la ruptura de los vínculos y la descolectivización de la sociedad gracias a una limitación impuesta a los rituales de duelo públicos y a un confinamiento obligatorio a toda la población de la zona.

Cuando se trata de crisis como las del COVID-19 el uso de la violencia por parte del Estado contra las personas, sus ritos y/o costumbres tiene como objetivo detener la "propagación desordenada de la violencia" (Girard, 2016, p. 40). En otras palabras, las regulaciones, el levantamiento de restricciones, el uso de la fuerza y prohibiciones, la estrategias de seguridad y bioseguridad, la idea misma del «distanciamiento social», constituyen medios que controlan hasta cierto punto la violencia expansiva del contagio, aunque no sólo intentan frenar el número de muertos, sino limitar, por una parte, las

compartido por los miembros de la comunidad, se buscaba neutralizar la presencia del muerto para ahorrarle la pena de deambular en el mundo hasta la desintegración total de sus restos.

emociones de la población, adecuarlas o encauzarlas para evitar su violenta transmisión generalizada al resto de la sociedad, aunque la fatiga de los confinados y el desgaste de los símbolos sean consecuencias inesperadas; en casos más extremos puede buscarse la limitación de las libertades para garantizar la continuidad de un régimen político.

Al menos desde el siglo XVII las epidemias suelen ser planteadas como procesos bélicos, como un estado de guerra contra un enemigo cuya naturaleza es la de ser invisible a la mirada. De ahí la aplicación de medidas extraordinarias sobre la misma población como forma de enfrentar a un enemigo interno, sin rostro, y esto no fue una excepción en la reciente pandemia. En algunos casos, el enemigo fue encarnado, a ojos de la población por sus adversarios políticos, extranjeros, migrantes, marginados e incluso el personal de salud agraviando las distancias entre distintos grupos sociales, remarcando las diferencias preestablecidas previo al momento de la pandemia, percibidos entonces como los posibles propagadores (*untadores*) de la enfermedad. En el caso de Bolivia, por ejemplo, en el gobierno transitorio de Añez la "guerra contra el coronavirus" (F. Tórrez, 2020, p. 224)[369] sirvió de excusa para invadir territorios ocupados por sus opositores con el pretexto de que albergaban a poblaciones "contagiadas", al mismo tiempo que las autoridades policiales hicieron un llamado a la población para auto organizarse en contra del "otro" indígena.

La pandemia generó una crisis social que se extendió al ámbito de la confianza pública en las autoridades y la confusión se tradujo en ciertos casos en la forma de la violencia. No es un fenómeno novedoso en la medida en que responde a la misma desintegración social que produce el contagio. En el caso de la peste, a finales del Siglo XV, las juntas de salud pública con carácter oficial, surgidas para enfrentar estas epidemias, habían comenzado a perder credibilidad: los médicos no podían proporcionar una explicación certera a la peste; las limitaciones a la movilidad de los ciudadanos, junto

[369] El mes de noviembre de 2020 se sucedieron tres masacres que sumaron 37 víctimas mortales (campesinos y pobladores urbanos empobrecidos) y 500 heridos, además se persiguió a las autoridades del régimen previo mientras grupos paramilitares surgieron en los territorios opositores.

con la “cosificación de bienes y propiedades” de las víctimas, eran cada vez menos admisibles y en medio de la crisis los médicos locales de la época proclamaban la falsedad de la peste. La respuesta de las autoridades medievales ante estos casos fueron multas, arrestos y, como castigo ejemplar, la tortura (Gottfried, 1989, p. 251). A los ojos del público contemporáneo, las autoridades sanitarias perdieron legitimidad (en algunos contextos esta situación sólo se agravó) debido al intercambio masivo de información falsa, sin fundamento científico, excesiva y poco rigurosa, o contradictoria a través de las redes sociales digitales.

En este ámbito de confusión se acrecentó la falta de credibilidad de las instituciones públicas y de las autoridades locales. Esto provocó casos en los que ocurrieron reacciones violentas ante las acciones oficiales, implementadas para controlar la propagación del virus. El 15 de junio de 2020, habitantes del municipio de Nopalupan, Puebla, tomaron la presidencia municipal para exigir la renuncia del edil por llevar a cabo operativos de fumigación en las calles de la localidad y tres días después, el 18 de junio, los habitantes del poblado de Canoa, Puebla, retuvieron a un par de empleados contratados por la Secretaría de Salud para realizar fumigaciones contra el COVID-19, porque, de acuerdo a su criterio, estaban propagando el virus en lugar de eliminarlo (Hernández, 2020, 24 de junio). En el municipio de Otzolotepec, Estado de México, se dio un paso más adelante y fueron incendiadas patrullas, además se agredió al personal del ayuntamiento cuando llevaban a cabo una jornada de sanitización nocturna. La razón fue mensaje de audio compartido por WhatsApp donde se acusaba a las autoridades de dispersar un gas contaminado con el virus por las calles *(*Animal Político, 2020, 9 de mayo).

La violencia de la población se extendió a los médicos. El personal de salud adquirió el estatus trágico de héroe: fueron celebrados por estar en primera línea de combate contra el coronavirus, salvadores y acompañantes, de cara a la muerte, arriesgaban sus vidas frente al COVID-19, pero en ellos se condensaban también los temores y culpas de la crisis. Como advierte Luhmann, en los desastres sociales emergen personajes,

héroes, o heroínas “con la doble función de mostrar a todos cómo se [tiene] que ser y la de descargar a todos de la responsabilidad de serlo ellos mismos” (en Espinosa Luna, 2021, p. 287). El lenguaje heroico, reminiscencia del enfoque bélico de las epidemias, exige del médico y de la enfermera ofrecer su propia vida de ser necesario, convertirse en mártires en la lucha contra la enfermedad, es decir «sacrificarse» para contener el virus tras las puertas del nosocomio.[370] De hecho, este discurso los hace más susceptibles de recibir la violencia de la población, debido a su cercanía con la muerte: la posición y el papel del personal de salud durante la crisis hizo que a ojos de sus vecinos se les considerara como posibles *untadores*; por su parte, para algunos familiares de las víctimas, la muerte de los seres queridos mientras estaban resguardados por el hospital sólo lo confirmaba.

El personal de salud alrededor del país sufrió diversas agresiones en su contra. La Subsecretaría de Derechos Humanos, Población y Migración (2020) registró, entre abril y mayo de 2020, 103 agresiones contra los trabajadores del sector salud en 29 estados: 45 de ellas fueron físicas, 25 verbales, dos escritas y 31 de otro tipo; en 68 de ellas participaron al menos dos personas, relacionados en algún grado con pacientes diagnosticados con COVID-19. La descarga del ímpetu violento sobre quien es considerado culpable es producto de la pérdida del otro durante las circunstancias de contagio. A finales de mayo de 2020, en Ecatatepec, Estado de México, un grupo de personas irrumpió en el Hospital de las Américas, desesperados tras recibir las noticias del deceso de sus familiares al mismo tiempo que se les impidió revisar los cuerpos, atacaron a los médicos y enfermeras, se abrieron paso hasta el patio trasero y abrieron 25 bolsas de cadáveres con víctimas infectadas por coronavirus para buscarlos (Camhaji y Serrano, 2020, 3 de junio). Aturdidos por la noticia del deceso, en un entorno de

[370] Al solicitar su sacrificio, la sociedad como conjunto se exime a sí misma de la responsabilidad al respecto del incremento en los contagios, así como a las muertes provocadas sobre todo por diversas comorbilidades difundidas en la población; descarta, además cualquier esfuerzo por mejorar sus condiciones laborales y distribuir los recursos para la atención médica. Para agosto de 2020, 97 mil 632 personas del personal de salud se habían contagiado, 60% fueron mujeres; 1320 de los contagiados fallecieron, la mayoría era población de riesgo del rango de edad de entre 60 y 64 años, 70% de ellos eran mujeres (2% de ellas eran dentistas, 2% laboralistas, 17% enfermeras, 30% trabajadoras de otras áreas de salud y 49% médicas) (Aristegui Noticias, 2020, 25 de agosto).

confusión, fue engendrado un sentimiento culpa impuesto contra el personal de salud. La muerte no puede asumirse del todo como un evento de la naturaleza: es un acontecimiento repleto de emociones y en estas circunstancias de violencia no hay justificación racional que valga para calmar los ánimos.

> Afortunadamente no he tenido ningún incidente. No ha sido el caso de un compañero, que llegó a un servicio de atención y traslado justo cuando la persona murió por covid. Los familiares de éste lo golpearon. Cuando llegamos a un domicilio de un paciente se les explica a los miembros de su familia la gravedad de su estado de salud. Pero hay gente que no lo comprende. Nosotros entendemos su dolor, pero no podemos hacer nada (Carmona González, 2020, 27 de agosto).

La intervención humana, o en su defecto, lo que se percibe como una falta intencionada de intervención, cuando tiene consecuencias mortales, aflora las pasiones del deudo. En un contexto de confusión, incredulidad, rumores y miedos al personal de salud, único cualificado legalmente para tratar el cuerpo, se le adjudica la responsabilidad del deceso. La violencia del contagio se transfigura en la violencia hacia el otro, el culpable, como un intento de reordenar las propias emociones, satisfacer la necesidad de venganza:

> Cualquier comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a una caza ciega del «chivo expiatorio». Instintivamente, se busca un remedio inmediato y violento a la violencia insoportable. Los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse (Girard, 2016, p. 91).

De manera análoga a como en su tiempo ocurrió durante la peste negra con la formación de pogromos contra los judíos,[371] algunos contemporáneos de la pandemia del COVID-19 vertieron los dolores de su pérdida hacia las autoridades sanitarias y el

[371] La peste negra desintegró comunidades enteras y en el proceso destruyó las relaciones entre las comunidades cristianas y los *otros*, sintetizados en la figura del judío, por todo el territorio europeo. En 1348, al centro del continente se les acusó de infectar los pozos de agua y corromper el aire debido a que los contagios no dejaban de sucederse. Como castigo en Alemania se les asesino e incendio indiscriminadamente, aunque las autoridades locales y eclesiásticas abogaran por ellos. En Suiza las mismas autoridades motivaron el exterminio y expulsión de los judíos. En Basilea se les transportó a una isla del Rin para inmolarlos, prohibiendo cualquier asentamiento judío por los siguientes 200 años. Los pogromos solían desencadenarse con las noticias de la proximidad de la peste (Gottfried, 1989, pp. 156-157).

personal médico. Si bien no se incurrió en su asesinato se les desplazó de la comunidad, en algunos casos se les desterró de ella, acto que antropológicamente supone una muerte simbólica, la realización de un cierto modo de venganza: en Guadalupe Tepeyac, Chiapas, el director del Hospital Rural del IMSS-Bienestar fue golpeado y encarado por los pobladores del área por arrebatarle la vida a un paciente de origen tojobal con COVID-19; lo llevaron a la plaza para insultarlo y reclamarle por el deceso para más tarde expulsarlo del poblado (Mandujano, 2020, 12 de junio). En Paracho, Michoacán, se reportó un hecho similar: un grupo de personas agredió a un médico y a su familia por el fallecimiento de un paciente con COVID-19 al que se le suministro una inyección de dezametazona para desinflamar sus pulmones, los agresores pensaron que la inyección causó el agravamiento de la condición del enfermo y su fallecimiento; el doctor y su familia se vieron obligados a abandonar el poblado (Estrada, 2020, 14 de junio).

> Entre la comunidad y las víctimas rituales no aparece un cierto tipo de relación social, la que motiva que no se pueda recurrir a la violencia contra un individuo, sin exponerse a las represalias de otros individuos, sus allegados, que sienten el deber de vengar a su pariente [….] El deseo de violencia se dirige a los prójimos, pero no puede satisfacerse con ellos sin provocar todo tipo de conflictos; conviene, por lo tanto, desviarlo hacia la víctima sacrificial, la única a la que se puede herir sin peligro, pues no habrá nadie para defender su causa (Girard, 2016, p. 23).

A la muerte de uno de los miembros del grupo le sobreviene en ocasiones una serie de reacciones emocionales que afligen al sobreviviente de distintas maneras, según las circunstancias del deceso: dolores por la pérdida, una sensación de angustia generalizada, sentimientos de culpabilidad contra sí mismo o contra los demás. En contextos convencionales, las sensaciones de dolor pueden procesarse por medio de las prácticas y ritos colectivos tomados por adecuados y los sentimientos de culpa se desplazan por fórmulas simbólicas encarnadas en discursos científicos, médicos-legales, religiosos o incluso místicos. No es así cuando una enfermedad se propaga peligrosamente en una población y en menor medida lo es cuando el entorno social es una de extrema confusión alimentada por ingentes cantidades de información.

A la propagación de la muerte le acompaña la profusión de las emociones, la

confusión a falta de mecanismos sociales que puedan dar orden a la vida anímica, la incredulidad respecto al deceso y la desconfianza en las autoridades locales, sanitarias y en el personal médico. De acuerdo a Durkheim (2012), frente a una desgracia inminente, una amenaza o deceso el grupo, dominado por la angustia e inquietud, intensifica sus sentimientos "afirmándose, se exaltan, se enardecen, y alcanzan un nivel de violencia que se manifiesta mediante la violencia correspondiente de los gestos que los expresan" (p. 453).[372] Los sentimientos se contagian rápidamente. Saturados por sus emociones colectivas ante la noticia del deceso, se arrebatan a gestos y actos de violencia vertidos contra los otros, sobre quienes desplazan la culpabilidad del deceso. Si este mecanismo es exitoso de algún modo es porque la violencia ejercida contra el otro evita la desintegración total del colectivo, no obstante, la continuidad del contagio y la muerte suponen la posibilidad de un estado de efervescencia ininterrumpido, traducido en la pandemia COVID-19 en distintas manifestaciones a pie de calle, o simplemente resguardado por la fatiga de la vida remota, detrás de la pantalla.

[372] "A veces la efervescencia es tal que provoca actos inauditos. Las pasiones desencadenadas son tan impetuosas que nada puede contenerlas. Se está a tal punto fuera de las condiciones ordinarias de la vida y se tiene tanta conciencia de ella que hay como una necesidad de ponerse fuera y por encima de la moral ordinaria" (Durkheim, 2012, p. 269).

Conclusiones

Si no hacemos de la muerte de Dios una gran renuncia y una perpetua victoria sobre nosotros mismos, tenderemos a pagar por esta pérdida.

La voluntad de poder.
Friedrich Nietzsche.

El «distanciamiento social» como estrategia introducida por el gobierno para frenar los contagios de COVID-19 supone la manifestación de la «des-integración social» como acto motivado por el Estado y propagado a toda la población, esto a pesar de que su fin concreto fuera el de evitar la transmisión del virus y sus efectos desestructurantes en la sociedad. Si durante una crisis sanitaria el contagio de una enfermedad supone por sí misma la suspensión de las formas de vida colectivas, la difusión del «distanciamiento social» supone, además de la conciencia respecto a esa violencia del contagio ejercida tanto sobre organismos biológicos humanos como en las estructuras sociales, la intención por regular la expansión de la enfermad y la vida misma.

Una epidemia implica evitar integrarse alrededor de los símbolos e intercambios sociales convencionales, rehuir de lo común representado por la vida cotidiana, de la reunión para los ritos o ceremonias y de la realización de las fiestas. Es pues, la interrupción total de la vida social. Sin embargo, las condiciones tecnológicas de esta época se superponen en cierta medida a esa ruptura de la vida social: las herramientas digitales le dan continuidad a las relaciones e intercambios, aunque esto aplique principalmente a los intercambios de carácter productivo. Si bien es efectiva al sostener las relaciones de producción, la virtualidad no alcanza a subsanar la «des-integración» del grupo. Es decir, a pesar de las herramientas digitales, las reuniones de carácter virtual no logran dar la sensación de integrar a las personas, pues no participan de la ceremonia, están imposibilitados a desplegar las prácticas simbólicas. Hace falta la presencia de participantes en un mismo espacio físico para emplear satisfactoriamente las herramientas y objetos simbólicos, tanto para sostener continuamente la interacción ritual como para movilizar las emociones y producir un efecto en los afectos colectivos.

Puede que el «distanciamiento social» sea adoptado por una colectividad para evitar la propagación de un virus entre sus miembros; o sea impuesto, a través de diversas prohibiciones a la reunión, como medida por parte de un Estado para salvaguardar la vida de su población; incluso puede pensarse como la consecuencia social de una epidemia a gran escala que se interpone — como resultado de la propagación del miedo y de la muerte — a la interacción cotidiana y a toda clase de reunión. No obstante, el «distanciamiento social» durante esta epidemia fue ante todo la manifestación crítica y a gran escala del progresivo fenómeno de «desintegración simbólica» consecuencia de una serie de procesos modernos de los que la desacralización de la muerte y la desvinculación comunitaria forman parte.

Para puntualizar, lo específico respecto al «distanciamiento social» durante la pandemia de COVID-19 consistió en que fue difundido como estrategia sanitaria y fue asumido por diversas poblaciones del mundo como resultado del miedo al contacto con el cuerpo del otro, sobre todo en el velorio y funeral, donde los cuerpos del difunto, del deudo y de los otros asistentes podían generar animadversión por constituir posibles fuentes de contagio. Al mismo tiempo esta noción de distanciamiento revela los obstáculos a la reunión y remarca las fronteras simbólicas con los demás, cuya presencia estaba dada por sentado previo a la crisis sanitaria; instaura, ante todo, el miedo al contacto con el otro. Este aspecto facilitó la admisión de prácticas transgresoras tanto de las formas convencionales de disponer del cuerpo en las distintas culturas del mundo afectadas por el virus como sobre el cadáver.

En una situación socialmente convencional es complicado sino imposible para un deudo aceptar el tratamiento y manipulación sumario que se le proporcionó al cadáver durante la emergencia sanitaria del COVID-19, pues, como fue señalado, el separarse del grupo y la comunidad, cancelar los tiempos de duelo y anular los gestos, ritos y significados culturales necesarios para hacer frente a la muerte, suponen la persistencia de estados simbólico-afectivos problemáticos para quien sufre la pérdida, sintetizados en la dificultad por asimilarla la perdida. Durante una epidemia los símbolos, como los

vínculos sociales, tienden a desgastarse ante la inexorable presencia de la muerte, así como por la necesaria aplicación de medidas para restringir la continuidad del contagio.

Ahora bien, este desgaste no es un fenómeno específico de las crisis sanitarias, si bien se presenta de manera crítica durante ellas tal como lo hace en medio de los conflictos armados o tras la devastación de emergencias naturales. Este desgaste de lo simbólico alrededor del fenómeno mortuorio — expresable también como «distanciamiento social» — se presenta en una escala mucho menor al interior de las sociedades contemporáneas y, como se ha explorado a lo largo de este trabajo, se trata de la consecuencia de distintos procesos de la modernidad, cuyos efectos se muestran a la hora de asumir la muerte y el dolor tanto el propio como el ajeno.

Estos procesos involucran el desarrollo de diversas instancias, definiciones e instituciones modernas en torno al cuerpo y la muerte: el surgimiento de la ciencia médica moderna, la manipulación hospitalaria del cadáver; el conocimiento del cuerpo, la definición del deceso a partir de la muerte encefálica (la pérdida total e irreversible de la consciencia), consagrada a partir del órgano del donador. Estas instancias tienen como resultado el desplazamiento de la persona (sujeto enfermo, moribundo o difunto) por el cuerpo (objeto). La definición médico-legal del deceso permite la realización de diversos procedimientos médicos y el comienzo de los trámites y ritos funerarios pero al mismo tiempo supone la desacralización de la muerte al admitir la intervención clínica, patológica o tanatoestétitca sobre el cuerpo, en este sentido, la idea del alma, junto con la búsqueda cristiana por el alivio espiritual del moribundo y el difunto, junto con su identidad, son desplazadas.

La desacralización de la muerte opera gracias a la racionalización, la estandarización, la institucionalización, la medicalización y la instauración de la idea de la higiene en torno al cuerpo y el cadáver, procesos de los que el Estado forma parte a la hora de intervenir y regular los fenómenos de la vida y la muerte. Esta perspectiva es sintetizada por Jankélévitch en el concepto la «problematización de la muerte» que

sugiere la anulación de la persona respecto a su propia condición, enfermedad o fallecimiento al momento de hacer de él un objeto de estudio médico, patológico y forense, una pura estadística o una simple mención en el obituario.

El análisis de este proceso abrió la pauta para abordar de lleno la «dimensión vincular afectiva» referente a las relaciones y separaciones al interior de los grupos y colectividades humanas. La «problematización de la muerte» es una de las primeras señales de la desvinculación y la ulterior «des-integración simbólica» alrededor de los fenómenos de la muerte: la ciencia médica, la organización hospitalaria moderna junto la implementación de tecnologías y medicamentos novedosos para abordar y tratar el dolor, la enfermedad y la muerte, implican un «distanciamiento social», el abandono de fórmulas culturales para dar sentido al sufrimiento y al deceso, una ruptura progresiva de los vínculos entre el médico y el paciente caracterizada principalmente por la anulación de la escucha y el tacto con el enfermo. La intervención de la medicina moderna sobre el cuerpo humano se estandariza en la medida de lo posible: el tratamiento de los padecimientos y dolores individuales se uniforma en aras de la eficiencia, mientras la introducción en las dinámicas del mercado involucra un mayor peso para las tecnologías y medicamentos al momento de tratar a los pacientes. Lejos de significar un mayor entendimiento respecto al sufrimiento del moribundo, del enfermo o incluso del deudo, esto implica mayores dificultades para comprender la experiencia del otro, así como para abordar y ordenar sus dolores por canales culturales o grupales. La experimentación del sufrimiento se ha individualizado, convirtiéndose en un estímulo vació, inaccesible en el sentido cultural. Desnudo frente al sufrimiento, el fármaco ha tomado el lugar de los paradigmas sociales a la hora de ajustar el dolor y ocultarlo.

El moribundo se encuentra «des-integrado» con respecto a tales paradigmas sociales en la medida en que se ha visto sujeto a un proceso de individualización. En un entorno productivo esto significa que los moribundos, desahuciados y algunos enfermos crónicos son considerados como inadecuados para el orden social, responsabilizándolos por su condición y situación individual; por otra parte, implica la reducción del sentimiento

familiar que convoca la presencia de los otros al alrededor del moribundo y del muerto, propiciando su resguardo, a ambos se los oculta de la mirada pública y del contacto de otros seres humanos; finalmente, la individualización provoca una separación de las creencias proporcionadas principalmente por las instituciones religiosas, aquellas que permiten pensar en modos de existencia tras la muerte (sintetizadas en la figura del doble) o en formas de reintegración simbólica al interior del grupo (que permiten su persistencia a través del tiempo). En este proceso los vínculos colectivos se ven diluidos principalmente por la atención moderna hacia la producción, dejando de lado la renovación, simbólica y constante, de las colectividades: se requieren más cuerpos productivos insertos en la dinámica individual del trabajo y competencia y menos de la conjuración ritual de narrativas y herramientas simbólicas que propicien la reactualización de las relaciones, posiciones y afectos de una comunidad.

Al iniciar este trabajo se estableció que la experiencia de la muerte se ve regulada por la cultura, incluidos los miedos, sentimientos e incluso sus limitaciones físicas y otras aflicciones al superponer un mundo ideal a la extinción de los miembros de una comunidad. Toda sociedad intenta dar orden a la manera en que cada uno de sus integrantes experimenta el fenómeno mortuorio, limita la experiencia afectiva y la expresión emocional. Hay una necesidad social por contener o manifestar las emociones de cierto modo según las herramientas rituales disponibles al interior del grupo. Se intenta dar dirección a los sentimientos angustiosos, a sus sufrimientos y dolores; la experiencia de la muerte, la experimentación de la pérdida y la de la propia mortalidad son bordeadas simbólicamente. La exploración de las tres dimensiones sociales a lo largo de este trabajo permitió explorar esos métodos sociales para dar orden a las emociones de la muerte.

El estudio de la «dimensión temporal» permitió abordar distintas problemáticas relacionadas con la condición mortal del ser humano: la brevedad de la vida y los acontecimientos que le dan forma, así como el ajuste de la existencia individual a los tiempos sociales. La “muerte social” se configura como antesala simbólica a la muerte

biológica, amoldada por la imposición de la categoría social del *moribundo* sobre el sujeto a través de de distintas figuras: la de la vejez, la de enfermedad crónica o terminal y, de manera crítica, la del condenado a muerte. Esta modificación en la identidad social de la persona les permite percibir su realidad y asumirla de una manera distinta a como previamente lo hacían, es decir, su novedoso estatus social, por más angustiante que se les presente, les invita a replantearse su existencia, reflexionar sobre su lugar en la sociedad y narrativizar su propia experiencia vital para buscar un nuevo sentido en ella. Sin embargo, en la actualidad los cuerpos definidos de este modo son considerados como no productivos, ajenos al orden social concurrente y por lo tanto, restringidos a los márgenes de la sociedad.

El tiempo social contemporáneo se ve ajustado por la producción. Entonces, al momento de pasar determinados umbrales se considera — según la profesión, la percepción fisiológica y/o las definiciones sociales — a la persona como un ser no apto para ese mundo productivo, ni para accionar en él. Está es una manifestación del ritmo de la vida moderna, determinado principalmente por la productividad, cuyos efectos se sienten no sólo en aquellas personas desplazadas y encapsuladas en la condición simbólica y liminar del «moribundo», sino en la experiencia sociocultural de la muerte: las tradiciones, las prácticas convencionales y algunas creencias se ven sujetas, hasta cierto punto, al ritmo de la productividad.

En este contexto, también los distintos tiempos colectivos que determinan la duración del luto y el duelo social según cada cultura, son afectados al punto de la estandarización. El duelo se ajusta a un ritmo de vida general, que abarca todas las temporalidades culturales, planteando así la posibilidad de socavar la experimentación ritual de la muerte, haciendo de ella algo menos inteligible y asumible simbólicamente. Regulada de manera normativa (por la legislación de un Estado o por las reglas de la empresa) o por mera economía (como podría ser la necesidad de evitar perder la fuente de ingresos), esta estandarización del duelo social (determinada por la productividad) se traduce en el terreno de la muerte en una urgencia por despedir de prisa y de manera

concisa a los difuntos, a pesar de las implicaciones que esto contrae en las representaciones de la muerte y en los afectos surgidos tras la pérdida.

En lo respectivo a la «dimensión representacional», el análisis de los medios simbólicos interpuestos al cadáver permitió abordar la búsqueda por hacer de la imagen del cadáver algo asumible, desplazar los sentimientos angustiosos y ayudar a la elaboración de las emociones, esto en la actualidad se da en buena medida a través de la labor de los profesionales funerarios, como los tanatopracticantes, los embalsamadores y directores funerarios, cuya labor consiste en construir una imagen de la muerte tranquilizadora, aunque esto signifique anular la imagen angustiante de la descomposición, ocultar de la mirada pública el cadáver contaminante, desplazarlo por constituir un riesgo sanitario — si bien pocas veces sea así.

La intervención contemporánea sobre el cadáver intenta sustituir la angustiante solemnidad experimentada antaño alrededor de la muerte por una sensación de tranquilidad manifestada cada vez más en el cadáver intervenido y en el cementerio. Esta tranquilidad, cuyo objetivo es reflejarse en los deudos, aparece como un objeto de consumo que toma forma no sólo en el cuerpo embalsamado, también en objetos atesorables referentes del difunto como la renovada práctica de la fotografía *post mortem* u otros moldes físicos diseñados para encarnarlo a partir del uso de sus cenizas (como los diamantes o vinilos). Bajo este concepto, las representaciones materiales fúnebres (entre ellas, el objeto atesorable que encarna al difunto) y la visita al cementerio (en cuanto se busque reemplazar la estética tétrica de los viejos panteones por un diseño sepulcral, evocativo de una sensación de cierta tranquilidad, como una experiencia ofrecida a los familiares de los difuntos, o en la medida en que se introduce a estos espacios en la dinámica del «necroturismo») se ven revestidas como prácticas de consumo estandarizadas.

Queda abierta la cuestión al respecto de si estas experiencias y objetos de consumo fúnebres pueden reemplazar las ceremonias culturales convencionales, es decir, si por

sí mismas son suficientemente eficaces como para tomar el lugar de las herramientas rituales y la presencia de los acompañantes (elementos antaño imprescindibles para equilibrar y dar sentido a las pasiones resultantes de la muerte del otro), o si, por el contrario, sólo ofrecen una sensación temporal de alivio en el momento en que dejan de conformar simples elementos complementarios a los rituales tradicionales y se los intenta convertir en la piedra angular del funeral, o al menos en los medios cuyo despliegue y uso sea suficiente para saciar la emociones de la pérdida.

El abordaje de los funerales contemporáneos puso en juego estas tres dimensiones de análisis social y reveló como distintos procesos de la modernidad se ven involucrados en la modificación de los ritos mortuorios, destacan junto al desarrollo urbano la individualización y la privatización de las emociones como factores interpuestos a la transmisión de prácticas y gestos significativos a las nuevas generaciones de un grupo. Por una parte, los vínculos al interior de la ciudad son menos significativos y suelen ser mucho más volubles en comparación con los de comunidades contenidas; por otra parte, el espacio público urbano está diseñado normativamente para silenciar y ocultar el escándalo de la muerte, por sobre la expresión emocional prima el llamado a la contención como expectativa social asumida por cada vez más habitantes de la ciudad. En cuanto a las prácticas funerarias al interior de las ciudades contemporáneas, existe incompatibilidad entre la vida urbana y la expresión pública del duelo así como otras manifestaciones afectivas referentes a la muerte.

Al parecer las nuevas generaciones cada vez más individualizadas e incorporadas a las dinámicas de la ciudad contemporánea carecen de los mecanismos antaño ampliamente compartidos para actuar y expresarse ritualmente en lo respectivo al evento de la muerte; consecuencia de ello son las complicaciones en la elaboración emocional durante el funeral y el periodo de duelo. El alcance de este planteamiento no será discutido en esta ocasión, pero es necesario señalar que la expectativa social a la contención emocional se interpone a la comunicación de códigos culturalmente admisibles para dar dirección a los afectos; como comportamiento asumido, tal

contención dista de albergar cualquier legitimación simbólica, se limita a ser un mandato social tomado por adecuado. Esto significa que las herramientas simbólicas, como rituales, narrativas y gestos indispensables para la elaboración emocional, pueden parecer ininteligibles para el doliente en cuanto no se las han transmitido adecuadamente. Esto se traduce en cierta incredulidad respecto a su sentido y despliegue en el escenario funeral, a tal punto que dichas herramientas simbólicas disponibles (independientemente si tratan de promover la expresión o promulguen la contención) se antojan vacías, triviales o insuficientes al momento de evocar el dolor personal por la pérdida. En otras palabras, los impedimentos sociales a la transmisión de prácticas significativas no implican la rendición total al ostracismo afectivo.

La experimentación afectiva de la muerte, los sentimientos en torno a la pérdida se vuelcan al interior del individuo, tienen menor cabida en espacios de interacción pública, en su lugar se manejan como un asunto privado, íntimo, del que no se debe advertir a los demás salvo en contadas excepciones, en situaciones de interacción muy limitadas. A medida que el intercambio colectivo de emociones ritualizadas se reduce, las ceremonias mortuorias aparecen como meros trámites a los ojos de algunos sectores entre los contemporáneos (aunque no deje de considerarse imprescindibles dentro del círculo cerrado de personas que sufren la pérdida) y se difunden fórmulas estandarizadas para asegurar la contención emocional, aplacar la demostración afectiva e incluso los sentimientos personales despertados tras el fallecimiento del otro.

Entre dichas fórmulas se incluyen discursos, incitaciones o palabras de aliento dirigidas al deudo, de carácter protocolario y estandarizado, cuya intención es modificar, reducir o incluso negar la experimentación emocional del doliente. Natasha Sholl (2022, 28 de enero), escritora australiana, describe su propia experiencia tras la pérdida de dos de sus seres queridos en dos momentos distintos de su vida: mientras lidiaba con la pérdida súbita e inesperada de su pareja, las personas se le acercaban para decirle «deberías ser agradecida por el tiempo que pasaron juntos», «el no querría que estuvieras triste», «debes ser fuerte» y que tenía suerte de continuar siendo lo

suficientemente joven como para encontrar otra pareja y seguir adelante. Nueve años más tarde su hermano falleció y casi como si se tratara de un libreto del que no podían desviarse, durante los siguientes días el discurso se repitió: «deberías estar agradecida por el tiempo que pasaron juntos», «el no querría que estuvieras triste», «debes ser fuerte» y que era afortunada de tener otro hermano. La escritora entiende su experiencia como un ejemplo de las expectativas del mundo alrededor de la pérdida: se espera del doliente sobreponerse a la situación, no dejarse abatir por el hecho, una suerte de aprendizaje tras el fallecimiento del otro cercano, como si de una herramienta para el «desarrollo personal» se tratara y no un evento trágico por derecho propio.

Dichas fórmulas estandarizadas y hasta vacías para aquellas personas quienes han perdido a un ser querido por sí mismo irreemplazable, apuntan a negar la posibilidad del dolor, imponen la destitución de todo sentimiento negativo y tienden a ocultar socialmente las emociones relacionadas con la pérdida al desmeritar su importancia y sobre todo su manifestación pública. Si bien este modo «positivo» de enfrentar y sobreponerse a la pérdida parece ser una problemática particular de territorios angloparlantes, se encuentra lejos de constituir un fenómeno limitado culturalmente y en su lugar aparece como una consecuencia del desarrollo de las sociedades contemporáneas, relacionado en última instancia, como se ha establecido en este trabajo, con la necesidad de retornar y darle continuidad a la vida productiva. Como advierte Hochschild (2008):

> Cuanto más se burocratiza nuestra sociedad, más se estandarizan, mercantilizan y despersonalizan las demostraciones públicas del sentimiento, y tanto más las pasamos por alto […] En una sociedad mercantilizada, la expresión positiva está más “inflada” que las expresiones -por ejemplo- de envidia, enojo o resentimiento: hay más dólares falsos en circulación (p. 124).

Los sentimientos y emociones relacionados a la muerte se revelan hoy con mayor frecuencia bajo condiciones más íntimas y personales, como podría serlo en círculos muy reducidos de personas, familiares o amigos muy cercanos, grupos de apoyo o mediante la contratación de profesionales especializados en tanatología, quienes, a falta

de narrativas funerarias culturales y regulaciones rituales verosímiles, toman el papel (junto a los fármacos) de tranquilizar, contener o sobreponerse a los dolores y angustias. Se trata de contextos articulados de manera tal que la carga resultante de la muerte sea elaborada, aliviada, de manera socialmente contenida. En otras palabras, el amplio intercambio ritual de afectos colectivos (ocurrida en las ceremonias mortuorias tradicionales), es reemplazado progresivamente por la revelación de los sentimientos personales en espacios privados y, como en el caso terapéutico, de carácter mercantil.

Uno de los casos más evidentes es el uso de las herramientas digitales para dar respuesta a las distintas dificultades y necesidades de los dolientes contemporáneos. Aunque son alternativas a la memoria respecto a medios convencionales esgrimidos por la familia, el Estado, la religión y otras instituciones, no por ello dejan de estar incorporados a la dinámica del mercado funerario, lo que sugiere más bien una experiencia privativa. Por ejemplo, entre los distintos proyectos relacionados con las inteligencias artificiales, se encuentra uno cuyo objetivo es producir un servicio de *chat* para que el doliente continúe comunicándose con el difunto, esto gracias a la recopilación del volumen de datos de sus conversaciones mientras estuvo con vida. Otros usos funerarios dados a las tecnologías digitales incluyen las páginas conmemorativas y los cementerios o memoriales virtuales. En principio constituyen medios por los que el duelo es exteriorizado de manera pública; en cuanto el dolor es accesible a los demás a través de la pantalla permiten la conformación de vínculos alrededor del muerto; asimismo, los sentimientos son expresados de forma desterritorializada. A pesar de estas pretensiones, el uso de estos cementerios virtuales puede asumirse ante todo como una experiencia privada, marcando un distanciamiento con los demás (tanto con los posibles acompañantes como con el muerto mismo) en tanto quien renta estos servicios virtuales se ahorra el acto ritual de la visita a la tumba, medio tradicional por el que se procura el recuerdo colectivo del difunto. Es decir, gracias al pago de un servicio funerario, el doliente contemporáneo puede ahorrarse la carga de viajar unas distancias potencialmente largas para rendir homenaje a su ser querido; al evadir esas distancias

físicas (y colectivas), reafirma también las distancias simbólicas.[373]

El curso de la pandemia de COVID-19 mostró las problemáticas simbólico-afectivas de relegar el funeral a espacios virtuales y a otras tecnologías digitales, sobre todo en un contexto de violencia condicionada por el contagio y liminaridad. Lejos de propiciar consuelo en el aislamiento, la grabación en vivo, así como las llamadas, reuniones remotas y textos de apoyo, propiciaron barreras a la co-participación ritual y emocional, impidiendo a estas ceremonias remotas, funerarias y de duelo, ser efectivas. El acompañamiento *virtual* patenta las distancias sociales y simbólicas entre los deudos, los posibles asistentes y el difunto. De hecho, las potencia, pues, junto a la sensación de fatiga, irrealidad e incredulidad provocadas por atender el funeral de manera remota, al no implicar su cuerpo y sus gestos en un espacio de interacción e intercambio, el asistente virtual se constituye como un mero espectador tras la pantalla. Como no puede participar activamente de la ceremonia al estar corporalmente ausente, está imposibilitado a compenetrarse de manera afectiva con la situación, por ello tampoco «opera» en ella.

La virtualidad, al menos en lo respectivo al funeral, supone patentar distancias sociales sólo admisibles en condiciones de una individualidad natural a los miembros de una sociedad en donde los lazos significativos se hubieran desvanecido del todo y las herramientas simbólicas para hacer frente a la muerte se hubieran dejado de lado por ser consideradas prescindibles. Por supuesto las tecnologías digitales constituyen plataformas para atender el funeral y reunirse virtualmente en caso de distintos impedimentos, pero poco efecto tienen a la hora de dar alivio a los dolientes. Así los cementerios virtuales o las páginas de internet conmemorativas: si bien dan comodidad a los usuarios no sólo al ahorrarles el recorrido de su casa hasta la tumba de su ser

[373] El primer cementerio virtual fue «erigido» en Argentina en el año de 1999. La iniciativa llamada “Paz Eterna” tenía la intención de reducir las distancias entre el deudo y el cementerio al hacer de este último accesible digitalmente. En su portal puede leerse: “la distancia o la incomodidad de trasladarse a un cementerio convencional no nos permite acercarnos con frecuencia a nuestros seres queridos fallecidos. Paz eterna nos permite acortar esa distancia” (Paz eterna, 1999).

querido, también al permitirles expresar sus sentimientos íntimos por la persona (independientemente si es de manera privada o no), cabría preguntarse si tal como estas tecnologías fueron empleadas en la pandemia (a falta de seguridad sanitaria a la hora de atender un funeral y de cuerpos sobre los que sostenerse afectivamente), no terminan sino por aislar más a la persona en su dolor.

Lo cierto es, debido al progresivo abandono de herramientas, prácticas y rituales simbólicos inteligibles en espacios urbanos, sumado a la incorporación de la contención como medio apropiado para enfrentar la muerte, se delega cada vez más a al mercado y a la «industria de la muerte» la expresión de los sentimientos, soluciones privadas a problemas antes enteramente colectivos. Entonces la terapia tanatológica para el sobreviviente, el hospital para alojar al moribundo o el fármaco para calmar el luto y aliviar el sufrimiento físico toman el lugar vacío ocupado tradicionalmente por las ceremonias y rituales mortuorios. Esto se revela también como una estrategia para acoplarse al ritmo de la vida moderna (productiva).

Pese a esta situación, se ha abierto la posibilidad de hacer del escenario funerario algo menos impersonal, más «auténtico», si se quiere, incluso si se encuentra desprendido de los ritos culturales significativos. El funeral hoy no es meramente un evento sujeto a convencionalismos o prácticas estandarizadas, limitadas hasta cierto punto por marcos legales-normativos, tampoco responde del todo a la «personalización» de una sociedad que infunde a todo acto humano un carácter consumista. El funeral tiene el potencial actualmente de evocar con mayor facilidad el ímpetu de la sacralidad del vínculo personal entre el deudo y el difunto: el surgimiento de prácticas emergentes ligadas a la historia grupal o personal en medio del escenario funeral es posible gracias en parte a la naturaleza emocional del fenómeno de la muerte pero en mayor medida porque el intercambio afectivo cerrado, la co-participación del ritual, admite una mayor inclinación a la efervescencia colectiva ahí donde se busca evocar el vínculo entre el otro fallecido y el reducido grupo de presentes, deudos y acompañantes, son ideadas nuevas formas de rendir homenaje tanto en los términos del muerto como del vivo al compenetrar

estas prácticas con los afectos que las movilizan. En estos tiempos en los que la sacralidad de la muerte sólo puede experimentarse en el círculo íntimo que rodea al muerto, en este momento en el que se espera de los miembros de la sociedad se abandonen a la instrumentalización protocolaria, estandarizada y consumista de la muerte, se abre una brecha para la novedad de la expresión, no para experimentar su dolor en silencio sino junto a los otros, con el grupo. Como sugiere Durkheim (2012):

> Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos (p. 473).

Referencias bibliográficas

Acuña, Manuel (2015 [1873]). “Ante un cadáver”. En Jaime Labastida (comp.), *El amor, el sueño y la muerte en la poesía mexicana*. Siglo XXI Editores/Fundación TV Azteca.

Agamben, Giorgio (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.

——— (2003). *El lenguaje y la muerte*. Pre-Textos.

——— (2006). *Lo abierto: El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo.

Alexievich, Svetlana (2015). *La guerra no tiene rostro de mujer*. Penguin Random House.

Alfie C., Miriam (2020). “Riesgo, depredación y enfermedad: Covid-19”. *Sociológica*, *35*(100), 15-44.

Allouch, Jean (2009). *Contra la eternidad. Ogawa, Mallarmé, Lacan*. Ediciones literales.

Alós, María Luisa (2020, 21 de febrero). “«Mira cómo te dejaron». La vida de un grupo de embalsamadores mexicanos”. *Nexos.* Consultado el 25 de julio de 2020 en https://cultura.nexos.com.mx/mira-como-te-dejaron-la-vida-de-un-grupo-de-embalsamadores-mexicanos.

And vinyly (s.f.). “And vinyly… Live on from beyond the groove”. En www.andvinyly.com/ Consultado el 17 de julio de 2020.

Angel, Arturo (2020, 31 de marzo) “CDMX pide a funerarias considerar toda muerte por neumonía como sospechosa de COVID-19”. *Animal Político.* Consultado el 20 de febrero de 2022. https://www.animalpolitico.com/2020/03/cdmx-funerarias-muerte-neumonia-coronavirus.

Animal Político (2020, 21 de marzo). “Verdadero que el gobierno de Querétaro prohibió velar a fallecidos por Covid-19”. Consultado el 18 de marzo de 2022 en https://www.animalpolitico.com/elsabueso/verdadero-velorios-sanciones-queretaro-covid-19.

——— (2020, 9 de mayo). “«Vienen a esparcir el virus»: Pobladores del Edomex agreden a personal de ayuntamiento y queman patrullas”. Consultado el 7 de marzo de 2022 en https://www.animalpolitico.com/2020/05/pobladores-edomomex-queman-patrullas-miedo-covid.

——— (2020, 30 de junio). “Calladitos y sin comer: las 5 reglas para viajar en Metro y evitar COVID”. Consultado 25 de febrero de 2022 en https://www.animalpolitico.com/2020/06/calladitos-sin-comer-5-reglas-para-viajar-en-metro-covid.

——— (2020, 29 de diciembre). “El periodista de Ecuador que escribió su último relato desde un hospital antes de morir por COVID”. Consultado el 5 de marzo de 2022 en https://www.animalpolitico.com/bbc/periodista-covid-ecuador-historia-hospital-guayaquil/.

Aparicio Gervás, Jesus María y Charles David Tilley Bilbao (2015). “El endocanibalismo en los rituales funerarios del pueblo yanomamo”. *Tordesillas. Revista de Investigación Multidisciplinar*, (8), 73-92.

Ariès, Philippe (2016). *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Adriana Hidalgo.

Aristegui Noticias (2020, 25 de agosto). “Personal de salud coronavirus: Suman 97 mil 632 contagios y mil 320 muertes”. Consultado el 7 de abril de 2022 en https://aristeguinoticias.com/2508/mexico/personal-

de-salud-coronavirus-suman-97-mil-632-contagios-y-mil-320-muertes-video.

——— (2020, 3 de septiembre). “Familias bolivianas recurren a tumbas clandestinas debido a cementerios colapsados por coronavirus”. Consultado el 12 de febrero de 2022 en https://aristeguinoticias.com/%200309/mundo/familias-bolivianas-recurren-a-tumbas-clandestinas-debido-a-cementerios-colapsados-por-coronavirus/

Ariza, Marina (2016). “Introducción. La sociología de las emociones como plataforma para la investigación social”. En Marina Ariza (Coord.), *Emociones, Afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina* (pp. 7-34). UNAM/Instituto de Investigaciones Sociales.

Arroyo, Lorena (2021, 18 de marzo) “México cerrará este viernes la frontera con Guatemala y Belice a actividades no esenciales”. *El País*. Consultado el 18 de abril de 2022 en https://elpais.com/mexico/2021-03-19/mexico-cerrara-este-viernes-la-frontera-con-guatemala-y-belice-a-actividades-no-esenciales.

Bachelard, Gaston (1999). *La intuición del instante*. Fondo de Cultura Económica.

Banco Mundial (s.f.). *Esperanza de vida al nacer, total (años)*. https://datos.bancomundial.org/indicator/SP.DYN.LE00.IN.

Bataille, Georges (1997). *El erotismo*. Tusquets.

Barbellion, W. N. P. (2018 [1919]). *Diario de un hombre decepcionado*. Alba Editorial.

Barbosa Sánchez, Alma (2010). *La muerte en el imaginario del México profundo.* Juan Pablos/UAEM.

Barthes, Roland (1986). *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. Paidós.

Bau, Andrea María y Gabriela Fernanda Canavese (2010). “Sepultureros y enterradores. La manipulación de cuerpos y objetos en época de peste durante la Baja Edad Media y la temprana Modernidad europea”. *Cuadernos de Historia Española*, (84), 91-114.

Bauman, Zygmunt (2001). *La sociedad individualizada*. Cátedra.

——— (2003). *Modernidad Líquida*. Fondo de Cultura Económica.

BBC (2018, 2 de julio). “Mujer dada por muerta «resucita» en la nevera de una morgue”. Consultado el 20 de enero de 2020 en https://www.bbc.com/mundo/noticias-44687004.

BBC Mundo (2020, 20 de marzo). “México y Estados Unidos anuncian el cierre de la frontera terrestre a viajes «no esenciales» como el turismo”. Consultado el 18 de abril de 2022 en https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-51981530.

Becker, Howard (2011). *Trucos del oficio: cómo conducir su investigación en ciencias sociales.* Siglo XXI Editores.

——— (2015). *Para hablar de la sociedad, la sociología no basta.* Siglo XXI Editores.

Beltrán Guerra, Jaime Alonso (2009). “Historia de la preservación de cadáveres humanos”. *Morfolia*, *3*(1), 5-10.

Benkard, Ernst (2013). *Rostros inmortales*. Sans Soleil.

Blázquez, Jose María, Jorge Martínez-Pinna y Santiago Montero (2011). *Historia de las religiones antiguas.*

Oriente, Grecia y Roma. Cátedra.

Bolaños Florido, Leidy (2016). “El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las Ciencias Sociales del siglo XX”. *Revista de Estudios Sociales*, (55), 178-191.

Boletín UNAM-DGCS (2017, 28 de junio). “Soledad y maltrato, patentes en los adultos mayores”. Consultado el 4 de mayo de 2020 en https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2017_446.html.

——— (2019, 30 de abril). “Trastornos psicosomáticos, emocionales y físicos consecuencia de las malas condiciones de trabajo”. Consultado el 3 junio de 2020 en https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2019_295.html.

Bossi, Laura (2017). *Las fronteras de la muerte*. Fondo de Cultura Económica.

Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Vidas lloradas*. Paidós.

Byung-Chul, Han (2014). *En el enjambre*. Herder.

——— (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Herder.

——— (2018). *La sociedad del cansancio.* Herder.

——— (2020, 22 de marzo). “La emergencia viral y el mundo de mañana”. *El País*. Consultado el 4 de abril de 2022 en https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.

Caillois, Roger (2006). *El hombre y lo sagrado.* Fondo de Cultura Económica.

Camhaji, Elías (2021, 26 de febrero). “La pandemia duplica el consumo de antidepresivos y ansiolíticos en México”. *El País.* Consultado el 15 de Marzo de 2022 en https://elpais.com/mexico/2021-02-26/la-pandemia-duplica-el-consumo-de-antidepresivos-y-ansioliticos-en-mexico.

Camhaji, Elías y Gladys Serrano (2020, 3 de junio). “La penúltima batalla del Hospital Juárez”. *El País.* Consultado el 4 de abril de 2022 en https://elpais.com/sociedad/2020-06-03/la-penultima-batalla-del-hospital-juarez.

Campos, Israel (2008). “The Incidence of Zoroastrian Faith in the Evolution of the Funerary Customs in Ancient Iran: «The Towers of Silence.»”. *Mummies and Science. World Mummies Research*. https://www.academia.edu/5463020/The_incidence_of_Zoroastrian_faith_in_the_evolution_of_the_funerary_customs_in_Ancient_Iran_The_towers_of_silence.

Camus, Albert (1985). *El mito de Sísifo*. Alianza.

Capote, Truman (1965). *A sangre fría*. Millenium.

Carmona González, Mydori (2020, 27 de agosto). “Voces de la pandemia | Física y emocionalmente agotados”. *Proceso.* Consultado el 5 de marzo de 2022 en https://www.proceso.com.mx/nacional/2020/8/27/voces-de-la-pandemia-fisica-emocionalmente-agotados.

Castells, Manuel (2012). *Comunicación y poder*. Siglo XXI.

Centro Nacional de Excelencia Tecnológica en Salud (2019). *Diagnóstico de muerte encefálica y manejo del potencial donante de órganos. Guía de Práctica Clínica: Evidencias y Recomendaciones.* Secretaría de Salud.

Cerejido, Marcelino, y Fanny Blanck-Cerejido (2002). *La muerte y sus ventajas*. Fondo de Cultura Económica.

——— (2016). “Biología de la muerte”. En Ruy Pérez Tamayo (Coord.), *La muerte* (pp. 7-56). El Colegio de México.

Classen, Constance (1997). “Foundations for an anthropology of the senses”. *International Social Science Journal*, *49*(153), 401-412. https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.1997.tb00032.x

Colás, Xavier (2020, 16 de junio). “La oposición rusa pide vender la momia de Lenin para pagar la factura del coronavirus”. *El mundo*. Consultado el 25 de agosto de 2021 en https://www.elmundo.es/cultura/2020/06/16/5ee266b2fc6c83f07d8b4663.html.

Colín, Araceli (2005). *Antropología y Psicoanálisis: Un diálogo posible a propósito del duelo por un hijo en Malinalco*. Universidad Autónoma del Estado de México.

Collier, Roger (2009). “Recession stresses mental health system”. *Canadian Medical Association Journal, 181*(3-4), E48-E49. https://doi.org/10.1503/cmaj.091123

Conklin, Beth A. (2001). *Consuming Grief. Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society.* University of Texas Press.

Corbin, Alain (2019). *Historia del silencio. Del renacimiento a nuestros días.* Acantilado.

Cortázar, Julio (2007). *Historias de cronopios y de fama*. Santillana.

Crail, Alejandra (2021, 13 de octubre). “Los olvidados del covid terminan en la fosa común”. *Gatopardo*. Consultado el 12 de febrero de 2022. https://gatopardo.com/noticias-actuales/muertos-por-covid-en-mexico-fosa-comun-olvidados-desaparecidos.

Cymbalista, Renato (2006). “Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna”. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, *14*(2), 11-50. https://doi.org/10.1590/S0101-47142006000200002

Dávalos López, Marcela (2001). “¿Por qué no doblan las campanas?”. *Historias*, (50), 51-60.

Debray, Régis (1994). *Vida y muerte de la imagen: Historia de la mirada en Occidente.* Paidós.

De Barandiarán, Daniel (1967). “Vida y Muerte entre los indios sanema-yanoama”. *Antropológica* (21), 3-65.

De León Azárate, Juan Luis (2007). *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Universidad de Deusto.

De Sousa Santos, Boaventura (2020). “Al Sur de la cuarentena”. En Olver Quijano Valencia y Carlos Corredor Jiménez (Comps.), *Pandemia al Sur* (pp. 179-185). Prometeo Libros.

De Waal, Franz (2019). *El último abrazo. Las emociones de los animales y lo que nos cuentan de nosotros.* Tusquets.

Díaz, Gloria Leticia (2021, 9 de enero). “Ahora viene la escasez de ataúdes”. *Proceso.* Consultado el 10 de abril de 2022 en https://www.proceso.com.mx/reportajes/2021/1/9/ahora-viene-la-escasez-de-ataudes-255942.Html.

Diéguez, Illeana (2013). *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*. DocumentA/Escénicas.

Dirección de información epidemiológica (2021, 27 de mayo). "Décimo primer informe epidemológico 2021 de COVID-19 en la población que se reconoce como indígena". *Secretaria de Salud.* https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/644484/COVID-19_poblacion_indigena_2021.05.27.pdf.

DOF: 23/03/2020 [Secretaria de Salud]. Acuerdo por el que el Consejo de Salubridad General reconoce la epidemia de enfermedad por el virus SARS-CoV2 (COVID-19) en México, como una enfermedad grave de atención prioritaria, así como se establecen las actividades de preparación y respuesta ante dicha epidemia. 23 de marzo de 2020.

DOF: 24/03/2020. [Secretaria de Salud]."Acuerdo por el que se establecen las medidas preventivas que se deberán implementar para la mitigación y control de los riesgos para la salud que implica la enfermedad por el virus sarsCo-V2". 24 de marzo de 2020.

Domínguez Ruiz, Ana Lidia M. (2019). "El oído: un sentido, múltiples escuchas. Presentación del dossier Modos de escucha". *El oído pensante*, *7*(2), 92-110.

——— (2022). *Una historia cultural del grito*. Taurus.

Dostoyevski, Fiódor (2011 [1880]). *Los hermanos Karamázov*. Alianza Editorial.

Doughty, Caitlin (2014). *Smoke gets in Your Eyes and Other Lessons from the Crematory*. W. W. Norton & Company.

Dubar, Claude (2002). *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. Bellaterra.

Durkheim, Émile (2007). *La división del trabajo social*. Colofón.

——— (2011). *El Suicidio.* Tomo.

——— (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. FCE/UAM/Universidad Iberoamericana.

Duvignaud, Jean (1979). *El sacrificio inútil*. Fondo de Cultura Económica.

E. Esperón, Juan Pablo (2017). "El acontecimiento y Dionisos en la filosofía de Deleuze". En Juan Carlos Scannone, Roberto Walton y Juan Pablo E. Esperón (Eds.), *El acontecimiento y lo sagrado*. Universidad Católica de Córdoba.

El Financiero (2021, 26 de abril). "«El virus nos devora como un monstruo»: el COVID abruma a los crematorios de la India". Consultado el 7 de abril de 2022 en https://www.elfinanciero.com.mx/mundo/2021/04/25/el-virus-nos-devora-como-un-monstruo-el-covid-abruma-a-los-crematorios-de-la-india.

El mundo (2014, 19 de febrero). "El nuevo marsupial que muere por exceso de sexo". Consultado el 5 de febrero de 2020 en https://www.elmundo.es/ciencia/2014/02/19/5304b947e2704ef1208b457b.html.

Eliade, Mircea, (1972). *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Era.

——— (2008). *Muerte e iniciaciones místicas*. Terranar.

Elias, Norbert (2009). *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica.

"El ciclo de la vida en Mesoamérica" (2003). *Arqueología Mexicana* (60), 12-13.

Escalante Gonzalbo. “Enfermos”. *Nexos* (479), 12.

Escobar Añorve, Cristian (2020, 28 de mayo). “Qué tanto pueden cambiar las formas de afecto y contacto interpersonal después del COVID-19”. *Lado B*. Consultado el 20 de febrero de 2022 en https://ladobe.com.mx/2020/05/que-tanto-pueden-cambiar-las-formas-de-afecto-y-contacto-interpersonal-despues-del-covid-19.

Espino Granado, Antonio (2014). “Crisis económica, políticas, desempleo y salud (mental)”. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, 34*(122), 385-404. https://doi.org/10.4321/S0211-57352014000200010

Espinosa Luna, Carolina (2021). “La configuración social de la pandemia por SARS-CoV-2. Un ensayo sociológico”. *Sociológica*, *36*(102), 279-290.

Estrada, Jocelyn (2020, 14 de junio). “Familia denuncia ataque a médico por muerte de paciente en Michoacán”. *Milenio*. Consultado el 10 de mayo de 2022 en https://www.milenio.com/estados/michoacan-familia-denuncia-ataque-medico-muerte-paciente.

F. Tórrez, Yuri (2020). “Bolivia: el autoritarismo en los días del virus”. En Olver Quijano Valencia y Carlos Corredor Jiménez (Comps.), *Pandemia al Sur* (pp. 235-252). Prometeo Libros.

Feld, Steven (2001). “El sonido como sistema simbólico: el tambor kaluli”. En Francisco Cruces Villalobos (Coord.), *Las culturas musicales: lecturas de etnomusicología* (pp. 331-356). Trotta.

——— (2015). “Acustemology”. En David Novak y Matt Sakakeeny (Eds.), *Keywords in sound* (pp. 12-21). Duke University Press.

Fierro, María Angélica (2013). "Alma encarnada-cuerpo amante en el Fedón de Platón". En Laura Benítez Grobet y Alejandra Velázquez Zaragoza (Eds.), *Platonismo y neoplatonismo en la modernidad filosófica* (pp. 7-42). Ediciones de La Torre.

Florescano, Enrique (2002). *Memoria mexicana*. Fondo de Cultura Económica.

Foulcault, Michel (1976). *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica.

——— (2000). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975).* Fondo de Cultura Económica.

——— (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976).* Fondo de Cultura Económica.

——— (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

——— (2012). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI.

Frazzer, James George (1996). *Objetos y palabras tabú*. Fondo de Cultura Económica.

Frazzetto, Giovanni (2014). *Cómo sentimos: Sobre lo que la neurociencia puede y no puede decirnos acerca de nuestras emociones*. Anagrama.

Freud, Sigmund (1986). *Obras completas, Vol. XIII*. Amorrortu.

——— (2010). *El malestar de la cultura y otros ensayos*. Alianza Editorial.

Fuentes, Mario Luis (2018). *Las muertes que no deben ser. Natalidad y mortalidad en México*. FCE/UNAM/ PUED.

Gabilondo, Pablo (2017, 12 de junio). “Disolver el cadáver en un tanque, la "opción ecológica" que ya ofrecen algunas funerarias”. *El confidencial*. Consultado el 3 de marzo de 2022 en https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2017-06-21/disolver-cadaver-opcion-ecologica-hidrolisis-alcalina

Galicia, César (2020, 29 de junio). “Cuando todo esto termine: El duelo por nuestra vida pasada… Para llegar a la nueva normalidad”. *Animal Político.* Consultado el 7 de abril de 2022 en https://animal.mx/salud-y-estilo-de-vida/duelo-por-covid-en-nueva-normalidad.

García Cáceres, Uriel (2003). “La implantación de la viruela en los Andes, la historia de un holocausto”. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, *20*(1), 41-50.

García Ramírez, José Carlos (2003). *La vejez: El grito de los olvidados*. Plaza y Valdés.

García Vierna, Valeria Amparo (2004). “¿Máscaras para la vida o para la muerte? una reflexión sobre la función de las máscaras de mosaico de jadeíta en el área maya”. *El Correo del Restaurador*, (12), 70-86.

Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

Ghilardi, A., Ruiz-Mercado, I., Navarrete, A., Sturdivant, E., Larrazábal, A., Velasco, R., Gazcón Núñez, M., Franch, I. (2020). “Plataforma de información geográfica de la UNAM sobre COVID.19 en México”. México: Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental. https://covid19.ciga.unam.mx.

Gil Villa, Fernando (2011). *La derrota social de la muerte*. Abada Editores.

Girard, René (2016). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.

Gobierno de México (2020). “Recomendaciones para familiares en duelo durante la pandemia de COVID-19”.

——— (2020, 15 de diciembre). “Acciones anticovid en el AICM”. Consultado el 27 de febrero de 2022 en https://www.gob.mx/aicm/es/articulos/acciones-anticovid-en-el-aicm.

Goffman, Erving (1972). *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu.

——— (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu.

——— (2012). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.

Gómez Patiño, Jorge (2004). *Duelo y Muerte*. Universidad Piloto de Colombia.

Gómez Sancho, Marcos (2006). *El hombre y el Médico ante la muerte*. Arán.

Gómez Sancho, Marcos y Jorge A. Grau Abalo (2006). *Dolor y sufrimiento al final de la vida*. Arán.

González Bustamante, Alison Nicole y Jorge Andrés Ramírez Rosado (2021). *Duelo por muerte de familiares con COVID-19: Análisis de vivencias con población adulta*. Tesis de licenciatura no publicada. Universidad de Guayaquil, Guayaquil, Ecuador.

González Torres, Yolotl (2003). “El sacrificio humano entre los mexicas”. *Arqueología Mexicana* (63), 40-43.

Gore, Philip Stephen (2005). *Embalming and the social construction of the corpse in contemporary England*. Tesis de Doctorado no publicada. Brunel University, Londres, Inglaterra.

Gorer, Geoffrey (1995). “The Pornography of Death”. En Geoffrey Gorer (Ed.), *Death, Grief, and Mourning* (pp. 192–199). Doubleday.

Gorvett, Zaria (2016, 9 de octubre). “Qué es el ‘karoshi’, la muerte por exceso de trabajo que en Japón es un problema de salud pública”. *BBC*. Consultado el 12 de septiembre de 2020 en https://www.bbc.com/mundo/vert-cap-37391172.

——— (2016, 30 de noviembre). “El macabro destino de los cadáveres a los que les late el corazón”. *BBC*. Consultado el 10 de julio de 2020 en https://www.bbc.com/mundo/vert-fut-37968155.

Gottfried, Robert S. (1989). *La Muerte Negra. Desastres naturales y humanos en la Europa medieval.* Fondo de Cultura Económica.

Ham Chande, Roberto (2000). “Los umbrales del envejecimiento”. *Estudios Sociológicos*, *XVIII*(3), 661-676.

Hassig, Ross, (2003). “El sacrificio y las guerras floridas”. *Arqueología Mexicana* (63), 46-51.

Hernández, Gabriela (2020, 24 de junio). “Pobladores de Canoa, Puebla, retienen a empleados que fumigaban contra covid-19”. *Proceso*. Consultado el 5 de abril de 2022 en https://www.proceso.com.mx/nacional/2020/6/24/pobladores-de-canoa-puebla-retienen-empleados-que-fumigaban-contra-covid-19-245107.html.

Hernández□Fernández, Carlos y Carmen Meneses□Falcón (2021). “I can't believe they are dead. Death and mourning in the absence of goodbyes during the COVID□19 pandemic”. *Health Soc Care Community, 30*(4), e1220–e1232. https://doi.org/10.1111/hsc.13530

Hertz, Robert (1990). *La muerte y la mano derecha.* Alianza Editorial.

Hegel, G. W. F. (2017 [1807]). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.

Hipócrates (1970). “Sobre la enfermedad sagrada”. *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, *4*(1), 87-96.

Hochschild, Arlie Russell (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Katz Editores.

Huerta Gaytán, Pablo, Ma. del Rosario Vital Hernández y Miguel Ángel Padilla Muñoz (2018). “Consideraciones legales sobre la construcción y colocación de cenotafios y cruces en carreteras de altos sur de Jalisco, México”. *Revista Atlante: Cuadernos de Educación y Desarrollo*. https://www.eumed.net/rev/atlante/2018/07/colocacion-cenotafios-carreteras.html.

Huizinga, Johan (2001). *El otoño en la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y el espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los países bajos*. Alianza Editorial.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020). *Religión. Información sobre la evolución de la población según su credo religioso, así como su distribución por sexo y grupos de edad.* https://www.inegi.org.mx/temas/religion/.

Infobae (2020, 2 de febrero). “China ordenó que los cadáveres de las víctimas del coronavirus sean cremados inmediatamente y prohibió los entierros”. Consultado el 3 de agosto de 2020 en

https://www.infobae.com/america/mundo/2020/02/02/china-ordeno-que-los-cadaveres-de-las-victimas-del-coronavirus-sean-cremados-inmediatamente-y-prohibio-los-entierros/.

Instituto Nacional de las Mujeres (2013). *El trabajo de cuidados en los hogares mexicanos, ¿corresponsabilidad compartida?.* Gobierno de la República. http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/101231.pdf.

Islas de González Mariscal, Olga (2011). "La pena de muerte en México". *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, *44*(131), 907-915.

Invdes (2020, 19 de marzo). "Una parte de usted queda viva después de que muere". Consultado el 3 de marzo de 2022 en https://invdes.com.mx/ciencia-ms/una-parte-de-usted-queda-viva-despues-de-que-muere.

——— (2020, 29 de marzo). "Policía de China comienza a usar gafas de realidad aumentada para detectar personas con fiebre". Consultado el 17 de febrero de 2022 en https://invdes.com.mx/tecnologia/policia-de-china-comienza-a-usar-gafas-de-realidad-aumentada-para-detectar-personas-con-fiebre.

Janire Rámila, Nuria (2010). *La ciencia contra el crimen*. Nowtilus.

Jankélévitch, Vladimir (2002). *La muerte*. Pre-Textos.

——— (2007). *Georg Simmel, filósofo de la vida*. Gedisa.

——— (2017). *Pensar la muerte*. Fondo de cultura Económica.

Kant, Immanuel (2017 [1798]). *Antropología en sentido pragmático*. FCE/UAM/UNAM.

Karma Lekshe Tsomo (2006). *Into the Jaws of Yama, Lord of Death. Buddhism, Bioethics and Death*. State University of New York Press.

Keegan, John (2013). *El rostro de la batalla*. Turner.

Keizer, Bert (1996). *Danzando con la muerte. Memorias de un médico*. Herder.

Koch, Tommaso (2018, 6 agosto). "Los cementerios vuelven a la vida". *El País*. Consultado el 28 de septiembre de 2020 en https://elpais.com/cultura/2018/08/04/actualidad/1533406800_324737.html.

Kraus, Arnoldo (2015). *Recordar a los difuntos*. Sexto Piso.

——— (2016, junio). "Era un domingo de abril". *Nexos* (462), 78.

——— (2016, noviembre). "El médico como paciente". *Nexos* (467), 88.

——— (2017, enero). "Empatía: Notas sin sosiego". *Nexos* (469), 102.

——— (2017, febrero). "Enfermedades crónicas: No abandonar". *Nexos* (470), 78.

——— (2017 junio). "Errores Médicos". *Nexos* (474), 77.

——— (2017, septiembre). "Duelo y dignidad". *Nexos* (477), 78.

Kübler-Ross, Elisabeth (1993). *Sobre la muerte y los moribundos*. Grijalbo.

La Jornada (2021, 10 de mayo). "Hallan cadáveres de víctimas de Covid-19 a orillas del Ganges en India". Consultado el 23 de febrero de 2022 en https://www.jornada.com.mx/notas/2021/05/10/mundo/hallan-cadaveres-de-victimas-de-covid-19-a-orillas-del-ganges-en-india.

Lahire, Bernard (2006). *El espíritu sociológico*. Manantial.

Lambertucci, Constanza (2020, 17 de noviembre). “Así funciona el nuevo sistema de rastreo de covid-19 en Ciudad de México”. *El País*. Consultado el 14 de mayo de 2022 en https://elpais.com/mexico/2020-11-17/asi-funciona-el-nuevo-sistema-de-rastreo-de-covid-19-en-ciudad-de-mexico.

Lasén Díaz, Amparo (1997). “Ritmos sociales y arritmia de la modernidad”. *Política y sociedad*, (25), 185-203.

Le Breton, David (1999). *Antropología del dolor*. Seix Barral.

——— (2006). *El silencio: aproximaciones*. Sequitur.

——— (2017). *EL Cuerpo Herido. Identidades Estalladas Contemporáneas.* Topía.

Le Goff, Jacques (1981). *El nacimiento del purgatorio*. Taurus.

Le Goff, Jacques y Nicolas Truong (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós.

Ledermann D., Walter (2003). “Peste en Milán: Borromeos y untadores”. *Revista chilena de infectología*, *20*, 89-92. http://dx.doi.org/10.4067/S0716-10182003000100009

Leff, Enrique (2020). “A cada quien su virus. La pregunta por la vida y el porvenir de una democracia viral”. En Olver Quijano Valencia y Carlos Corredor Jiménez (Comps.), *Pandemia al Sur.* (pp. 117-156). Prometeo Libros.

Leñero, Isabel (2020, 31 de marzo). “La epidemia de la danza”. *Proceso*. Consultado el 27 de febrero de 2022 en https://www.proceso.com.mx/artes-visuales-hoy/2020/3/31/la-epidemia-de-la-danza-240646.html.

Lévy-Bruhl, Lucien (2003). *El alma primitiva.* Ediciones Península.

Lévi-Strauss, Claude (1968). *Mitológicas I: lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica.

——— (1981). *Las estructuras elementales del* parentesco. Paidós.

Ley General de Salud, Capítulo IV: Pérdida de la vida, “Donación, trasplantes y pérdida de la vida”. Artículo 343. Reformado el 11 de junio de 2009. *DOF 11-06-2009.*

Ley General de Salud, Capítulo IV: Pérdida de la vida, “Donación, trasplantes y pérdida de la vida”. Artículo 344. Reformado el 11 de junio de 2009. *DOF 11-06-2009.*

Liao Yiwu (2012). *El paseante de cadáveres. Relatos de la China profunda*. Sexto Piso.

Lima, Lioman (2020, 1 de abril). “El drama de Guayaquil, que tiene más muertos por coronavirus que países enteros y lucha para darles un entierro digno”. *BBC News Mundo*. Consultado el 5 de marzo de 2022 en https://www.eleconomista.net/actualidad/El-drama-de-Guayaquil-que-tiene-mas-muertos-por-coronavirus-que-paises-enteros-y-lucha-para-darles-un-entierro-digno-20200401-0014.html.

Lomnitz, Claudio (2006). *Idea de la muerte en México*. Fondo de Cultura Económica.

López de Munain Iturrospe, Gorka (2016). *Una genealogía de la máscara mortuoria. Tiempo, imagen, presencia*. Tesis de Doctorado no publicada. Universitat de Barcelona, Barcelona, España.

López Férez, Juan Antonio (1986). “Hipócrates y los escritos hipocráticos: el origen de la medicina científica”. *Revista de filología*, (2), 157-175. https://doi.org/10.5944/epos.2.1986.9454

López-Ortiz, G. (2021). “Efectos colaterales de la COVID-19 en la medicina familiar”. *Atención Familiar*,

28(4), 229-230. https://doi.org/10.22201/fm.14058871p.2021.4.80587

Loreto López, Rosalva (2017). “«Del tamaño de una uña». Reliquias, devociones y mística en una ciudad novohispana. Puebla de los Ángeles, siglo XVII”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, *38* (150), 47-92.

Mandujano, Isaín (2020, 12 de junio). “Tras golpearlo y acusarlo de la muerte de un paciente, indígenas 'destierran’ a médico”. *Proceso*. Consultado el 7 de marzo de 2022 en https://www.proceso.com.mx/nacional/estados/2020/6/12/tras-golpearlo-acusarlo-de-la-muerte-de-un-paciente-indigenas-destierran-medico-244468.html.

Martínez Ortega, Mari Paz, María Luz Polo Luque y Beatriz Carrasco Fernández (2002). “Visión histórica del concepto de vejez desde la Edad Media”. *Cultura de los cuidados*, *VI*(11), 40-46. http://dx.doi.org/10.14198/cuid.2002.11.08

Mata, Monserrat (2019, 15 de junio). “Aumenta abandono de pacientes en hospitales: INNN”. *Milenio*. Consultado el 18 de mayo de 2020 en https://www.milenio.com/ciencia-y-salud/aumenta-abandono-de-pacientes-en-hospitales-innn.

Matos Moctezuma, Eduardo (1998). *Vida y muerte en el Templo Mayor.* Fondo de Cultura Económica.

Mauss, Marcel (1921). “L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens)”, *Journal de psychologie*, (18), 3-8.

——— (1971). *Sociología y antropología*. Tecnos.

Martínez-Carmona, Carlos Arturo y Ligia Tavera-Fenollosa, (2021). “Familia, escuela y privilegios durante el Covid-19: videograbaciones juveniles universitarias”. *Revista Mexicana de Sociología*, *83*, 93-126.

Maza García de Alba, Rocío (2019). “Pisom q’aq’al: la majestad envuelta. Poder, reliquias y el ‘poder de las reliquias’ entre los mayas prehispánicos”. *Estudios de la cultura maya*, *53*, 173-204.

Merton, Robert K. (2002). *Teoría y estructuras sociales.* Fondo de Cultura Económica.

Meyer, Joachim E. (1983). *Angustia y conciliación de la muerte en nuestro tiempo*. Herder.

Montes de Oca Zavala, Verónica, María del Pilar Alonso Reyes, María Montero-López Lena y Marissa Vivaldo Martínez (2021). “Sociodemografía de la desigualdad por Covid-19 en México”. *Revista Mexicana de Sociología*, *83*, 67-91.

Morcate, Montse (2013). “Duelo y fotografía post-mortem. Contradicciones de una práctica vigente en el siglo XXI". En Ander Gondra Aguirre y Gorka López de Munain, *Imagen y muerte* (pp. 25-45). Sans Soleil.

Morin, Edgar (1994). *El hombre y la muerte*. Kairós.

Mortazavi, Seyede Salehe, Nazanin Shahbazi, Mozhgan Taban, Amirali Alimohammadi y Mohsen Shati (2021). “Mourning During Corona: A Phenomenological Study of Grief Experience Among Close Relatives During COVID-19 Pandemics”. *Journal of Death and Dying*, *0*(0), 1-22. https://doi.org/10.1177/00302228211032736

Nasio, Juan David (1998). *El libro del dolor y del amor*. Gedisa.

Nicol, Eduardo (1963). *Psicología de las situaciones vitales*. Fondo de Cultura Económica.

Noriega Curtis, Carlos y Patricia Chemor Ruiz (2015). *Vejez y pensiones en México*. CONAPO/ANAFORE.

Nuñez Florencio, Rafael y Elena Nuñez González (2014). *Viva la muerte. Política y cultura de lo macabro*. Marcial.

Olvera Serrano, Margarita y Olga Sabido Ramos (2007). "Un marco de análisis de los miedos modernos: vejez enfermedad y muerte". *Sociológica*, *22*(64), 119-149.

Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (s.f.). *Average annual hours actually worked per worker*. https://stats.oecd.org/Index.aspx?DataSetCode=ANHRS.

Ornelas, Víctor Hugo (2017, 2 de noviembre). "Más de 460 mil personas visitan panteones en Guadalajara". *Milenio*. Consultado el 28 de septiembre de 2020 en https://www.milenio.com/estados/460-mil-personas-visitan-panteones-guadalajara.

Ortiz Aguirre, Víctor Manuel (2008). *Máscaras de la muerte*. El Colegio de Michoacán.

Oxford University (1968). Ēmoueō. En *Latin Dictionary* (p. 605). Oxford At The Clarendon Press.

——— (1968). Imāgō. En *Latin Dictionary.* (p. 831). Oxford At The Clarendon Press.

——— (1968). Sentio. En *Latin Dictionary.* (pp. 1736-1737). Oxford At The Clarendon Press.

Parrales Toala, Alejandra Maite y Adriana Stephany Reyes Sandoval (2021). *Análisis de valoración emocional frente al duelo en tiempos de COVID-19*. Tesis de licenciatura no publicada. Universidad de Guayaquil, Guayaquil, Ecuador.

Payá, Victor A. (Coord.) (2012). *El don y la palabra. Un estudio socioantropológico de los mensajes póstumos del suicida*. UNAM/Juan Pablos.

Payá, Víctor A. y Pedro Alberto Bracamonte (Coords.) (2019). *Hombres y mujeres de blanco. Un estudio socioantropológico de un hospital de urgencias médicas*. UNAM/Juan Pablos.

Paz Eterna (1999). "Paz Eterna. Primer cementerio virtual del mundo." En *pazeterna.com.ar* Consultado el 27 de junio de 2022.

Poe, Edgar Allan (2000). *Trece Cuentos escogidos*. CONACULTA.

Poó Puerto, Candela (2009). *Qué puede un cuerpo (impaciente). Reflexiones autoetnográficas sobre el cuerpo y la enfermedad*. Athenea Digital, (15), 149-168.

Pradilla, Alberto y Arturo Ángel (2020, 1 de mayo). "«Te llevas el cuerpo de tu madre o se lo lleva el MP»: funerarias colapsan por COVID-19". *Animal Político.* Consultado el 10 de febrero de 2022 en https://www.animalpolitico.com/2020/05/funerarias-colapsan-muertos-covid-19-imss.

Preciado, Paul B. (2020, 27 de marzo). "Aprendiendo del virus". *El País*. Consultado el 29 de abril de 2022 en https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html.

Quijano Valencia, Olver (2020). "Pandemia, miedos y esperanzas. Pensar por fuera de la normalidad (de la crisis)". En Olver Quijano Valencia y Carlos Corredor Jiménez (Comps.), *Pandemia al Sur* (pp. 85-98). Prometeo Libros.

Ramírez Rancaño, Mario (2021). "Entre dos pandemias: la influenza española y el Covid-19". *Revista*

Mexicana de Sociología, *83*(1), 215-237.

Rank, Otto (1976). *El doble*. Orión.

Real Decreto 2070 de 1999 [*Ministerio de la Presidencia «BOE»*]. Por el que se regulan las actividades de obtención y utilización clínica de órganos humanos y la coordinación territorial en materia de donación y trasplante de órganos y tejidos. 4 de enero de 2000.

Rebollada, José Ramón (Director). (2016). *Magbara* [Documental]. España: Dronsky S.Coop.

Recinto de la Paz (s.f). "El concepto". En recinto.com.mx/jardin.php. Consultado el 6 de febrero de 2020.

Reguillo, Rossana (2017). "Precariedad(es): Necropolítica y máquinas de guerra". En Mabel Moraña y José Manuel Valenzuela Arce (Coords.), *Precariedades, exclusiones y emergencias. Necropolítica y sociedad civil en América Latina* (pp. 53-73). UAM/Gedisa.

Rice, Tom (2003). "Soundselves. An acoustemology of sound and self in the Edinburgh Royal Infirmary". *Anthropology Today*, *19*(4), 4-9. https://doi.org/10.1111/1467-8322.00201

Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (2017). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, 2016.* CONACYT.

Rilke, Maria Rainer (1945). *Las Elegías del Duino.* Centauro.

Ríos, Guadalupe, Margarita Alegría, Elsa Muñiz, Edelmira Ramírez y Marcela Suárez (2002). *De muertitos, cementerios, lloronas y corridos (1920-1940).* Universidad Autónoma Metropolitana/Itaca.

Rivera, Alicia (2021, 17 de enero). "El virus acabó con casi toda la familia; se fueron enfermando y muriendo". *Milenio*. Consultado el 14 de marzo de 2022 en https://www.milenio.com/ciencia-y-salud/tultepec-mueren-covid-19-16-integrantes-familia.

Rizo García, Marta (2011). "De personas, rituales y máscaras. Erving Goffman y sus aportes a la comunicación interpersonal". *Quorum Académico*, *8*(15), 78-94.

Roldán, Nayeli (2021, 25 de enero). "Familias esperan hasta 5 días para incinerar a sus muertos por COVID; hay escasez de insumos". *Animal Político*. Consultado el 7 de marzo de 2022 en https://www.animalpolitico.com/2021/01/familias-esperan-dias-incinerar-muertos-covid-escasez-insumos.

Ruiz Coronel, Alí (2021). "Covid-19 en una familia en situación de calle". *Revista Mexicana de Sociología*, *83*, 193-220.

Salame, Latife y Arnoldo Kraus (2017, agosto). "Eutanasia: Casos paradigmáticos". *Nexos* (476), 82-83.

Salas Quintanal, Hernán, Paola Velasco Santos, Leonor Alejandra González Nava y Celia López Miguel (2021). "La pandemia de COVID-19: significados y consecuencias en los modos de vida en Tlahuapan, Puebla". *Revista Mexicana de Sociología, 83*, 159-191.

Secretaría de Gobernación (2019, 2 de noviembre). "Informa Conapo sobre la esperanza de vida de la población mexicana". Consultado el 10 de agosto de 2020. en https://www.gob.mx/segob/prensa/informa-conapo-sobre-la-esperanza-de-vida-de-la-poblacion-mexicana.

Secretaría de Salud (2020, 5 de abril). *Guía de manejo de cadáveres por Covid-19 (SARS CoV-2) en*

México.

——— (2020, 21 de abril). *Lineamientos de Manejo General y Masivo de Cadáveres por COVID-19 SARS-CoV-2) en México.*

Séneca (2001 [55 d.C.]). *Tratado sobre la brevedad de la vida*. Mestas.

Sennett, Richard (2005). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo.* Anagrama.

Silva Castillo, Jorge (Trad.) (2000). *Gilgamesh o la angustia por la muerte. Poema acadio*. El Colegio de México.

Sholl, Natasha (2022, 28 de enero). "My partner died. Then my brother. Here's what not to say to someone who is grieving". *The Guardian.* Consultado el 12 de agosto de 2022 en https://www.theguardian.com/books/2022/jan/29/my-partner-died-then-my-brother-heres-what-not-to-say-to-someone-who-is-grieving.

Simko, Christina (2021). "Mourning and memory in the age of COVID-19". *Sociológica*, *15*(1), 109-124.

Shelly, Mary W. (2010 [1818]). *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Universidad Veracruzana.

Singer, Diana (2001). "Vejez Normal. Modelos de salud y enfermedad". En Salverezza Leopoldo (comp.), *El envejecimiento. Psiquis, poder y tiempo*. Eudeba.

Sloterdijk, Peter (2006). *Esferas III: Espumas. Esferología plural*. Siruela.

——— (2012). *Has de cambiar tu vida*. Pre-Textos.

Solamente, Leonor (12 de diciembre de 2021). Muy interesante. Y te agradezco que hablaras de este problema porque yo tengo una enfermedad crónica y al principio no [Comentario en el el video *FENTANILO. La droga que está matando a los artistas en silencio*.] Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=76ygmXa5Pn4&lc=+Ugzik2pRRsBv3fDLa3d4AaABAg

Subsecretaría de Derechos Humanos, Población y Migración (2020). *Observaciones sobre Violaciones a Derechos Humanos cometidas durante la Contingencia Sanitaria por COVID-19*. SeGob. https://www.gob.mx/conapo/documentos/observaciones-sobre-violaciones-a-derechos-humanos-cometidas-durante-la-contingencia-sanitaria-por-covid-19-247193.

Sudnow, David (1971). *La organización social de la muerte*. Tiempo Contemporáneo.

Tagg, Philip (2012). *Music's meanings: a modern musicology for non-musos*. The Mass Media Music Scholars´ Press.

Tebb, William y Edward Perry Vollum (1905). *Premature burial and how it may be prevented with special reference to trance, catalepsy, and other forms of suspended animation*. Swan Sonnenschein.

The New York Yimes (2020, 27 de mayo). "An Incalculable Loss". Consultado el 30 de agosto de 2022 en https://www.nytimes.com/interactive/2020/05/24/us/us-coronavirus-deaths-100000.html.

Thomas, Louis-Vincent (1983). *Antropología de la muerte*. Fondo de Cultura Económica.

Thullier, Pierre (1986). "Cómo nació la biología molecular" En Jacob, F. et al., *Biología Molecular*. Orbis.

Tolstoi, León, (2001 [1886]). *La muerte de Iván Ilich*. Océano.

Turner, Victor (1980). *La Selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndemdu*. Siglo XXI Editores.

Turnes, Antonio L. (2009). *Historia y evolución de los hospitales en las diferentes culturas*. Sindicato Médico del Uruguay.

Valéry, Paul (1991). *El Señor Teste*. UNAM.

——— (2010). *Discurso a los cirujanos*. Verdehalago.

Valverde Gefaell, Clara (2015). *De la necropolítica neoliberal a la empatía radical. Violencia Discreta, cuerpos excluidos y repolitización*. Icaria.

Van Gennep, Arnold (2008). *Los ritos de paso*. Alianza Editorial.

Vega, Andrea, Alberto Pradilla, Arturo Daen y César Reveles (2020, 25 de mayo). "Cuerpos en lista de espera: En México no hay suficientes crematorios para los miles de muertos por COVID-19". *Animal Político.* Consultado 7 de marzo de 2022 en https://www.animalpolitico.com/2020/05/cuerpos-lista-espera-crematorios-muertes-covid.

Verdú, Daniel (2020, 17 de octubre). "El «influencer» de Dios". *El País*. Consultado el 4 de noviembre de 2020 en https://elpais.com/internacional/2020/10/16/mundo_global/1602858185_800256.html.

Von Hentig, Hans (1981). *Estudios de Psicología Criminal. XI. El hombre Necrotropo. De la creencia en las ánimas a la atracción morbosa por los cadáveres*. Espasa-Calpe.

Whyke, Thomas William, Joaquin Lopez-Mugica, Zhen T. Chen (2021). "The Rite of Passage and Digital Mourning in Fang Fang's Wuhan Diary". *Global Media and China*, *6*(4), 443-459.

Yaccar, María Daniela (2020, 24 de agosto). "Franco «Bifo» Berardi: «Asistiremos al colapso final del orden económico global»". *Página 12.* Consultado el 25 de febrero de 2022 en https://www.pagina12.com.ar/287069-franco-bifo-berardi-asistiremos-al-colapso-final-del-orden-e.

Zibell, Matías (2020, 1 de abril). "Coronavirus en Ecuador: el drama de Guayaquil, que tiene más muertos por covid-19 que países enteros y lucha a contrarreloj para darles un entierro digno". *BBC Mundo*. Consultado el 2 de mayo de 2022 en https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-52116100.

Ziccardi, Alicia y Diana Figueroa (2021). "Ciudad de México: condiciones habitacionales y distanciamiento social impuesto, Covid-19". *Revista Mexicana de Sociología*, *83*, 31-60.

Ziegler, Jean (1976). *Los vivos y la muerte*. Siglo XXI Editores.