

**LECTURAS ANTROPOSEMIOTICAS SOBRE LA
MUERTE Y EL MORIR DESDE LATINOAMERICA**

Compiladores

Elena María Krautstofl // César Iván Bondar

EDICIONES ESPECIALES

LECTURAS ANTROPOSEMIOTICAS SOBRE LA MUERTE Y EL MORIR DESDE LATINOAMERICA

Compiladores

Elena María Krautstofl // César Iván Bondar

EDITORIAL UNIVERSITARIA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES

EDITORIAL UNIVERSITARIA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES

Cnel José Félix Bogado 2160 | Posadas - Misiones | Tel-Fax: (0376) 4428601

Correo electrónico:

ventas@editorial.unam.edu.ar

Página Web:

www.editorial.unam.edu.ar

Colección: Ediciones Especiales

Coordinación de la edición: Claudio O. Zalazar

Armado de Interiores: Javier B. Giménez

ISBN:

Impreso en Argentina

©Editorial Universitaria
Universidad Nacional de Misiones
Posadas, 2015.

Todos los derechos reservados para la primera edición.

ÍNDICE

Prólogo.....	9
San la Muerte. Estética y estilos de veneración al Santo de La Muerte..... <i>Elena María Krautstofl</i>	
Altars a un muerto ausente: fotografía y reliquias de Francisco I. Madero <i>Adriana Gómez Aiza</i>	
Antropo-Semiótica de la muerte: Suicidio asistido, ritualización y des-ritualización..... <i>José Enrique Finol</i>	
Formas de valoración socio cultural del suicidio: Estudio en una zona rural de Colombia..... <i>Andrea Lissett Pérez Fonseca</i>	
Territorialización de la muerte: efectos socioculturales de la muerte en una región de frontera durante la segunda parte el siglo XIX en Colombia..... <i>Luis Fernando Sánchez Jaramillo</i>	

6-Muerte y violencia en la última dictadura militar en Argentina (1976-1982): el caso de los desaparecidos y los caídos en la Guerra de Malvinas

Laura Marina Panizo

7-El chiste en los velorios venezolanos como máscara ante la muerte.....

Alexander Mosquera

8-Vendo a Morte dos outros: os Velórios Virtuais

Andréia Martins

9-Contornos negociados de la “muerte digna”

Juan Pedro Alonso

PRÓLOGO

Acudo a la convocatoria del editor, Mgter. César Ivan Bondar, con el fin de apostar mi discurso presentador en el “pórtico” de este conjunto de artículos dedicados a ‘la muerte’ desde diversas perspectivas. Debo confesar que mis recorridos lectores ‘han entrado’ a este mundo temático con gran voracidad y curioso atavismo. He tomado por asalto las múltiples ‘entradas’ que este caleidoscopio ofrece, de modo que mi práctica lectora bien podría denominarse “entradera” de acuerdo con el neologismo coloquial argentino referido a los robos ocurridos en “entradas” domiciliarias. Digo esto porque no contenta con instalarme en la “entrada de la compilación”, he tomado nota con gustoso interés del valioso material ofrecido por los investigadores y he repensado mis propios trabajos en algunos aspectos aunque no estén directamente relacionados con el tópico que aquí se trata.

Hecha esta franca y por qué no auspiciosa consideración sobre las condiciones de lectura-escritura, lo primero que me gustaría destacar es la convergencia de campos disciplinares tan afines como la Antropología y la Semiótica, aunque tengamos noticia de historias paralelas, muchas veces completamente desentendidas una de otra, alejadas y trabajando ‘a pérdida’ en circunscripciones no siempre productivas. El ensamble antro-po-semiótico ejecuta en su propia morfología lexical, un ‘encuentro’ de intrincadas y mutuas colaboraciones que potencian las alternativas de trabajo, los intercambios teóricos y metodológicos, y a la vez refuerzan los abordajes integrales de la condición humana. Mucho

se ha alegado en torno de lo interdisciplinar y lo transdisciplinar con argumentaciones que más allá de su variedad y calibre, tienen como propósito general desmontar los exagerados y duros deslindes impuestos por la Era Moderna, en las proliferantes y variadas esferas científicas. Las exigencias de especificidad y autonomía han contribuido a la formación de campos disciplinares necesitados de consistencia y exhaustividad, en el amplio espectro de las Humanidades y las Ciencias Sociales. Sin embargo, una vez cumplido ese proceso en diversas etapas y rangos de logro, la historia nos encuentra en plena tarea de entrecruzamientos y replanteos de límites. En este sentido, estimo que la propuesta concreta de pensar e investigar en un espacio antropo-semiótico resulta atractiva, viable y práctica.

En segundo término, me apuro a ponderar la gran diversidad de enfoques teóricos, los distintos aprovechamientos metodológicos, los registros etnográficos, la riqueza experimental, la originalidad de recortes empíricos, históricos y socioculturales de los diferentes artículos. El tópico central de 'la muerte' convoca a dimensiones tradicionales e innovadoras, religiosas, éticas y políticas, pasionales, humorísticas y racionales, urbanas y rurales, emprendiendo andaduras diversificadas en correlatos plurales, multifacéticos y polivalentes. El volumen compilado trae a la consulta bibliográfica aportes innovadores que podrán satisfacer requisitos de la actividad académica, pero también serán accesibles a lectores/as aficionados/as al tema.

Por esta vía, cabe advertir que todos los textos, sin renunciar al rigor científico, emplean discursos amigables, no saturados por aparatos eruditos, que evitan estrategias herméticas excluyentes de "otros" protocolos de lectura menos especializados. Este aspecto facilita la instalación de resultados de investigaciones en las dinámicas sociales con una orientación transversal que neutraliza elitismos y la necesidad de emprender en otra instancia, la "divulgación" de producciones universitarias. La cuidada austeridad de los planteos, puede responder tanto a las exigencias estandarizadas de la investigación, cuanto a la errática e impensable recepción de lectores/as integrantes de nuestras respectivas comunidades.

En cuanto al "deber canónico" de la prologuista de enumerar los 'contenidos' de los artículos con obvios y breves comentarios, simplemente me apropio de la frase reiterada por el em-

blemático personaje literario, aduciendo: “preferiría no hacerlo”. Que cada cual ausculte en el índice y en saltos de lectura (“al lector saltado me acojo”), según su buen saber y entender, en la búsqueda de aquellos puntos de su interés. Tal determinación da lugar en cambio, a una conversación que trae algunas interpretaciones emergentes del diálogo con los textos en escena. En un itinerario lector a través del paisaje “mortuorio” con resoluciones tan disímiles, me atrevo a conjeturar la continuidad de conceptos básicos (a veces explícitos, otros sobreentendidos), que sustentan estos desarrollos, tales como: costumbres, creencias, valoraciones, significaciones y sentidos. Cada ‘mundo’ seleccionado, con sus propias historias, con sus ritmos, con sus agentes y con sus modalidades características, solicita diferentes herramientas de análisis e intervenciones, pero todos configuran ‘semiosferas’ (Lotman), en las que “respiran” las dinámicas del sentido “humano, demasiado humano”.

Dicho esto, atención especial merece la “memoria colectiva” latiendo en el corazón de “testimonios” orales, que privilegio y resalto con desparpajo semiótico, porque creo que en dichos discursos anidan y se anudan con fecunda autenticidad, modelos ancestrales, mestizajes antiguos y actuales-en-marcha, al tiempo que se presenta vital la cadencia y el tono de concepciones y prácticas cotidianas. Tal debilidad caprichosa no me impide catar y por qué no disfrutar en esta compilación, el estudio de documentos escritos añosos, la impactante novedad de registros “netnográficos” o de audiovisuales o prensa gráfica o fotografía, cuyos soportes contemporáneos no hacen más que optimizar el acceso a “testimonios” de diversa índole. Al respecto, la variedad reunida en este volumen brinda un rico y excelente arsenal de consulta.

Finalmente, asumir, enfrentar o evadir la experiencia límite e inapelable de “la Muerte” constituye un tópico de alto voltaje antro-po-semiótico en el más abarcador sentido de sus alcances, singularidad que por un lado, a nadie deja indiferente o ajeno y, por otro, recorre un territorio conflictivo, riesgoso y para muchos aterrador. Hay que tener coraje para “meterse” con este tema y “tocar” estos delicados confines; los autores lo hacen con impecable actitud de distancia investigativa y a la vez, sin sacrificar la cuota imprescindible de sensibilidad comprensiva. En este clima, un sahumero filosófico deja flotar sus aromas evanescentes.

tes en los discursos tanto testimoniales, cuanto interpretativos, como no podía ser de otro modo ante la presencia omnívota de esta protagonista tan temida para algunos y llamada o buscada por otros. Los nodos terminales de la dimensión humana: dolor, enfermedad, misterio, fe, soledad, abismo y un acotado etcétera, se expanden, se diseminan y habitan los textos que tenemos entre manos. La iconografía, los rituales, los monumentos, los discursos, la gestualidad, las determinaciones, los espacios y los tiempos, la vestimenta, las tácticas comunicativas, toda práctica antro-po-semiótica queda involucrada ante la Muerte y por tanto, se vuelve altamente pertinente para los distintos enfoques adoptados con cautelosa sensatez.

Y no los molesto más con mi charla intrusa, ahora ejecuto mi silenciosa “salidera” (otro término de la jerga ladrona), felicitando a los autores con alegre pasión intelectual de colega y recomendando fervorosamente su lectura.

Ana Camblong
Diciembre, 2013

SAN LA MUERTE ESTÉTICA Y ESTILOS DE VENERACIÓN AL SANTO DE LA MUERTE

Elena María Krautstoffl
Universidad Nacional de Misiones.
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.
César Iván Bondar
Universidad Nacional de Misiones.
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. CONICET

*(...) No me bendijo chamigo
El pai mi Kurundú
Voy a prenderle catú
Unas velas en mi altar.
Me lo talló Don Calí
En el hueso de un difunto
y con el co yo ando junto
Yo con él me siento fuerte
Mi santito poderoso
Que le llaman San La Muerte (...)"*

(Fragmento de "San La Muerte". Chamamé de Antonio Tarragó Ros).

Expone Eco (2011: 62) que si el Santo esperaba la muerte con alegría, eso no era compartido por el pueblo pecador, a éstos no se les invitaba a esperar con ansias el momento de la muerte sino a promover su arrepentimiento antes de la Negra llegada. De esta forma las imágenes y la predicación oral recordaban no solo la imposibilidad de librarse de este destino sino también el horror y dolor de las penas infernales que sufriría el no-arrepentido. Esta representación en torno a la muerte, que pareciera perderse en el Medioevo, se encontraría aún más olvidada a la luz del presente donde la medicina, la estética, la moda, los modos de alimentación alternativos, entre otras prevenciones se alinean en búsqueda de un objetivo clave: alejar a la muerte, tomando consciencia de Ella ante la muerte del otro.

Aunque por nuestra parte advertimos la presencia de una diseminada comunidad de individuos que se arrojan de llevar

prácticas admitir una santa relación con Ella, casos en que no sólo la hacen consciente sino que la incorporan a sus vidas como compañera de viaje en la vida terrenal.

Por ello sería útil interrogarnos ¿es viable una lectura tan lineal, homogeneizadora y universalista? Consideramos que no; del mismo modo que, *creemos que*, aquellos que *creen en* la cotidianeidad de la muerte, en su santificación y acción milagrosa desbordan los márgenes de la uniformidad y habilitan nuevos espacios de lucha, lectura e interpretación sobre la relación Hombre-Muerte.

Así, a pesar de anacronismos de traducción o interpretación de la etnología fundadora de los estudios sobre religión, adherimos a las palabras de Morin (1999) cuando señala la comprensión de éstos sobre la naturaleza corporal de los muertos "...espectros dotados de forma o fantasmas como había observado Tylor, a imagen exacta de los seres vivos, o Spencer cuando con gran discernimiento los nombra como verdaderos *dobles*..." (p. 142)¹. A mucho tiempo transcurrido de esa etnología pensada y construida en base a la búsqueda de los orígenes de las creencias mágico-religiosas de las sociedades "primitivas", seguimos los rastros del *doble* a partir de la íntima relación vida/muerte y la de los devotos de la muerte.

En este caso sería pretencioso continuar el camino exploratorio sobre los orígenes de San la Muerte, ya hemos intentado abordar un similar emprendimiento intelectual al indagar sobre la posible mutación del "bultito" de la muerte utilizado en la *hechicería guaranítica* en Santo de la muerte, el que sin tregua aviva su veneración desde prácticas polifónicas (Krautstoft, 2002, 2011). Consonancias que nos inducen a actualizar, en tiempos de la postmodernidad, espacios transformados, prácticas venerables y relaciones profundamente místicas con el *doble*. Eliade (1997:47) recuerda que los acontecimientos históricos no se conservan nítidos en la memoria de los pueblos, y *su recuerdo sólo enciende la imaginación poética en la medida en que ese momento histórico se acerque más al modelo mítico*.

1- Morín (1999:142) expone que "...El doble es el núcleo de toda representación arcaica concerniente a los muertos (...) fantasmas, espectros, almas, expresiones antiguas del folklore...". Figura que nos permite expresar la representación posible con el Santo de la muerte que no es la copia *post mortem* del fallecido sino una talla, amuleto, fetiche, con forma de parca, esqueleto o emulación del Cristo de la paciencia, que acompaña al devoto en su vida.

Modelo que, a la manera del bricoleur, recrea estampas y tallas sincréticas² (guaranítico, jesuita, catolicismo popular) de lo que fue y sigue siendo a través de imágenes de San La Muerte, San Esqueleto, el Santo de La Buena Muerte, el Abogado, el *Paje*, el de la Paciencia; es el mismo, pero la razón del nombre resulta ser de un acuerdo entre posiciones y relaciones que los devotos, guardianes o creyentes supieron estrechar.

La morfología y la materia que lo sostiene, de hueso humano o animal, de palo Santo u otras especies, de plástico, de bala u otros metales, también acarrear historias antiguas y en el presente cotidiano son admitidas por quienes lo adoptan como su compañero de vida y pretendiente para las buenas y malas rutinas de lo cotidiano.

Es un Santo que “todo lo puede”, el poder que se le otorga representa nada más y nada menos que aquel que encarna y “decide” el fin de la vida. Dicho de este modo podría parecer “natural”, sin embargo el trasfondo se muestra colmado de sueños, fantasmas y ruegos que se funden en un sustrato de especulaciones teológicas que afirman la existencia del cuerpo precedero-mortal, del alma³ y el espíritu inmortales y trascendentes.

2- Forni (1993) define la religiosidad natural indígena superpuesta al cristianismo recibido.

3- No podemos obviar referir a la noción a ánima. Es una palabra devenida del latín, significó primero “soplo y respiración”, luego “principio vital y vida” y luego “alma”. Es usado en plural con el sentido de “almas errantes de difuntos” o “almas del purgatorio”, suelen hacerse “toques de ánimas” refiriéndose a las campanadas por los difuntos. Del mismo modo su significado en latín nos remite a “soplo vital que se escapa del cuerpo al morir”. Pero cabe señalar que ánima en latín no significa alma, sino -como hemos mencionado- “soplo vital”; un hálito o brisa que al exhalarse implicaba la muerte. La transformación fonética desde el latín al español puede ser ilustrada del siguiente modo: **Latín:** anima → ánima → ánma → álma → **español:** alma. (Ver Concepto de ánima - Definición en DeConceptos.com <http://deconceptos.com/ciencias-sociales/ánima#ixzz2cdPBtXna>. 28 de agosto de 2013) Tardíamente en latín será ánima el vocablo que acabaría designando a esa entidad inmaterial que según muchos sistemas de creencias rige el cuerpo, estas cualidades están representadas en el poema fúnebre del Emperador Adriano: “*Animula, vagula, blandula, hospes comesque corporis. Quae nunc abibis in loca, padillula, rigida, nudula, nec, ut soles dabis iocos*” *Pequeña alma, blanda, errante. Huésped y amiga del cuerpo. ¿A qué lugares acudirás ahora (dónde morarás ahora), pálida, rígida, desnuda, y no me darás los placeres que sueles* (incapaz de jugar como antes) (Poema fúnebre escrito en el lecho de muerte por Adriano, 138 d.C. en: Yourcenar, Margarita “Memorias de Adriano”, Círculo de Lectores, Barcelona, 1988, s/p).

Entonces, cómo creer, cómo venerar la misma muerte que sólo busca llevarse la vida consigo, no deja de ser la paradoja de la misma vida y su fin, aunque en este caso la creencia afinca en el sentido de un contrato fáustico en el que las normas se instauran desde el relacionamiento temporal y contextual. Pero admitamos el poder concedido al venerado, es y representa la muerte, frente a esa instancia la compensación es la creación de una relación dialéctica y constantemente renovada ante el rechazo del misterio, quizá de ahí la simbología manifiesta que entrelaza a la materia-muerte y su sacralización.

Disposición devocional que nos permite observar que el *estado⁴ pasional de fe* no es privativo de unos u otros. Es evocado en comunidad donde la singularidad se funde en el plural, como ha señalado Durkheim (1995: 214) respecto al sentimiento que la fuerza religiosa inspira a los miembros de la comunidad, proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y por lo cual es objetivado. Siguiendo con las ideas del autor, podríamos señalar que la fuerza del emblema (referida al tótem), aunque para nosotros es el símbolo y su representación “La Muerte”, sirve para elaborar sentimientos, siendo él mismo uno de sus elementos constitutivos (Durkheim, 1995: 216).

Desde esta óptica visualizamos el poder que emana la revitalización del Santo en los encuentros convocantes en comunidad, rituales colectivos realizados en el día de su “aniversario”, que no necesariamente coinciden en los diferentes *espacios⁵* en los que se realiza. Empero, no podríamos dejar de señalar la di-

Asimismo cabe señalar que “...los materiales didácticos que publicó el Tercer Concilio Limense en 1585. Como Taylor (2000a, 2003) ha demostrado, estos materiales, y en concreto, la elección de términos a los que se llegó para denominar un concepto tal central como el de alma, reflejan el largo y tortuoso recorrido en el cual, luego de intentos por dilucidar y acomodar los conceptos nativos de fuerza vital a la idea cristiana de alma, para evitar ambigüedades y transgresiones a la doctrina, la Iglesia optó finalmente por desechar toda traducción y en su lugar recurrir al préstamo de la palabra ‘ánima’...” (Ramos, 2010: 103).

4- Estado es un término mucho más amplio que también puede aplicarse a la situación física, mental o emocional en “status” u “oficio” y hace referencia a cualquier tipo de situación estable o recurrente, culturalmente reconocida (Turner, 1999: 101).

5- Lugar representado e imaginado, lugar de la comunión entre devotos y Santos y la apropiación de una estética y huellas culturales que identifican pertenencias sentidos y significados.

versidad de oratorios particulares, similares a la de otros Santos canonizados, que *no se dejan ver* por el estilo de convivencia con “la muerte”, así como las diferentes prácticas que se explicitarán más adelante.

La esfera de creencia y veneración al Santo de la Muerte se dirige en un campo de relaciones en el que las prácticas socio-religiosas deben ser vistas desde una óptica cronotópica transversal, de confluencias y simultaneidades de Santos y devotos. En tanto que el ensamble entre creyentes, si bien se exhibe desde disimiles estéticas, podría ser interpretado como una “...*experiencia religiosa* ordinaria como un conjunto completo de comportamientos, ritos, concepciones, vivencias, representaciones sociales y símbolos de carácter religioso que en un marco concreto -espacial y temporalmente- sustentan unos individuos también concretos...” (Prat 1983: 63).

Ese todo complejo de la *experiencia religiosa ordinaria* resulta el punto de partida de interpretación de la cosmogonía en torno a la Muerte venerada. Ella se muestra, se exhibe multifacética, con variados estilos y colores desbordados de significados que al lego pueden parecer encriptados. Hay símbolos dominantes, el Santo como unidad que conserva y proyecta la estructura específica en un contexto ritual (Turner, 1999:21), las pautas en ese contexto no siempre son uniformes en sus cumplimientos, en el tiempo en que el Santo se hace público, se ven improvisaciones que pueden resignificar los modos de acercamiento al Santo por parte de los devotos.

La representación cromática en los altares suele encarnar el rojo blanco, el azul celeste y blanco, el rojo junto al negro; colores que se proyectan en ornamentos que a su vez dejan reconocer tipos de posiciones entre el creyente y el Santo. De la misma manera cuando altares y rituales son privados requieren de cuidados y ajuares específicos, acordes a la pertenencia del devoto: a una determinada filogenia de transmisión de la creencia⁶.

Decíamos anteriormente que las prácticas socioreligiosas de esta peculiar creencia se registra en espacios y tiempos disimiles, en tanto que las confluencias y simultaneidades entre Santos y devotos poseen su interpretación según herencia social, familiar y de procedencia. Datos que nos aproximan a la filogenia del

6- Hasta la fecha hemos visualizado diferencias partiendo de las procedencias de origen paraguaya y correntina.

culto y creencia, asociándolos a transformaciones actuales adoptadas y adaptantes al entorno en el que se reproducen estilos y estéticas de acuerdo a saberes concebidos y espacios comunitarios de pertenencia. Estas diferenciales esferas significantes y de sentidos nos han permitido indagar en algunas de las formas más generales de relacionamiento entre el devoto y el Santo; aspectos que exponemos a continuación.

IMAGINARIOS DE LA TRANSUSTANCIACIÓN DE ANGELITO A SANTITO

Otro de los aspectos que deseamos señalar tiene que ver con las relaciones identificadas entre dos imágenes de la religiosidad popular de la región, a saber: San La Muerte y el angelito. El angelito es concebido como el niño que fallece a corta edad; que ha sido librado del pecado original por medio del bautizo oficial o bien por “agua del socorro” y que al no poseer pecados regresa al Cielo junto a Dios. De esta forma tendremos ángeles bebés 0 a 5 años, ángeles loros 5 a 7 años (siendo aquellos que manejan el lenguaje articulado pero no pueden discernir entre si dicen cosas malas o buenas) o bien ángeles niños 8 a 11 años en los varones y hasta 12 en las niñas. Actualmente, en el imaginario popular, esa última fracción etarea ya no es comúnmente referenciada, siendo identificada en algunas comunidades rurales del interior del Paraguay.

De este modo, luego de la muerte del niño, se desencadenan un complejo abanico de prácticas que hemos descripto en Bondar (2011, 2012a, 2012b). Así, es creencias generalizada que desde el momento de la muerte del niño la familia y los deudos cuentan con un angelito en el Cielo quien velará por su cuidado y prosperidad, del mismo modo los dolientes podrán pedir por su protección. Esta cualidad de protector lo hace adjudicatario de la categoría de “abogado”; del mismo modo que el San La Muerte lo será para su devoto.

Pero ¿dónde encontramos la con-vivencia de estas imágenes regionales más allá de la denominación de “abogado”? Es justamente en la eficacia talismánica que otorga al San La Muerte el hecho de haber sido tallado en el hueso de un angelito. Narran algunos informantes que no sólo el hueso del angelito poseería esta fuerza talismánica, sino además su dedo meñique que debe ser extraído en el contexto ritual del velorio mediando un “mor-

disco" del interesado/a o santero/a. Este dedo, guardado celosamente, será un poderoso *kurundu*⁷. Sobre ello señala Galeano Olivera (2012) que

"...El dedo meñique del angelito sirve de amuleto (*kurundu*). Existe una tradición muy particular que consiste en cortarle el dedo meñique al angelito y usarlo como "abogado". Para ese efecto, se práctica un corte preferentemente en la parte superior del brazo y se incrusta el dedito del angelito; que, hablando mal y pronto, "blindará" a su portador de todo lo malo, hasta de la muerte. Existen muchas historias o casos que cuentan que quien porta el dedito del angelito no podrá morir mientras no se le extirpe el "abogado" o sea el dedito..." (s/p).

En el caso del uso del hueso del angelito podemos señalar que las tallas de la imaginería del San La Muerte suelen realizarse en la clavícula o del cráneo del angelito (siendo unas de las pocas piezas óseas que se conservan en el tiempo debido a la corta edad del niño). Sobre el caso señala Romero (s/d citado en Miranda Borelli, 1977) que "...debe tenerse en cuenta muy especialmente si es hueso humano que sea de niño varón u hombre de averías..." (p.101), o como exponen Jijena y Alposta (1992) puede ser de hueso humano (falange de niño muerto después del bautismo). Otro de los registros que ubica al hueso de la "criatura" contra la protección de los males la hallamos en las declaraciones de Mathias Mendoza citadas por Wilde (2009);

"... se le interrogó a propósito de lo que se le había encontrado en la casa: un mate y una "cajeta de aspa" con varios ingredientes conteniendo un hueso de "pierna de criatura" y dos cascabeles de víbora. Mendoza dijo que el hueso lo había recibido de su compañero Don Esteban Sayai "para que todos le quisiesen bien, y nada le tuviese entre ojos"..." (p. 248).

7- Del Guaraní *Kurundu*, s. Talismán, cualquier cosa a la que se le atribuyen virtudes poderosas, designa un amuleto que se coloca debajo de la piel para tener poderes sobrenaturales. Expone López Breard (2004) que el *Kurundu* "...es el amuleto, el talismán (...) Ej.: San la Muerte, hecho en hueso de cristiano muerto en pelea, para hacerse inmune a las balas (...) Se le atribuye virtud sobrenatural para alejar algún daño o peligro. Llévase comúnmente pendiente del cuello, en una bolsita (...) hasta debajo de la piel, por incisiones hechas ex profeso..." (p. 172).

El uso de este hueso como protector queda afirmado en la declaración de Sayai (SM Loreto [1777-1781], en Wilde, 2009) quien señala que luego de obtener el hueso de una criatura muerta (que estaba siendo devorada por un perro), lo asó y envolvió en una hojas de árbol, guardándolo y amarrándolo a la camisa que llevaba puesta.

Podemos observar como la cualidad de pureza propia del angelito-criatura lo hace partícipe de un complejo circuito de sacralización popular donde las partes de su cuerpo, sea el dedo meñique o el hueso (la reliquia)⁸, serán usados como *paje* de gran eficacia contra diversos altercados que pudiera transitar el portador.

Cabe resaltar que la imagen del santero/a que extrae el dedo del angelito del contexto ritual ha sido parte de la narración de una informante, empero consideramos que esta particularidad se pierde en el arcaísmo de algunas expresiones folklóricas de la región. Por el contrario, la talla en el hueso del angelito, resulta vigente y practicada por los talladores del San La Muerte quienes guardan suspicazmente algunos de los pasos rituales que permiten consagrarlo para este fin, consiguiendo los huesos –básicamente- de la mano de los encargados de los Cementerios, por medio de estudiantes de la Carrera de Medicina o sustrayéndolos de las tumbas abandonadas y abiertas en los Cementerios Públicos.

CUERPOS EN OFRENDA: EMBODIMENT DE FE

En este apartado exponemos dos de las formas que nos permiten vislumbrar con más claridad la complejidad de los modos de relación y configuración de las vivencias que se tejen entre los devotos y el San La Muerte. Para ello recortamos, de la información recolectada en el trabajo de campo, las experiencias de la incrustación y el tatuaje que consideramos nos hablan de una forma muy particular donde el cuerpo resulta la encarnación de fe-devoción-entrega-consagración.

8- Como señala Durkheim (1995: 215), una brizna de reliquia tiene las mismas virtudes que la reliquia completa (...) si éstas contienen provienen de ciertos sentimientos que la cosa rememora y simboliza, aun cuando se originen fuera de ella. Como la parte llama al todo, también evoca los sentimientos que el todo rememora.

Aclaremos que estas situaciones no son observables en todos los devotos, optamos por resaltarlas no por su exotismo sino porque es una práctica de singular posesión y relación con el *doble*. La incrustación ha padecido el mal de haber sido vista como un arcaísmo, en tanto que el tatuaje de la imagen del San La Muerte puesto en el mismo costal de las “modas” iconográficas respecto a estos usos.

En base a las relaciones establecidas con devotos, hemos advertido que la incrustación como el tatuaje posicionan al devoto en una forma diferencial de ser y relacionarse en / y / con el mundo. Podríamos señalar que el cuerpo incrustado y/o tatuado resulta un *embodiment de fe*. Atendiendo a la complejidad del término *embodiment*, lo comprendemos como la encarnación, la corporificación que se distancia del cuerpo como una mera *entidad* biológica (Csordas, 2010:83)⁹. Noción que nos permite interpretar los casos analizados como “sujetos del objeto” que adquiere una *entidad* sacralizada en el hábitat del cuerpo de los devotos al estilo del *embodiment de fe*.

LA INCRUSTACIÓN

Entendemos por “incrustación” a la práctica ritualizada (de Fe) donde intervienen el santero-incrustador y el devoto; por medio de una pequeña escisión en la piel del devoto el santero “incrusta” una talla que no supera los 10 milímetros, talla plana que puede estar confeccionada en hueso, plomo u oro atendiendo a las referencias de los informantes. Así, también hemos registrado situaciones de auto-incrustación sin intervención de terceros, teniendo lugar en los casos de santeros reconocidos y especializados en la práctica.

La incrustación es definida por Mirada Borelli (1977) como una variante del culto privado-personal. Expone que “...con una operación, se introduce debajo de la piel una talla pequeña de ese Santo, adquiriendo en tal caso los caracteres de un payé...” (p.

9- Csordas (2010:83) expone que el *embodiment* como paradigma u orientación metodológica requiere que el cuerpo sea entendido como sustrato existencial de la cultura, no visto como un objeto, sino como un sujeto. Señala el autor que el cuerpo es una entidad biológica, material, mientras que el *embodiment* puede verse como un campo metodológico indeterminado definido por experiencias perceptuales y por el modo de presencia y compromiso con el mundo.

87). Del mismo modo señalan Jijena y Alposta (1992) que “...una singular característica mágica de este “payé”, la constituye el hecho frecuente, de que su dueño lo lleva incrustado bajo la piel, mediante una pequeña intervención...” (s/p).

Por su parte López Breard (2004) cuando refiere al San La Muerte como *Kurundu* resalta “...llevase comúnmente pendiente del cuello, en una bolsita (...) hasta debajo de la piel, por incisiones hechas ex profeso...” (p. 172- segunda columna).

De esta forma son variados los registros que remiten a esta particular forma de relación con el Santo; agrega Miranda Borelli (1977) que:

“... Pato Piola, conocido delincuente que se evadió muchas veces de la Policía del Chaco, tenía un San La Muerte incrustado debajo de la piel y que “fue necesario sacárselo para que pudiera morir”. Según declaraciones verbales... efectivamente los enfermeros le sacaron, al hacer la autopsia, un bultito que tenía debajo de la piel...” (p. 87).

La cita precedente identifica una facultad que le es atribuida al incrustado. Llevar el Santo debajo de la piel posibilita que el devoto esté protegido ante las situaciones de muerte, que pueda “esquivar” las balaceras (Ramallo, 2009), que salga airoso de los enredos o que el proceso de muerte se prolongue si no se le extirpa la imagen. Según un conocido santero y tallador de la Provincia de Corrientes la talla suele salir expulsada “limpita” cuando llega el momento de la muerte (situación observable también en los casos en que el Santo rechaza al devoto).

Del mismo modo Ambrosetti (1947) expone que la inserción del San La Muerte bajo la piel torna invulnerable al portador, invulnerable ante las heridas de bala o armas blancas. Sobre esta facultad de burlar a las situaciones muerte, o de prolongar la agonía, se reconoce en Corrientes el caso del Gaucho Aparicio Altamirano, se narra que poseía un San La Muerte incrustado que tuvo que ser extraído para que pudiera morir.

Claro está que el proceso de incrustación requiere de la talla de la imagen que ha de ser incrustada, nos referiremos brevemente a la preparación que debe tener esa imagen a ser incrustada¹⁰.

10- Sobre el proceso de bautismo de la imagen en Culto Católico Oficial se recomienda la lectura de los aportes de Miranda Borelli (1977: 100-102).

De esta forma podemos identificar una doble instancia de preparación de la imaginería para incrustación: una vinculada a la esterilización de la pieza tallada con una finalidad y explicación más práctica, y otra del orden de lo sobrenatural-simbólico que implica la intervención ritual del santero, la elección y preparación de la zona designada a la incrustación.

La primera tiene que ver con esterilizar la pieza, con más razón si ha sido confeccionada en hueso de un difunto. El santero, que en los casos registrados sólo incrusta imágenes de su propia autoría, dispone de las pequeñas reliquias en un frasquito con alcohol etílico sumergidas por varias semanas; ante el interrogante sobre esta instancia la respuesta ha sido meramente práctica: “para que se desinfecten”. En la imagen subsiguiente podemos apreciar “los santitos” sumergidos, uno de ellos reposa sobre una moneda de 10 centavos dándonos idea de su tamaño.

Imágenes Nº 1: “Santitos” sumergidos en alcohol en proceso de desinfección.
Sobre la tapa del frasco podemos observar una talla, asimismo en el vértice inferior izquierdo otra posada sobre una moneda.



Fotografía: Elena María Krautstoffl, Corrientes. 2013.

La segunda instancia de preparación incluye la bendición con la que debe contar la talla y la identificación del lugar del cuerpo en el cual será incorporada. Señala un informante que el hueso debe disponer de seis bautizos, percibiéndose la ausencia de alguno de ellos al no dejarse manipular con facilidad o al tener aromas desagradables, así habrá huesos de finados perfumados y otros *katingudos* (dependiendo no solo de la ausencia de los bautizos sino además del tipo de vida que ha llevado el difunto). Ante esta controversia el material debe someterse a una “limpieza” velando el hueso utilizando perfumes, esencias y oraciones.

En lo que respecta al lugar del cuerpo asignado a la incrustación pudimos percibir que en muchos casos se corresponden no solo con los “usos” que se le darán al Santo, sino también con promesas en nombre propio o de otros allegados o familiares. De este modo el incrustador realizará una suerte de entrevista al devoto con la finalidad de identificar el “lugar más acertado” para la práctica según sus intereses. Este proceso incluye consultas relacionadas al “para qué se requiere la incrustación”, dependiendo de la respuesta la instrumentación de la misma. Así se identifican aquellos que lo hacen en nombre de un familiar que ha obtenido un favor o se ha aliviado de una dolencia, aquellos que desean protección por el tipo de actividad laboral riesgosas (milicias, boxeadores), o bien los que consideran la incrustación como una de las acciones de fe más elevada, significativa y consagrada.

Habiendo identificado el lugar ideal para la incrustación el santero realiza la bendición del *bultito*, esteriliza la piel y, “en nombre del Santo” más la persignación en nombre de Dios y otras oraciones susurradas en voz muy baja, realiza una pequeña escisión de dos centímetros aproximadamente donde introduce la talla, luego sutura con dos o tres puntos. El Santo ya está incrustado, en los próximos días se velará por la evolución de la incrustación, no solamente por el cuidado de la herida sino para poder percibir si el Santo ha aceptado a este devoto, de lo contrario “saldrá expulsado”.

a.1. “Incrustaciones” derivadas

Las derivaciones del acto de incrustación tienen que ver con situaciones en las que los devotos de otros Santos, Santas o Vírgenes retoman esta práctica ritualizada. Reconocemos dos de las

variantes más populares, aquellos devotos que teniendo un San La Muerte incrustado deciden acompañarlo con la imagen de Santa Catalina, y aquellos que se incrustan otros Santos o Vírgenes como la de Itatí.

La primera variante se encuentra claramente ilustrada en Miranda Borelli (1977) quien retoma el caso de Pato Piola para ejemplificar cuáles son las imágenes relacionadas al San La Muerte. Resalta que este personaje tenía debajo de la piel dos imágenes "...un San La Muerte y una Santa Catalina, y que al sacárselo pudo morir tranquilo..." (p.94). Esta situación descrita por el autor a fines de la década del '70 del siglo XX la hemos podido corroborar en el presente etnográfico cuando un santero entrevistado exhibió una pequeña talla de Santa Catalina confeccionada en hueso humano, la que sería incrustada a un devoto de San La Muerte. Cabe señalar que si bien otros Santos acompañan "al santito", como San Alejo, San Baltazar, San Son, el Gaucho Gil¹¹, las incrustaciones más difundidas son las de Santa Catalina.

Sobre la segunda variante claro es el ejemplo de la reciente incrustación pública realizada en el marco de la propuesta "Recorridos descentrados. Mitos y Sincretismos. Exuberancia, voluptuosidad, desbordes y adoraciones poéticas. Barroco *argento* contemporáneo" (del 2 de mayo al 2 de junio de 2013) organizado por el Fondo Nacional de las Artes en la Ciudad de Buenos Aires (Argentina). En esta muestra han participado artistas argentinos incluyendo a un reconocido santero tallador de la provincia de Corrientes que reside actualmente en la Ciudad de Rosario, Santa Fe.

En la inauguración de esta muestra se montó una *performance* donde el santero mencionado incrustó una talla de la Virgen de Itatí, confeccionada en hueso humano, en el pecho de una artista correntina. Sobre lo acontecido señaló: "...Aquiles Copini me incrusta vírgenes en el pecho. A manera de Matuska correntina las contengo, y a cada una, le voy a pedir un don del Espíritu Santo..." (en folleto ilustrativo de la muestra).

11- De ello da cuenta el montaje de los altares donde se puede observar la con-vivencia de las imágenes. Del mismo modo son conocidos los casos que narran que los gauchillos correntinos, o los menchos de campo, siendo devotos del San La Muerte disponían como aliada a Santa Catalina, llevada en el cinturón, en la punta de la guacha o incrustada.

Tatuajes: punzadas de fe

“... Estamos ante un trabajo que consiste en ver cómo transmigra un objeto Santo del hueso al cuerpo, del palo Santo a la piel (...) Hay que ver el tatuaje como una remota forma de suplicio, que lleva en sí misma su seña de protección. El tatuaje protege y conmemora, sobre la base de que hay un daño que se apartó para siempre si consigo ponerlo penitencialmente sobre mí...” (González, 2005: s/d).

Como hemos observado las relaciones que se construyen entre el devoto y San La Muerte son diversas, pero al mismo tiempo recurrentes y variables a través del tiempo y los espacios. Así, otra de las formas que identificamos en el campo de estas relaciones resulta el uso del tatuaje; esta dimensión iconográfica vinculada a San La Muerte no ha sido muy trabajada en los materiales a los que hemos podido acceder. Como trabajo representativo podemos citar el de Almirón (2005) quien expone un registro exhaustivo de los tatuajes de los devotos del Santo en la penitenciaría de Corrientes, junto a González (2005) quien aborda la misma problemática. Sobre ello señala Insaurralde (2005) que “...en el caso de San la Muerte, el tatuaje adquiere una original dimensión mística al grabar definitivamente en el cuerpo una imagen que evidencia la comprometida idolatría en que se manifiesta absoluta convicción y lealtad...” (s/p).

Nuestras experiencias de campo nos han llevado al contacto con variadas formas de representar al San La Muerte. Los tatuajes de los fieles adoptan una estética que nos remite a una imagen de la muerte similar a la parca greco-romana entrelazada a una imaginería del barroco popular americano. Estas imágenes de San La Muerte, punzadas en el cuerpo, podrían remitirnos claramente a la presencia cotidiana, naturalizada de un acto de fe que trasgrede los ortodoxos límites entre espacios sagrados y profanos. Del mismo modo nos inscribe en una particular relación privada con el Santo, una expresión del campo íntimo de las relaciones con lo sobrenatural; coincidiendo con lo expuesto por Insaurralde (2005)

“...se puede afirmar que, si bien el culto a través del tatuaje implica cierta intimidad por la privacidad y marca una relación personal con el Santo, al mismo tiempo adquiere trascendencia desde el momento en que la grafía toma esta-

do público desde la exterioridad y una observación consensuada. De esta manera, el tributo concebido desde el cuerpo mismo se convierte en alegoría de la fe pero primordialmente en elemento de prédica, ya que es un recurso de afirmación y reconocimiento de lo que se profesa..." (s/p).

No es irrelevante que el devoto decida imprimir en su cuerpo, en tamaños significativos, la vigencia de lo inexorable: la presencia potencial de La Muerte. La diferencia que podemos advertir entre las imágenes de los altares y los tatuajes radica en que los últimos gozan de una presentación espectacular, donde el Santo es puesto en una *performance* de triunfador, vencedor, pisando cráneos, con guadañas sangrantes, rodeado de ánimas, así también entre tumbas.

Imagen N° 2: Tatuaje de San La Muerte. Espalda de un devoto. Corrientes. 2013
Expone: "La Muerte omnipotente" "Gracias"



Fotografía: Elena María Krautstofl, Corrientes. 2013.

Imagen Nº 3: Tatuaje de San La Muerte. Espalda de un tallador-devoto. Corrientes. 2013



Fotografía: César Iván Bondar Corrientes. 2013.

Imágenes Nº 4 y 5: Tatuajes de San La Muerte y Gaucho Gil en las palmas de las manos de un devoto de la Ciudad de Rosario. 2013

Palma derecha: San La Muerte. Expone: Mi Santo. Palma izquierda: Gaucho Gil.



Fotografía: César Iván Bondar Corrientes. 2013.

Estas representaciones iconográficas son incorporadas por sus portadores como la reafirmación de la fe a y con “el que todo lo puede”. Visiones que pareciera invitarnos a refrescar la arcai-

ca composición de la Danza de la Muerte nacida en el siglo XIV luego de la peste negra; una danza que no buscaba aterrorizar, sino familiarizar con lo inapelable. Representada en cementerios y lugares sagrados mostraba como jóvenes, ancianos, dirigentes, religiosos, empresarios, ricos y pobres bailaban conducidos por esqueletos y celebraban la caducidad de la vida; allanando el camino hacia donde todos serán iguales sin distinción de credo, ideología o posición social.

Del mismo modo los tatuajes observados parecieran ubicar al cuerpo como inseparable de la actividad creadora señalada por Lévinas (1993), en relación a la obra de Merleau-Ponty. De esta forma, parafraseando a Escribano, nos permitimos ver en los devotos un cuerpo viviente y actuante, un cuerpo gestual, cercano a la palabra y al arte por su valor expresivo, comunicativo y simbólico.

Damos cuenta de que el cuerpo tatuado, el devoto sangrado, permite que el cuerpo fisiológico trasmute a cuerpo sígnico (Finol, 2009). De aquí que el cuerpo resulte la carta de presentación y de identificación como *Ser en el mundo*. Esta expresión halla sustento en la acción de los entrevistados quienes, recurrentemente habiendo tomado confianza, hacían notar la necesidad de exhibir sus tatuajes con el objetivo de exponer una integridad de fe llevada a la máxima expresión, un cuerpo dotado de memoria e historia, una memoria e historia que parecieran iniciar con la inclusión del Santo en sus vidas. Desde este punto de vista, retomando a Finol (2009), el cuerpo crea, organiza y transmite mensajes que van de la pragmática a la estética y a lo simbólico.

De esta forma el tatuaje del Santo, y en nombre del Santo, como ofrenda, no condena al cuerpo, no lo excluye ni lo margina, por el contrario lo pondera y re-presentan ante los demás un altar móvil, como testimonio de fe vital, el San La Muerte tatuado no sólo a sangrado, sino que además desde ese momento forma parte de la piel del devoto donde sus cartílagos son también del Santo.

¿Podría el Santo tatuado ser anticipatorio de la condición irrecusable, lo inexorable que referíamos con anterioridad? ¿O bien un altar de carne y hueso donde se expone las formas más sensibles de la fe? Sea cual fuere la respuesta queda claro que estamos muy lejos de un cuerpo condenado por apócrifo, pero muy cercanos a un cuerpo co-habitado por un tipo de fe mu-

chas veces condenado. Como expone Merleau- Ponty (1976: 5) nuestros cuerpos no son sólo el lugar desde el cual llegamos a experimentar el mundo, sino que a través de ellos alcanzamos a ser vistos en él.

PRÁCTICAS RITUALIZADAS

La ritualización de San La Muerte nos remite a diversas prácticas y estados temporoespaciales, los registrados para el presente artículo corresponden a modalidades diversas como los cultos comunitarios, singulares o familiares.

Entendemos que el culto requiere de prácticas atendiendo al ritual definido por Turner (1980:2) como "...conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas". Al mismo tiempo observado como el espacio de la celebración y la representación del tiempo mítico en y donde se produce el íntimo contacto entre devotos y Santo. Prácticas que si bien se desenvuelven desde una *conducta formal* -como requiere cualquier Santo-, la *performance* se constituye con un esteticismo variable, desbordado en el mismo instante en que se pone en escena el ritual de San La Muerte.

En alteres familiares, en los que el Santo pasa a participar como un miembro más del hogar¹², los rituales diarios se realizan a través de oraciones, ofrendas, y hasta conversaciones mantenidas con EL en cualquier oportunidad que se presente. En ocasiones las relaciones entre guardianes y Santo, puede ir de la súplica a una exigente interpelación

"...te imaginas que con una hermana enferma de cáncer, ya estaba en las últimas pobrecita, y ese día yo estaba mal y pase frente a este altarcito y le dije enojado al santito ¡qué estás haciendo que no ayudas, no te das cuenta que se muere tenes que hacer algo por ella! (Hombre 56 años, Posadas 2013).

12- "Del total de miembros de la familia, generalmente uno de ellos es el que reivindica el papel de guardián del Santo cumpliendo las funciones de intermediario especialista para con los demás adherentes (...) La tenencia de un San La Muerte en la casa puede adquirir diversas características; no existe una fórmula al respecto, sino más bien una tendencia que tiene que ver con las costumbres familiares y regionales". (Krautstoft, 2002:153).

Estilos de relacionamientos que sintetizan la familiaridad mantenida con el Santo, llevada al extremo de su consideración como una “entidad” vivida en sus cotidianos encuentros. En ciertos casos y casas, los altares se encuentran clausurados para las visitas externas a familiares, pero, como señalamos anteriormente esta no es la regla. Ubicamos altares dentro y fuera de las casas, también algunos que se abren únicamente para la fecha de aniversario del Santo en cuyos casos los rituales se realizan en honor a su aniversario.

Una de las guardianas, visitada hace ya una década, mantenía en su *centro doméstico* un altar de buen porte al que sólo ella asistía atendiendo al Santo en sus requerimientos, durante todo el año hasta el día del aniversario, en este caso el 15 de agosto. En otro caso similar, en el que el aniversario es el día 13 de agosto, la cuidadora del Santo explica:

“El debe quedar oculto hasta que llegue su día, a él no le gusta que lo molesten por cualquier cosa. La gente viene acá, escribe su pedido y yo se lo transmito, porque yo sí puedo verlo en cualquier momento, entonces si le cumplen vienen en su día a traerle lo prometido. Yo no puedo dejar de cumplir con lo prometido, yo marco las reglas en mi altar y así continuo con mi rito que sólo es así para preservarlo a él, además en mi casa siempre fue así” (cita de entrevista en Krautstofl, 2002: 156).

He aquí un caso específico en el que es posible observar, nada más que en diez años, la transformación del espacio de culto, su altar se convirtió en una capilla/oratorio; su rito en una festividad que convoca a cientos y cientos de creyentes del Santo; su casa en el Campo San La Muerte en un predio de 4 has., y ella en el marco de una compleja metamorfosis afirma ocupar el lugar de Señora de La Muerte.

De los casos mencionados y otros observados anteriormente (rituales de incrustación y tatuajes) es posible interpretar que las concepciones sobre la veneración, la tenencia, los cuidados, y otras obligaciones con el Santo en altares públicos o privados (también como el cuerpo), difieren en aspectos no sólo formales sino también en el dominio sobre las esferas de las significaciones, y el símbolo.

Cada espacio de culto y de rito que se presenta de forma pública, representa un *axis mundi* en el que el estado pasional de

fe de los devotos revive la experiencia de la *communitas* actualizando su entrega al Santo sin vacilaciones. El escenario del ritual - flores, velas encendidas, bailes, comidas, bebidas, rezos, cantos, alabanzas, el estar juntos, el intercambio y la reciprocidad- no deja resquicios para la incertidumbre. En la agitación del día del homenajeado a quien los protege ante todo y frente a todo, los devotos refuerzan sus agradecimientos por las promesas que EL cumplió.

De este modo, la promesa cumplida y festejada en la ceremonia ritual, mantiene encendida la relación y la estrechez entre Santo y devotos, hecho social total que incide en la prosecución de la creencia. Es el espacio de la ofrenda y el intercambio, el juramento solemne de entrega que limita entre lo impredecible y lo implacable; “...si no le cumplís te puede matar...”, “...si no le das te puede quitar...”. Relación motivada por el papel del encantamiento propiamente dicho, dice Lévi Strauss (1997:222). Idea que nos permitiría observar cómo el tributo simbólico puesto en el Santo de La Muerte concentra no sólo una relación de fuerza, sino además una relación de sentido sin el cual esa fuerza no significaría nada.

Sin intenciones de psicologizar las relaciones a las que hacemos referencias, podríamos retomar la memoria del mito que fuera vivida a través del rito con esa capacidad de la “eficacia simbólica” que induce a los devotos a sostener la muerte que es vida y la vida pactada con la muerte para un “buen morir”.

REFLEXIONES FINALES

Las breves lecturas esbozadas en torno a una parcialidad del universo de los devotos y el Santo han pretendido promover la deconstrucción, de la mano de un conocimiento situado, de postulados que pretenden dividir la vida humana en polaridades inconmensurables o estrictas divisiones entre espacios ordinarios y extraordinarios (Bondar,2012c). Sin negar esta particularidad humana, sugerimos que en determinados hemisferios de sentido esa distinción no es tajante, manifiesta u obvia. Escindir de la vida cotidiana las relaciones con el Santo, su memoria, historia y significación reduce, si no niega, la complejidad holística de la vida.

El Santo no está guardado en un cubículo que es visitado en determinados días en los que la mediación con lo sagrado se enviste de pasos inviolables. Al contrario, el Santo es cotidiano y es el “Santo de”, tal como sucede en las diversas manifestaciones de fe sin distinciones entre prácticas de religiosidades oficiales o “paganas”. La categoría de creyentes alineados al mundo mágico-religioso, demuestran en sus quehaceres cotidianos una *conciencia práctica y discursiva* que entraña y convoca al poder sobrenatural para los mínimos requerimientos de sus vidas cotidianas. ¡Hay ...ángel de la guarda no me desampares...; ¡San Antonio encuéntrame un novio...; ¡San La Muerte vela, protege la vida de mi niño...; recurrencias “paganas”? Supersticiones, supervivencias del pasado lejano, remoto? Tal vez si pero actualizado día a día en el tiempo de la modernidad tardía.

Las imágenes eternamente fueron la palabra de los que no supieron leer, así, nos contaba Zini (en Krautstofl 2002) la estrategia utilizada por los Jesuitas en las Misiones para transmitir la enseñanza del credo católico. Obras de teatro, trípticos, pinturas, reliquias, alfarería, tallado, sobre relieves de figuras del repertorio católico, todo ello para la inculcación del dogma. A tanto tiempo transcurrido, similares imaginarios enmarañados conforman la trama de sentidos y significados del vivir y del morir de creyentes de una u otra cosmovisión religiosa.

Serge Gruzinski (1999) en su libro *La Guerra de las Imágenes*, de Cristóbal Colón a Blade Runner propone un tratado interesante sobre el pensamiento mestizo. En particular desarrolla la noción de expansión de las imágenes centroamericanas en un mundo neocolonizado por la saturación de diferentes medios de comunicación invasores a la vida cotidiana de los simples mortales. Hacemos revista de sus ideas para reflexionar sobre simbolizaciones de un *neosincretismo* recreado en un Santo de la Muerte al que no le es ajeno el espacio de filtraciones *glocales*.

Recordando las ilustraciones precedentes podemos dar cuenta de la convivencia de heteróclitos esquemas de la imaginación religiosa. Del mismo modo las reflexiones sobre el *doble* nos invitan a percibir la negación del fijismo en planos de la creencia, San La Muerte comparte sus variadas estampas con otros personajes de la imaginería, en otros “soportes” que van más allá de la madera o el hueso. La carne, el cuerpo lo reciben, adoptan y albergan; el Santo debajo y sobre la piel: un nuevo lienzo.

La actualización de los estilos y estéticas de veneración al Santo de La Muerte son visibles no solo en la imaginaria y sus Santos amigos, además en la expansión del espacio corporal, de fronteras abiertas hacia distintos puntos de Latinoamérica compartiendo el viaje con otros sacralizados por decisión popular, en procesiones callejeras, capillas de gran porte, oratorios en los caminos.

Estos estilos y estéticas han cooptado elementos que eran propios de otros seres míticos habilitándose una vigencia de mayor exterioridad en el calendario de celebraciones hagiográficas. La noción de *neosincretismo* que hemos esbozado incluye las variaciones mencionadas que constituyen rasgos de una cosmovisión mágico-religiosa configurada en un proceso filtrado por inclusiones y re-adaptaciones de símbolos que convocan al *estado pasional de fe*.

REFERENCIAS DE LECTURA

Ambrosetti, Juan Bautista (1947)

Supersticiones y leyendas, región misionera, valles Calchaquíes, las pampas. Buenos Aires. Ed. Lautaro.

Almirón, Iván. (2005)

“Un Altar en la Piel. Fotografías de Iván Almirón”. En: San La Muerte. Una voz extraña. Colección Arte Brujo. Editorial Argentina. Buenos Aires.

Bondar, César Iván. (2011)

La Muerte (re)memorada. Lecturas Antropo-Semióticas sobre la (re)memoración de los niños difuntos. Villa Olivari, Corrientes, Argentina. Alemania. EAE.

Bondar, César Iván. 2012a.

“Angelitos: altares y entierros domésticos. Corrientes (Argentina) y Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay”. Revista Sans Soleil. Volumen 4. Pp. 140 a 167. Edita el Centro de Estudios de la Imagen Sans Soleil. Universidad del País Vasco. Universidad de Barcelona. Dis-

ponible en: <http://revista-sanssoleil.com/wp-content/uploads/2012/02/art-Cesar-Ivan.pdf>. (29 de abril de 2013).

Bondar, César Iván. (2012b)

“Angelitos correntinos. Escenas thanatosemióticas. Provincia de Corrientes. Argentina”. Foto-ensayo. Sección multimedia de la Revista Sans Soleil. Volumen 4. Estudios de la Imagen. Edita el Centro de Estudios de la Imagen Sans Soleil. Universidad del País Vasco. Universidad de Barcelona. Disponible en: <http://revista-sanssoleil.com/multimedia1/> (29 de abril de 2013).

Bondar, César Iván (2012c)

“*Hagiografía cotidiana: Santos, Santas, Vírgenes y Gauchos Milagrosos Ituzaingó, Provincia de Corrientes, Argentina*”. En: De Rugeris, Romina y Amodio, Amanuele (Ed.). *Semióticas de la Vida Cotidiana*. Universidad del Zulia. Maracaibo. Venezuela. Pp 123 a 148.

Csordas, Thomas, J.

“Modos somáticos de atención”. En: Citro, Silvia. (Coord.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, 2010. pp. 83 a 104.

Emile Durkheim (1995)

“Las formas elementales de la vida religiosa”. Ediciones COYOACAN S.A. México.

Eco, Umberto (2011)

“El triunfo de la muerte”. En: *Historia de la Fealdad*. Barcelona: DEBOLS LLO, Pp. 62 a 69.

Escribano, Xavier (2004)

Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. Universitat Internacional de Catalunya. Cabrils, Prohom Edicions.

- Finol, José Enrique (2009)
 “El cuerpo como signo”. En: *Enl@ce: Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*. Año 6: N 1, Enero-Abril, Pp. 115- 131.
- Floreal Forni (1993)
 “Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular”, en *Sociedad y Religión* N° 3, Buenos Aires,
- García Hernández, Alfonso M. (2009)
 “Abordando la muerte en el Siglo XXI. La importancia de la imagen en el duelo”. Presentación en el primer Simposio Internacional sobre Tanatopraxia. Barcelona, 16 de noviembre
- Galeano Olivera, David (2012)
 “La Muerte en la cultura popular Paraguaya”. Conferencia II Encuentro de Antroposemiótica de la muerte y el morir. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones. Posadas, Misiones. Argentina. 18 y 19 de octubre.
- González, Horacio (2005)
 “Eros, santidad y muerte: una experiencia fotográfica”. En: *San La Muerte. Una voz extraña*. Colección Arte Brujo. Editorial Argentina. Buenos Aires.
- Gruzinski Serge (1999)
 La guerra de las imágenes. De Cristobal colón a “Blade Runner” (1492-2019). Fondo de Cultura Económica. México.
- Insaurrealde, Gustavo (2005)
 “El cuerpo como metáfora de la fe”. En: *San La Muerte. Una voz extraña*. Colección Arte Brujo. Editorial Argentina. Buenos Aires.
- Jijena, Rafael y Alposta, Luis (1992)
 “Mitos/Supersticiones. San La Muerte”. *Revista de Folklore*. Fundación Joaquín Díaz. Tomo 12b. Revista N 140. Pp. 39-43. Disponible en: <http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.php?id=1099>. 22 de agosto de 2013.

- Krautstofi, Elena M. (2002)
San la Muerte. Expresión mágico- religiosa de una autoctonía Misionera. Ed. Universitaria. UNaM. Posadas.
- Krautstofi Elena (2011)
Disquisiciones sobre el culto a San La Muerte. Conferencia. "II Encuentro sobre Antroposemiótica del Morir". Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. UNaM. Noviembre.
- La Espalda. (s/d)
Revista. El mito. Subsecretaría de cultura de la Provincia de Corrientes. Nicolás Toledo Editor. Corrientes.
- Lévinas, Emmanuel (1993)
"La significación y el sentido", en *Humanismo del Otro Hombre*, Madrid, Caparrós Editores.
- Lévi Strauss, Claude (1997)
Antropología Estructural. Altaya. Barcelona.
- López Breard, Miguel Raúl (2004)
Diccionario Folklórico Guaranítico. Ed. Moglia. Corrientes.
- Edgar Morin (1974)
"El Hombre y la Muerte. Ed. Kairós. Numancia, 117-121 (08029) Barcelona
- Merleau-Ponty. Maurice (1976)
The Primacy of Perception. Evanston y Chicago: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty. Maurice (1985)
Fenomenología de la percepción. Barcelona: Planeta
- Miranda Borelli, José Isidro (1977)
"Un rasgo indicador de la cultura del nordeste. San la Muerte". Suplemento Antropológico. Universidad Católica. Asunción. Paraguay. Vol. XII, nº 1-2. Diciembre. Pp. 45 a 148.

Ramallo, José A. C. (2009)

La Curandera y el Maestro. Posadas. Fundación B. K. de Szychowski. Plus Ultra.

Víctor Turner. 1980.

La selva de los símbolos. Siglo XXI. México.

Wilde, Guillermo (2009)

Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes. Serie Historia Americana. Paradigma Indicial. Buenos Aires.

Yourcenar, Margarita (1988)

Memorias de Adriano, Círculo de Lectores, Barcelona.

ALTARES A UN MUERTO AUSENTE: FOTOGRAFÍA Y RELIQUIAS DE FRANCISCO I. MADERO

Adriana Gómez Aiza^{1*}

...en vida no hubiera causado jamás los cataclismos que acarreará... muerto... sus propios verdugos han puesto un nimbo de martirio en su memoria y una bandera en su brazo que atravesará la tierra del sepulcro y se alzarán ya vengador, sino justiciero.

José Juan Tablada. *Asoma la tragedia*, 1927

RESUMEN

La muerte, especialmente si ocurre durante un conflicto armado, se percibe como deceso aciago que alcanza lo mismo a militares, líderes y políticos, que a civiles inocentes. Sucesos bélicos de la magnitud y escala que tuvo la Revolución Mexicana, en los albores del siglo xx, dejaron tras de sí numerosas imágenes relacionadas con la muerte. Muchas fueron resguardadas en archivos fotográficos de reconocido prestigio como el Casasola, perteneciente a la Fototeca Nacional del Instituto Nacional de Antropología e Historia, de México. En el acervo figuran tomas fijas y secuencias fotográficas en torno a muchas figuras públicas, entre ellas Francisco I. Madero, uno de varios líderes que iniciaron la revuelta armada, a la postre el primer presidente electo tras treinta años de dictadura de Porfirio Díaz. Las expectativas que despertó le valieron el mote de *apóstol de la democracia*, pero la traición y su asesinato lo convirtieron en héroe victimado y mártir de la historia. La exposición del manejo visual que se hizo de su muerte a través de la fotografía periodística, sirve para insistir en el potencial interpretativo que ofrece al historiador la imagen como documento discursivo.

1-* Profesor-investigador de tiempo completo. Área Académica de Historia y Antropología, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México. Contacto: aiza@uaeh.edu.mx

CUESTIÓN DE ENFOQUES...

El tema de la muerte conduce a múltiples discusiones, entre ellas las que obligan a precisar qué se pretende describir con dicho término. No hay una definición contundente sobre la muerte, existen tantas como definiciones formulemos de ella. Identificar qué se define, quién y cómo lo hace, y para qué, no es asunto menor. Al definir algo quedan implicadas la representación y la recreación de lo 'real' por conducto de la narración, que a su vez supone una compleja interacción entre la narración y lo narrado, entre lo narrado y el sujeto que narra (quien al narrar se define a sí mismo) y por supuesto, la relación de quien narra con quien percibe la narración. Esas narraciones o definiciones se formulan con un lenguaje particular que contiene las trazas de su intencionalidad, se tenga o no consciencia de ello. Entra entonces el tema de la legitimidad de la narración y de lo narrable, así como lo relativo a los medios empelados para transmitir y hacer circular lo narrado (*i.e.* consumo de información).

No obstante, al hablar de muerte y de muertos no hablamos en abstracto, aunque los términos empleados y las definiciones profesadas en la narración sí lo sean. Ejemplos hay muchos, y muy controvertidos, que dan cuenta de los frágiles consensos sobre lo qué son los dos sucesos de mayor trascendencia para la humanidad, nacer y morir. Los debates sobre fertilización *in vitro*, anticoncepción, eugenesia, clonación, aborto, donación de órganos, criogénesis, infanticidio, suicidio, eutanasia, homicidio en defensa propia, pena capital, linchamiento, genocidio y guerra,² giran en torno a problemas de la vida cotidiana atravesados por códigos éticos y morales, estatutos normativos y legales, y avances médicos y científicos, que des/legitiman ciertas interpretaciones de la vida y la muerte, y sancionan quién puede y debe decidir en esos ámbitos. Sumado tiempo y espacio, puede vislumbrarse la imposibilidad de las formulas contundentes y universales, mucho menos permanentes, sobre tales temas.

2- Esto trae a colación posturas que solemos ubicar en extremos antagónicos de un espectro cognitivo-conceptual para explicar la vida y la muerte, como la ciencia clínica y la filosofía idealista. Paradójicamente, esos "extremos" lejos de repelerse como en un péndulo de Newton (que más bien alude a la conservación de la energía y no a repeler), actúan como un uróboro, símbolo del tiempo y la continuidad, de los ciclos eternos y la unidad de todas las cosas.

Cabe recordar, por otro lado, que la muerte está vinculada al cuerpo como entidad viviente, por lo mismo se asocia a la supervivencia como comportamiento instintivo. Por ello es difícil enfrentarla sin ambigüedades: se intenta explicarla, comprenderla, darle sentido y manejarla mediante visiones del mundo que permitan doblegar ese instinto; al grado de considerar un honor la propia muerte, o ver como algo deseable o justo la muerte de otros.³ Habrá muchos a quienes les duela e impresione la muerte; observar un animal muerto no es fácil, menos a una persona. La dificultad se acrecienta cuando se trata de seres conocidos o cercanos. Qué decir sobre la aceptación de la propia muerte. A otros les atrae, la retan y la buscan; sea en lo contemplativo o en la acción. La filosofía existencial y las expresiones artísticas son un referente, otro el deporte extremo y los homicidios. Algunos hablan del umbral entre la vida y la muerte, de posibles tránsitos entre ambas esferas, con la vehemencia del que implora perdón para la otra vida o con el rigor del que experimenta con seres humanos. Muchos tienen miedo de 'vivir' la muerte, por eso hay ritos de paso para enfrentarla y castigos para quien la infrinja sobre sí o sobre otros sin autoridad.

No todos los rituales ni todos los castigos son iguales, tampoco las muertes o los muertos. No hay posturas respecto a ello que sean definitivas. Siempre hay quien dirige y sanciona, quien regula la muerte: decide quiénes tienen acceso a ella, cómo y por qué, qué ocurre tras la muerte, qué muertes y qué muertos importan. Pero ese "alguien" no es siempre el mismo. Por eso algunas muertes se veneran y otras se desacralizan; hay muertos a quienes se ofrenda y otros que son inmolados, a unos se inmortaliza, otros son exhumados en actos expiatorios, y hay también quienes alcanzan la eternidad tras el repudio.

Este último es el caso de la muerte de Francisco I. Madero: hablamos de una muerte ejemplar, del asesinato a traición de un

3- Entran lo mismo el sacrificio mesoamericano, el código del bushido, los kamikaze, los hombres-bomba islámicos, los auto-inmolados de Beijing, para lo primero y para lo segundo las cruzadas religiosas y las limpiezas étnicas en Europa y Medio Oriente, los exterminios tribales en África incluyendo el *Apartheid*, la masacre de Wounded Knee en Dakota y el extremismo del Ku Klux Klan, la matanza de tzotziles en Acteal, Chiapas, los feminicidios de Ciudad Juárez en Chihuahua; por mencionar los más familiares o sonados, y dejando de lado las miles de muertes asociadas a condiciones laborales, cuestiones políticas, guerras e invasiones en todo el mundo y todos los tiempos.

personaje muy controvertido en su época, criticado, cuestionado e impugnado en vida, pero transformado tras su trágica muerte en uno de los íconos de la historia nacional, un muerto emblemático para la narrativa épica mexicana. El tema es fascinante, especialmente cuando se “lee” a partir de imágenes fotográficas. Éstas incluyen una vasta serie de escenas que giran en torno a la trayectoria de un hombre nacido a finales del siglo XIX, en el seno de una poderosa familia de terratenientes de Coahuila, que encabezó en el norte del país la ofensiva armada que dio paso a la Revolución Mexicana, el primer presidente electo democráticamente después de la dictadura, cuya presencia llega hasta el 2013, año en que se celebró el centenario luctuoso de un hombre de baja estatura que adquirió talla histórica.

HACIA DONDE MIRA LALENTE...

Gran parte del registro visual producido por el hombre se ha empleado para testificar los hechos y reforzar el texto escrito. En el caso de la fotografía, el carácter “ilustrador” e “ilustrativo” de la imagen adquiere una dimensión particular, conlleva a una transformación sin precedentes en el modo de percibir y valorar lo real (*cf.* Ivins, 1975; Reyes, 1989). La impresión del daguerrotipo, lo mismo que la emulsión de plata en placas o películas, se consideraban el registro fiel de la realidad sin mediación humana, la realidad ‘objetiva’ capturada y transformada en un soporte material perdurable. Tal imagen era usada con un propósito demostrativo, evidenciaba los hechos “como verdaderamente ocurrieron”. La aparición de la cámara instantánea exacerbó esta postura, al permitir captar los hechos en su máxima expresión, los cuerpos en movimiento, la vida misma al momento de transcurrir.

Muchas décadas han pasado desde entonces y las reflexiones sobre los alcances y limitaciones de la técnica fotográfica se han puesto en la balanza moderando las posturas: más que mostrar lo ocurrido, la verdad *per se*, la fotografía deja ver la postura de quienes capturan y consumen la imagen, la visión del fotógrafo y de la sociedad a la que pertenece. La emulsión fotosensible manifiesta lo considerado como “relevante” o “digno” de capturarse por la lente al momento de disparar el obturador, sin excluir la

toma accidental; condensa también la reacción del público espectador ante los hechos del pasado que ingresan al circuito comercial mediante su inclusión en impresos periódicos.⁴ Por eso no puede hablarse de la fotografía como objeto consumado, pese a que la captura de la imagen culmina y se circunscribe a un momento dado. Con ello se enfatiza una interpretación que está sujeta a constante reformulación, lo mismo que una cronología no estática que excede el momento de la toma, incluyendo la gestación del suceso y su rememoración.

El fotoperiodismo mexicano de principios del siglo XX visibiliza muy bien lo anterior: el potencial técnico de la cámara de fuelle portátil, la multireproducción de colodión húmedo y la reproducción fotomecánica de la prensa ampliaron la circulación de la información en diarios y revistas, al acompañar las noticias con imágenes testimoniales no escritas que superaban las limitaciones de la lecto-escritura, dando acceso a los hechos de guerra y del acontecer diario a todo tipo de lector en un país donde la mayoría era analfabeta (*cf.* Gutiérrez, 2010). El público se acostumbró a consumir y exigir este producto (*i.e.* la crónica ilustrada), aún si ese público sólo se reducía a una minoría acomodada que podía pagar publicaciones periódicas (*cf.* Ortiz y Duarte, 2010), y a ello respondió la empresa editorial preocupada por las ganancias (cierta noticia vende mejor que otra -escándalo *versus* vida cotidiana- y un formato más que otro -viñeta *versus* redacción-), abriendo paso al fotoperiodismo profesional. Por su parte, el ambiente social fue determinante: en 1910 se festejaba el centenario de la independencia del país, el sistema político se colapsaba después de treinta años de dictadura, e iniciaba una contienda armada de gran envergadura; en este escenario idóneo se adiestraron los *amateurs*.

La fotografía de prensa de aquel momento se centró en personas u objetos que circularon ampliamente en los diarios del país. Dicha evidencia visual traspasó el umbral del tiempo y se empleó para ilustrar la historia oficial y legitimar una 'verdadera' versión de la guerra civil. Muchas de aquellas imágenes in-

4- Esa selectividad responde tanto al incipiente desarrollo técnico (captura y reproducción) de la imagen fotográfica, como a la capacidad perceptiva de quien capta/interpreta la imagen. Para el valor documental de los errores en la fotografía, ver a Cheroux, 2009. Sobre el impacto antropológico que tienen los avances del régimen fotográfico y su circulación en los medios, véase a Frizot, 2009 y Belting, 2007.

cluso aparecieron en medios de comunicación de épocas posteriores. No pocas se convirtieron en telón de fondo de la historia nacional, oficial e ilustrada: campos de batalla, ejércitos batiéndose, daños perpetrados, inmuebles y armamento, víctimas inocentes, muertos, monumentos; siendo los protagonistas del conflicto bélico quienes ocuparon el lugar central. Luego acomodados como héroes o villanos en el altar nacional, transformados en símbolos patrios admirados o rechazados. Esto da cuenta del alcance del registro visual en la construcción de los sentidos de pertenencia más allá de la asistencia formal a la escuela o a los centros donde se resguarda y/o difunde la cultura nacional (*i.e.* museos, parques temáticos). Dada su aparente ‘simpleza’, la transmisión de información visual cuando se ha vuelto icónica, facilita la identificación afectiva del espectador con los referentes históricos que refrendan consensos políticos y sociales en favor del grupo en el poder (*cf.* Noble, 2010); esto es, de lealtades ‘informales’ que hacen más eficientes las estrategias de gobierno.

No es el propósito cuestionar aquí ese estatus. El presente trabajo surge de esa discusión, pero no se detiene en ella. En efecto, la imagen permite influenciar públicos muy amplios, del mismo modo que favorece el surgimiento de interpretaciones múltiples, a veces contradictorias, antagónicas y hasta contestarias. Fotografías como las que contienen los libros de texto, las monografías escolares y los *spots* publicitarios, descontextualizadas de sus respectivos ámbitos de producción, circulación y consumo, potencian la capacidad disruptiva de la imagen en torno a una lectura institucional de la historia nacional. Se trata, por lo tanto, de ubicar los acomodos interpretativos que encierra la producción visual en torno a muchas imágenes de la Revolución, buena parte de ellas icónicas, y más específicamente, del asesinato del personaje que sin duda sigue siendo el más emblemático de la historia política moderna de nuestro país: Francisco I. Madero.

PROFUNDIDAD DE CAMPO...

El archivo fotográfico del Fondo Casasola resguardado por la Fototeca Nacional de México, es considerado el acervo visual de la vida nacional de México *per excellence*. Por supuesto no es el úni-

co archivo fotográfico de importancia histórica en el país, pero sí el más amplio en términos temporales y el más completo temáticamente. Fue fundado en los albores del siglo XX, concretamente en 1912, por el fotógrafo y coleccionista Agustín Víctor Casasola, con las fotografías que él y su hermano Miguel realizaron del contexto social que les rodeaba. A esas imágenes se sumaron los materiales fotográficos producidos por profesionales y *amateurs*, adquiridos por compra o donación. La recopilación de negativos e impresiones continuó por tres generaciones, hasta la segunda mitad de los años setenta, cuando los descendientes de la familia Casasola vendieron el acervo fotográfico al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Casi medio millón de piezas fotográficas pasaron a formar parte del patrimonio nacional. En ellas se plasmaron temas muy variados, como vida cotidiana, retratos, tipos sociales, guerra civil, uniformes, armamento, utensilios, herramientas, zonas arqueológicas, inmuebles, contextos urbanos, paisajes, deportes, artes plásticas, espectáculos, moda, movilizaciones, festividades, instituciones, funcionarios, criminales, enfermos, accidentados, etc. La lista prosigue. Al amparo de las autoridades se incorporaron nuevas colecciones al acervo visual. Hoy suman cerca de 900 mil imágenes agrupadas en 43 fondos, correspondiendo la mitad de dicho patrimonio al Fondo Casasola, cuya fama no radica en su cantidad, ni en su bastedad temática o temporal, sino en su célebre colección de fotografías históricas sobre la Revolución Mexicana -razón por la cual fue adquirida por el INAH en primer lugar-.

Es cierto que una ínfima parte de las imágenes que conserva el archivo Casasola se ocupa de la guerra civil. Sin embargo, sigue siendo el archivo que ofrece el repertorio más numeroso y diverso de imágenes que retrata los procesos vividos durante la contienda y que corresponden *grosso modo* a la última década del siglo XIX y los primeros cuarenta años del XX. La guerra civil fue el tema dominante en la fotografía de la época, misma que incluye los antecedentes de la lucha armada, la guerra civil y la reconstrucción nacional. Durante ese largo proceso intervinieron interlocutores muy distintos que vivieron los sucesos de maneras diferentes y proyectaron versiones diversas y contrapuestas sobre los hechos; las del momento de apogeo del conflicto y las

que aparecieron después.⁵ Hablamos de un fenómeno complejo, segmentado y disperso, sin unidad evidente ni pactos permanentes, cuyas secuelas llegan a nuestros días, y cuyos resultados y limitaciones siguen dando pie a múltiples controversias. Una cosa es indudable, pese a ser considerado un hecho fundacional de dimensiones nacionales, unificador del México moderno, no hubo *una* Revolución Mexicana. Tampoco hubo *una* fotografía de la Revolución Mexicana. Las imágenes del conflicto son tan distintas como quienes se enfrentaron a él tras una cámara, ya fuera como aficionados o como profesionales asalariados.

Para complicar la exposición: se estima en quinientos el número de fotógrafos que contribuyeron con las imágenes históricas del periodo revolucionario, pero su autoría no está del todo esclarecida porque en aquella época la fotografía de autor no era una práctica extendida. Pocas fotografías se firmaron, un mismo acontecimiento era fotografiado por distintos sujetos sin que dejaran constancia de quién había producido qué imagen. Si es difícil saber quién realizó una determinada toma, mucho más complicado es saber cuántas imágenes distintas entre sí hay de un mismo evento. Reporteros y fotógrafos eran empleados por empresas editoriales cuyo principal interés eran las ganancias, lo cual homogenizó el punto focal de la lente de los profesionistas de la imagen; las tomas solicitadas debían cumplir con ciertas normas para que se pagasen. A esto se agregó la circulación de postales y de reproducciones realizadas por distintos autores con fines lucrativos que propagaron hasta la saciedad una toma original publicada por un autor muchas veces anónimo. Por su parte, la guerra obligó a muchos fotógrafos a huir o desplazarse sin poder llevar consigo los materiales producidos, siendo los despachos especializados como la *Agencia Mexicana de Información Fotográfica* de Casasola, el sitio idóneo para donar o vender negativos e impresiones. De tal modo, mucho material fotográfico que se adjudica directamente a los Casasola es producto del trabajo de fotógrafos aún no identificados o desconocidos. En algunos casos, cierto estilo en la toma o la publicación en que aparecieron originalmente las imágenes permiten identificar a algunos fotógrafos, pero la labor es titánica. No se busca aportar

5- Es importante aclarar que las imágenes de la guerra civil circularon principalmente en semanarios ilustrados, dadas las restricciones de espacio en los diarios, y su aparición fue tardía, no en el momento de la contienda.

en este terreno, pero sí subrayar que todo esto debe tenerse en cuenta al consultar las imágenes del Fondo, por cuyo conducto sigue forjándose la memoria visual de la guerra civil⁶.

Con o sin autoría identificada, las imágenes de la Revolución Mexicana suelen centrarse temáticamente en su aspecto bélico: se retrató a los principales personajes implicados en la política del momento, a líderes de los ejércitos participantes, las batallas libradas, el armamento. Algunas tomas enfocan las consecuencias del conflicto armado, no pocas representan la muerte, *i.e.* el deceso de una persona y los rituales a ella dedicados. Aunque su número es reducido si se compara con los temas ya citados, los restos corpóreos y cadáveres de hombres abundan: los hay desplomados en campos de batalla y contra paredones, junto a las vías del ferrocarril y tirados en las zanjas de caminos rurales, colgando de postes y de árboles, envueltos por petates en patios de cuarteles y alineados en estaciones de tren, ametrallados, arrojados en campos de cultivo, los que sucumbieron en calles, esquinas y parques, siluetas deformes de quemados, rostros sin vida que asoman entre ropajes mortuorios postrados en camillas de hospital y atrios de iglesia, semblantes inexpresivos ceñidos en ataúdes, cabezas con ojos desorbitados por el dolor, extremidades en exhibición, decapitados, disecciones y autopsias, osamentas abandonadas, restos rígidos que serán enterrados o exhumados en cementerios, bultos informes en carretillas que se antojan los desechos dislocados de animales después de pasar por el rastro, piras de cremación colectiva, ceremonias luctuosas, monumentos, altares, ofrendas, bustos y máscaras mortuorias, etcétera.

Muchas de esas imágenes se parecen o repiten, algunas son escenas frecuentes; otras muy raras o poco comunes. Algunas son espectáculos fuertes, a veces sórdidos y hasta despiadados. Pocas son estéticamente hermosas, son menos las que consiguen lo sublime. Atroces o dignificantes, las imágenes de la guerra y de sus muertos impactaron al lector de una sociedad que estaba poco habituada a representar y a observar así a sus muertos. No quiere decir esto que la imagen de la muerte fuese ajena. Existían representaciones de muertos cuyo propósito era otro: la llamada fotografía *postmortem* (el cadáver del difunto o del “angelito”, vestido con sus mejores prendas y pertenencias, retratado solo,

6- Para mayores detalles sobre el ‘mito Casasola’ véase Gautreau, 2007.

con familiares o amigos, para ser recordado mediante bellas escenas que engañaban al ojo y le hacían percibir que el muerto no lo estaba)⁷, los entierros civiles y rituales funerarios, lo mismo que algunas tomas de crímenes, suicidas y accidentados. Todas son imágenes de la muerte, pero estaban disociadas de la guerra y sus muertos ilustres; formaban parte de archivos privados e institucionales, no aparecían en diarios y revistas de circulación nacional, pocas se mostraron públicamente. En cambio, a los muertos de la Revolución los vieron y los siguen viendo muchos; aún si en efecto no era la imagen del movimiento armado que prefería el público. Se haya registrado por disciplina o morbo, lo interesante es notar que el material visual sobre la muerte en este periodo pone de manifiesto el costo social del conflicto armado. Testifica el valor y el mérito de ejemplaridad que adquirió la imagen de la muerte, fuese en lo tocante al despliegue de fuerza que implicaba exhibir el cuerpo de un enemigo vencido en lugares públicos, o la rápida legitimación que los regímenes subsecuentes y su versión de los hechos lograron mediante la circulación de fotografías en medios de comunicación masiva. En este aspecto, y tal como se dijo de la Revolución Mexicana y sus registros visuales, tampoco existe *una* fotografía de la muerte.

PUNTOS DE FUGA...

Entre los materiales y visiones disponibles sobre muertos de la Revolución Mexicana destacan las imágenes personalizadas de los dirigentes militares. Podríamos hablar lo menos de seiscientas tomas distinguibles entre sí, clasificables como 'retrato de muertos', un tercio de las cuáles corresponde a los asesinatos de cinco caudillos centrales en la memoria revolucionaria: Francisco I. Madero (1913), Emiliano Zapata (1919), Venustiano Carranza (1920), Francisco Villa (1923) y Álvaro Obregón (1928). En una

7- Esta tradición se remonta a la pintura de *vanitas* del barroco español y del *memento mori* del renacimiento europeo, que cruza el Atlántico junto con la literatura medieval católica. Más tarde, el arribo de la cámara fotográfica y la moral victoriana encontrarán en América el contexto idóneo donde el retrato de difuntos se convirtió en algo habitual. En el caso de México, las raíces se hunden y entrelazan además con rituales funerarios prehispánicos, dando a la fotografía mortuoria su singular carácter. Sobre el tema consúltense Morcate, 2012; Vives-Ferrendiz, 2011; Jiménez, 2002; Cuarterolo, 2002; Marino, 1998.

primera mirada, sorprende el trato diferencial que cada uno de estos muertos recibió (incluyendo vejaciones y maltratos, o embargos piadosos; *cfr.* Gómez, 2013). Pero al focalizar el acontecer político que rodeaba a cada personaje, lo admirable no son las imágenes del momento en sí, sino los significados que adquieren esas imágenes a partir de las tradiciones historiográficas que se desprendieron de la lucha armada. Para perfilar la lectura sobre esas imágenes vale la pena entonces dirigir la mirada a un solo sujeto y poder así ver con mayor precisión cómo operan los mecanismos de comprensión histórica. En este caso se eligió trabajar con las tomas fijas⁸ ligadas a la trayectoria política y a la muerte del líder social que convocó a un levantamiento armado en 1910, ganó la batalla de Ciudad Juárez en mayo de 1911 con la cual se derrocó a Porfirio Díaz, y fue electo presidente constitucional asumiendo el cargo a partir de noviembre de ese mismo año, Francisco Ignacio Madero.⁹

El número de tomas observadas sobre Madero rebasa por mucho las 360 imágenes que fueron seleccionadas para construir una base de datos inicial con la cual caracterizar el material visu-

8- Se aclara que existen secuencias móviles o imágenes cinéticas del movimiento revolucionario, distinguibles en tres vertientes: la noticiosa o del momento, la documental y el cine de ficción. Francisco I. Madero se sirvió, por ejemplo, de Jesús H. Abitia y Salvador Toscano, entre los productores de la primera vertiente, para consolidar su imagen tras su triunfo en Ciudad Juárez. Destacan también los documentales de los hermanos Alva, particularmente su obra *Semana sangrienta en México*, que incluyó las primeras imágenes que circularon en el país sobre el entierro de Madero, estrenada el 25 de febrero, al día siguiente de que el cadáver fuera entregado a sus deudos y se celebrara su funeral (*cfr.* Aurrecochea, 2009; Miquel, 2011).

9- Proveniente de una de las familias de empresarios de Coahuila más prominentes. Tenía una visión social que le granjeó las simpatías de sus trabajadores: tecnificaba la agricultura, pagaba mejores salarios y había más libertad en sus haciendas, ofrecía habitaciones higiénicas, curaba a sus obreros con medicina homeopática y procuró instruir a los jóvenes. También era espiritista. En 1904 se interesa por la política y es nombrado presidente de un club que lucha por la gubernatura del estado, participa con varios artículos políticos donde difunde sus ideas sobre el voto, la libertad y los derechos. Para 1908 publica su libro *La sucesión presidencial en 1910* que se vuelve un rotundo éxito. También destaca en la oratoria popular. El Partido Antirreeleccionista lo lanza como candidato a la Presidencia de la República para las elecciones 1910, pero Porfirio Díaz, temeroso de la fuerza que adquirió el movimiento maderista lo arraiga en San Luis Potosí y evita que participe en la contienda. El coahuilense solicita anular la elecciones y ante la negativa de Díaz huye a San Antonio Texas donde convoca al pueblo a tomar las armas el 20 de noviembre.

al disponible sobre dicho personaje. La primera clasificación arroja 233 fotos de Madero en vida, 65 del momento de su muerte y 62 de momentos postumos; esto es, el 65% del material visual contiene temas vinculados con las actividades de Madero como persona o como representante público, mientras que el 35% restante se divide de manera más o menos equivalente en temas asociados a su muerte o a las rememoraciones que se hicieron de él en épocas posteriores. Este manejo visual de un caudillo revolucionario, *i.e.* proporción temática 2:1 del sujeto en vida y del sujeto una vez muerto, parece compartirla la figura de Zapata, no así Carranza u Obregón (cuyas imágenes se enfocan al sujeto vivo), y menos Villa (olvidado por la memoria postrevolucionaria por largo tiempo)¹⁰. La abundancia de imágenes póstumas de Madero y de Zapata se podría explicar, en principio, por el marcado desprestigio que se les imputó en su actuar político, seguido de la idealización de cada uno de estos personaje en el imaginario postrevolucionario una vez que murieron; idealización expresada en la necesidad de registrar y dejar constancia de las concurridas ceremonias luctuosas, las vistosas ofrendas, los diversos homenajes y multitud de estatuas y monumentos que a ellos se dedicaron. Ciertamente, este primer vistazo permite trazar un paralelo entre ambos personajes y reconocer que ocupan un lugar muy especial en la historia oficial y el imaginario popular. Pero sus trayectorias son radicalmente distintas y no debe continuarse la comparación sin profundizar en las circunstancias que rodearon la muerte de cada uno. Aquí sólo nos centramos en la imagen de Madero, el paladín de la democracia por antonomasia y referente obligado en la historia política del país.

De ese total se rescataron 24 imágenes relativas a la muerte de Madero consideradas originales y/o representativas por el contenido de sus temas centrales.¹¹ La mayoría está fechada entre

10- Estas aseveraciones se hacen a partir de las impresiones que deja una revisión y selección inicial del material visual disponible en las bases de consulta digitalizada de la Fototeca Nacional, y con la reserva debida a falta de estudios detallados para cada personaje histórico. Sobre la preferencia de Zapata por el rumor y el corrido vis-à-vis la foto como estrategia para promocionar su imagen en la prensa nacional, véase Marino, 1998; sobre el tratamiento visual de la muerte de Villa, cuyo cuerpo acribillado fue fotografiado en detalle y con escarnio, véase Gómez, s/f.

11- Una vez que se discriminó entre panorámicas y acercamientos, y que se depuraron las copias, las tomas repetidas y los encuadres casi idénticos (a

1913 y 1914, y se relaciona con su asesinato y primer aniversario luctuoso, hay cuatro tomas que corresponden a ceremonias realizadas durante la administración del presidente Álvaro Obregón (1920-1924) y dos al acto de exhumación oficiado en 1960, cuando se trasladaron los restos de Madero del Panteón Francés al Monumento a la Revolución, donde se habían adaptado los espacios arquitectónicos de lo que antes de la guerra pretendió convertirse en el Palacio Legislativo y habían sido reubicadas las criptas funerarias de los próceres nacionales¹². Entre las tomas asociadas directamente con la perpetración del asesinato destacan cinco imágenes de las pertenencias de Madero (ropa y objetos personales), una de los médicos forenses responsables de realizar la autopsia y emitir el dictamen judicial sobre la causa de muerte¹³, y diez de los lugares donde estuvo Madero, ya sea justo antes de su muerte, donde cayó su cuerpo sin vida o donde fue escoltado para su funeral: tres de la intendencia donde estuvo preso junto con José María Pino Suárez, vicepresidente de la República, y les fue anunciado su traslado a la Penitenciaría de Lecumberri la fatídica madrugada de su muerte, una de la sala donde les

modo de variaciones), se redujo el número de imágenes a considerar. En la el proceso de clasificación se asignaron categorías generales y descriptores específicos (temas centrales) que no necesariamente se excluyen entre sí: el descriptor de un objeto en una imagen puede también aludir a una ceremonia luctuosa, como ocurre con el ataúd o el tranvía donde se transportó el cuerpo del victimado Madero durante su funeral.

12- El lugar fue pensado originalmente para albergar al poder legislativo. Comenzó a edificarse hacia 1906 en plena decadencia porfirista, el estallido de la Revolución obligó a suspender la obra. A fines de los años veinte se propone convertir la estructura abandonada en panteón para los héroes de guerra, pero tal proyecto sólo se concretará una década después, cuando se declara espacio público y mausoleo patrio para la conmemoración del movimiento armado. Los restos de Venustiano Carranza fueron los primeros en ser trasladados ahí en 1942, los de Villa fueron los últimos en 1976, dieciséis años después de que se exhumaran y trasladaran los restos de Madero.

13- Dicho documento ha sido clave para deslindar entre diversas versiones sobre la forma en que fueron asesinados Madero y Pino Suárez, a punta de bayoneta en Palacio Nacional (versión de Manuel Márquez Sterling, embajador de Cuba en México y amigo de Madero) o a tiros con la entonces en boga “Ley Fuga” (versión dominante entre los biógrafos de Madero, cfr. Rojas, 2013). El peritaje de la autopsia se expuso por primera vez al público en la exposición Un siglo sin Madero, organizada por el Archivo General de la Nación en febrero de 2013, en honor a su centenario luctuoso (cfr. Ventura, 2013). El expediente oficial se resguarda en el archivo histórico de la Fundación Miguel Alemán.

practicaron la autopsia, tres de los montículos de piedra que la gente colocó en el lugar donde los cuerpos se desplomaron, dos del ataúd de Madero y una de la carroza fúnebre que transportó su féretro. El resto de las tomas corresponden a ceremonias luctuosas.

Referente visual	Imágenes
Cuerpo	0
Ropa	4
Libro	1
Subtotal	5
Objetos	
Ataúd	2
Carroza	1
Subtotal	3
Médicos	1
Lugar	
Calle	3
salas	3
Cementerio	10
Subtotal	17
TOTAL	24

La ausencia del cuerpo de Madero es evidente en las imágenes disponibles. También es claro que esa ausencia fue sustituida con representaciones de los lugares vinculados a su fallecimiento (salas donde estuvo preso y donde se practicó la autopsia, calle con montículos de piedras, cementerio), con sus pertenencias (portafolio personal, ropa) o con algún objeto (ataúd, carroza fúnebre). Estas sustituciones son elocuentes en la medida que los lugares, pertenencias y objetos aluden de manera indirecta a la condición corpórea del fallecido. Por un lado está el valor asignado al espacio donde se extingue la vida de un ser humano, el sitio exacto donde su cuerpo emite el último hálito o el recinto donde yacen sus restos inanimados (foto 1)¹⁴. Por el otro, el ataúd y la ropa ensangrentada sugieren al sujeto de carne y hueso: el féretro es el receptáculo que resguarda al cadáver, donde quedará la

14- Ver ficha técnica de las fotografías seleccionadas al final del documento.

osamenta (foto 2), la sangre es líquido vital, emanación orgánica que insinúa al cuerpo que la contuvo (foto 3).

Foto 1: Lugar donde cayeron Madero y Pino Suárez

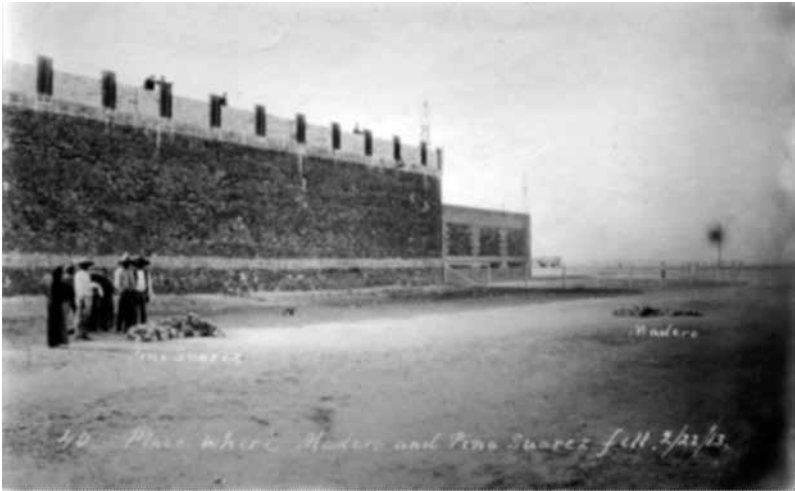


Foto 2: Sepelio en el Panteón Francés



Foto 3: Ropa que traía Madero



Ambos casos implican el valor testimonial de la fotografía como medio para constatar los hechos: la imagen del muerto (aquí insinuada) borra la sospecha de falsos testimonios y rumores que ponen en duda la veracidad del deceso¹⁵. Igualmente aluden a la importancia que adquieren los ‘objetos’ como reliquias, especialmente cuando el cuerpo del sujeto no está disponible. Las fotografías narran esa substanciación de los objetos y al mismo tiempo se reconoce en ellas el valor de objeto portador de dicha substanciación. Por eso son tan significativas la escases de imágenes de Madero muerto y la manera en que se difundió la noticia de su muerte.

Una madrugada de febrero de 1913 corre la noticia de que Madero había muerto, en la prensa de los días subsecuentes apenas se mencionaron datos sobre el deceso y aparecieron muy pocas imágenes representando un cuerpo ausente. Madero, o mejor

15- Fue el caso de Pancho Villa, de cuyo fallecimiento hubo tantas murmuraciones como intentos de asesinarlo, *cfr.* Katz, 2007; o de Emiliano Zapata, cuya muerte levantó tanta polémica como surgieron versiones para desmentirla, *cfr.* Rueda, 2000 y Lozano, 2010.

dicho su cuerpo sin vida no había sido fotografiado. Esto se explica por las condiciones particulares en que ocurrió su homicidio: se trataba de un asesinato a traición perpetrado poco antes de la media noche por órdenes del general golpista Victoriano Huerta, designado por el propio Madero como comandante militar de la plaza y su protector personal, días antes de que el presidente fuera hecho prisionero en el Palacio Nacional¹⁶. Se dio parte del suceso mediante un boletín de prensa, tras la reunión extraordinaria de gabinete que Huerta convocó a la media noche, declarando que Madero y Pino Suárez habían muerto en medio de un tiroteo cruzado que se desató cuando un grupo armado atacó los autos en que les conducían a la Penitenciaría de Lecumberri y los presos intentaron huir. Los reporteros llegaron al lugar de los hechos cuando los cuerpos habían sido llevados a la enfermería de la

16- Esto ocurre durante el episodio conocido como la Decena Trágica. La trifulca inicia la mañana del 9 de febrero cuando los militares golpistas Bernardo Reyes (ex-porfirista) y Félix Díaz (sobrino del ex-dictador) escapan de prisión e intentan usurpar el poder con ayuda de Manuel Mondragón (supuesto ejecutor del tiro de gracia al emperador austriaco Maximiliano) y de Aureliano Blanquet (a cargo de la reclusión de Madero y Pino Suárez, y del traslado a Lecumberri). En la refriega pierde la vida Reyes y los sublevados se refugian en La Ciudadela; el general Lauro Villar es herido en la defensa del Palacio Nacional (despacho gubernamental en el zócalo capitalino). Madero es notificado de la situación y se trasladaba del Castillo de Chapultepec (lugar de residencia para jefes de Estado desde mediados del siglo xix) al Palacio Nacional para controlar la situación, encabezando la llamada Marcha de la Lealtad bajo custodia de los cadetes del Colegio Militar. En el camino es agredido por francotiradores y se refugia en el edificio contiguo (a la sazón el Estudio Fotográfico Daguerre). Es entonces que aparece Huerta, el general del ejército federal con mayor rango, y le otorga a el comando de las tropas leales al gobierno federal. La asonada militar durará diez días en los que se sacrifica al ejército federal bajo órdenes intencionalmente erradas de Huerta. La situación adquiere un nuevo tinte el 18 de febrero, cuando Madero es apresado junto con todo su gabinete mientras sesionaban en Palacio. Más tarde se libera a todos los ministros excepto a Madero, Pino Suárez y el general Felipe Ángeles; el presidente y el vicepresidente firman su dimisión bajo la oferta de que podrán marcharse a Cuba con sus familias; el Congreso las acepta al día siguiente y Huerta asume la presidencia. El hermano de Madero es asesinado ese día y el resto de la familia Madero se refugia en la embajada japonesa. Madero y Pino Suárez son trasladados y asesinados a mansalva la noche del 22 de febrero en la inmediaciones de la Penitenciaría de Lecumberri. Esta segunda fase de la crisis política puede considerarse un segundo golpe militar, comunicación personal de Josefina MacGregor, Diplomado Historia de México, siglos XIX y XX. Colegio de Hidalgo, septiembre 2013 a julio 2014. Pachuca, Hidalgo.

Penitenciaria con el pretexto de brindar apoyo a los heridos. Los cadáveres no se entregaron inmediatamente a los familiares, sino a dos días del deceso, una vez que les habían realizado la autopsia, les embalsamaron y sellaron los féretros. Éstos se facilitaron en las puertas de Lecumberri el 24 de febrero por la mañana y fueron trasladados en seguida al Panteón Francés (Madero) y al Panteón Español (Pino Suárez), bajo vigilancia policiaca, con orden de no permitir que se abrieran los ataúdes.¹⁷ A los sepelios no asistieron representantes del gobierno, sólo familiares cercanos y personas del vulgo; Jesús González, magistrado de la Suprema Corte de Justicia de Nuevo León, presidió el entierro de Madero en presencia de intelectuales como Antonio Caso y periodistas como Leopoldo Zea (padre) y Agustín Víctor Casasola.

Debía encubrirse toda sospecha sobre la autoría intelectual del crimen, imputado a Huerta y sus principales allegados (Mondragón, Díaz y Blanquet), pero de la cual no puede eximirse a Henry Lane Wilson, embajador de los Estados Unidos en México, quien guardaba verdadero encono personal contra Madero y conspiró abiertamente en su contra. Estaban en juego tanto la legitimidad de Huerta, lo mismo que la soberanía del país ante la injerencia norteamericana en asuntos internos; razones de sobra para que los golpistas mantuvieran una censura casi total sobre los hechos. Wilson por su parte exhorta a aceptar “la versión oficial mientras no se encuentren datos que la destruyan” (Rodríguez, 1913:51). Huerta prometió abrir una averiguación judicial para guardar las formas, misma que no rindió frutos hasta que los militares golpistas fueron derrocados por los constitucionalistas al año siguiente de la usurpación. Fue entonces que se descubrieron en Palacio Nacional los efectos personales y prendas que vestían los victimados el día de su asesinato; los reporteros -entre ellos Agustín Casasola- realizaron el registro fotográfico de las vestimentas con huellas del impacto de proyectiles y rastros de sangre. Fue también en ese momento que se recabaron datos sobre el paradero de automóviles y conductores, de quienes se

17- Se dice que Sara Pérez, esposa de Madero, y el coronel Rubén Morales, aprovechando un descuido de los guardias contravinieron esas órdenes para colocar un crucifijo en el pecho de su marido antes de ser enterrado. El cuerpo de Madero llevaba puestas ropas de reo, no sus propias prendas. Por su parte, quienes abrieron el ataúd de Pino Suárez pudieron ver que su cráneo totalmente desfigurado había sido vendado (cfr. Nava y Fernández, 1997; Rosas, 2006; El País. Diario Católico, 25 de febrero 1913).

obtendrían las declaraciones de lo acontecido años más tarde. Esas versiones fueron contrastadas con lo que afirmaron testigos presenciales (*i.e.* custodios y guardias de la penitenciaría) y con los contenidos del peritaje técnico elaborado por Virgilio Villanueva y Pedro Mancera, médicos forenses responsables de la autopsia de Madero y Pino Suárez, donde revelan que el primero murió al instante a consecuencia de dos heridas penetrantes en el cráneo, mientras que el segundo recibió trece tiros en la cabeza que causaron su muerte; ambos habían sido enterrados de manera descuidada en fosas improvisadas (las fracturas en tibias y peronés que presentaba el cadáver de Pino Suárez hacen suponer que se forzó la introducción de su cuerpo) y exhumados para practicarles la autopsia (hubo que lavar profusamente sus cuerpos para quitarles el lodo que les cubría) y garantizar las formas legales (se menciona a Huerta molesto por tal descuido)¹⁸.

De ahí la renuencia a entregar los cuerpos y permitir que se viera a los cadáveres, y la falta de registro visual al momento que pierden la vida. Madero y Pino Suárez están ausentes en su deceso: no queda constancia de los cuerpos ni de sus rostros sin vida, como quedarán plasmados los de otros jefes revolucionarios como Zapata, Carranza y Villa¹⁹. De ahí también el silencio

18- No es el propósito confrontar las diversas versiones que existen sobre los detalles pormenorizados de los hechos, *i.e.* si la familia solicitó que fueran embalsamados o si lo dispuso Huerta, si se fusiló a Pino Suárez por la espalda o recibió los tiros a quemarropa mientras intentaba huir, si los impactos de bala en su cuerpo fueron siete o trece, o más, etc. Tampoco se busca evidenciar las inconsistencias en el informe pericial de la autopsia que permiten ratificar o descartar la coartada oficial de lo ocurrido, e identificar a los autores intelectuales y a los ejecutores. Menos aún tiene lugar especular sobre la motivación última que obligó a tomar la decisión de asesinar a Madero y Pino Suárez, y salvar a Felipe Ángeles, en lugar de exiliarlos en Cuba junto a sus familias, o meterlos en un manicomio, como en algún momento se planteara. Al parecer el detonante fue la respuesta de apego a la legalidad del general José Refugio Velasco, responsable de recibirlos en el puerto de Veracruz para su embarco. Lo relevante es en todo caso la narración global del suceso donde coinciden las distintas versiones. Cfr. Valero, 1970; Arenas, 2013:187-211; Labastida, 2002:75-120; El País, Diario Católico. 22-25 de febrero 1913; El Imparcial, Diario Ilustrado de la Mañana. 22-25 de febrero 1913.

19- No hay que olvidar que el rostro es lo más emblemático de una persona, lo que singulariza a cada ser humano, el punto donde se condensa la capacidad expresiva del cuerpo y por lo mismo, donde se hace palpable la muerte con particular elocuencia; por ello la recurrencia a máscaras mortuorias (cfr. Altuna, 2009).

casi sepulcral que guardó la prensa en torno a los acontecimientos y los funerales. Sin embargo, y concretamente en el caso de Francisco I. Madero, esa ausencia y ese silencio se compensaron primero, con una inmediata veneración popular, volcándose la gente a las calles para levantar altares en los lugares donde se le asesinó (*i.e.* montículos de piedra coronados con cruces improvisadas de alambre y ramas de árbol, rodeados de personas rezando por los difuntos); y después, por una profusa ritualización cívica *postmortem* (*i.e.* vistosas y concurridas ceremonias luctuosas donde funcionarios del gobierno y representantes públicos desbordan las plazas públicas), que le reinscribieron en el imaginario revolucionario con una fuerza inusitada: el derroche de flores en su tumba, la cantidad y diversidad de visitantes, la abundancia de monumentos y festejos, la asistencia de afamados hombres de la esfera pública nacional e internacional en las guardias de honor (incluyendo la ofrenda que depositó en su cripta John F. Kennedy durante su corta visita a la Ciudad de México en julio de 1962, un año antes de que él mismo fuera asesinado), dan cuenta de ello.

Esta progresiva ritualización cívica se observa de modo evidente en la frecuencia y recurrencia temporal de los temas predominantes en las fotografías de la muerte de Madero: sean los adornos florales (foto 4 y 5) o los homenajes presididos por la figura política más prominente del momento (fotos 5 y 6). Siendo la primera una imagen que evoca un llamado a la ‘madre patria’ con sabor icónicamente nacionalista en el punto más álgido de la guerra civil (hacia 1914), la segunda proyectando al representante que se nutre del formulismo populista en el periodo que inicia la reconstrucción nacional (entre 1920 y 1924) y la tercera al líder moderno encarnando la política de masas, cuando la industrialización del país está en pleno apogeo (a fines de los cincuenta).

Foto 4. Ofrenda a Madero



Foto 5. Obregón en homenaje luctuoso



Foto 6. López Mateos con urna de Madero



A partir de 1960, una vez galardonado y reubicado en el merecido altar de honor donde descansan los restos de los héroes nacionales, las ceremonias luctuosas a Francisco I. Madero fueron perdiendo su carácter multitudinario. El mismo año se erigía además una estatua de bronce de 5 metros de alto a él dedicada, montada sobre un pedestal de mármol de 12 metros, en la explanada exterior de la residencia oficial de Los Pinos. A juzgar por las guardias de honor de los últimos aniversarios luctuosos, en particular la del centenario de su muerte (foto 7), los protocolos se volvieron más elitistas (tanto por el lugar donde se realizan como por los invitados al evento), al tiempo que los monumentos se hicieron más monumentales.

Foto 7. Ceremonia luctuosa 2013



Esta observación es llamativa en sí misma, pues señala la vinculación visual entre memoria histórica, nacionalismo, populismo y cultura política en torno a la figura de Madero. No es este el lugar para discutir el tema a fondo, pero vale notar que las ceremonias luctuosas dedicadas a Madero se reubicaron en el Monumento de Los Pinos (restringiendo su carácter popular) y para noviembre de 2001, Vicente Fox trasladó la conmemoración del movimiento armado de 1910, del Monumento a la Revolución a la explanada de Los Pinos²⁰. Fox era el primer candidato de un partido opositor que ganaba las elecciones y asumía la presidencia del país tras setenta años de dominio político del partido que surgió de la Revolución, setenta años adjetivados como ‘dictadura de partido’ dado su carácter autoritario, setenta años en que la democracia fue sepultada por la memoria histórica y por tanto había que resucitarla. Fox no aludiría a los “héroes de bronce” -hombres que de ‘enemigos’ encontrados en el campo de batalla, pasaron a ser los ‘próceres’ venerables en un altar patrio más o menos unificado donde todos cabían de acuerdo a los designios del nacionalismo postrevolucionario-, sino a los “héroes

20- Ahí también se efectuarán actos de recepción de jefes de Estado y delegados de Gobierno, aprovechando la solemnidad y monumentalidad, en clara alusión al Monumento a los Niños Héroes de Chapultepec.

anónimos, decididos a forjarse su propia historia de éxito” (cfr. Venegas, 2001). Con ello marcaba distancia política con la tradición cívica iniciada por quienes se proclamaron los legítimos sucesores del legado revolucionario. El vocero de la presidencia foxista señaló entonces la obsolescencia de los festejos y habló de implementar ceremonias con “carácter más cívico” que invitaran a la “reflexión política” y respondieran a los “nuevos códigos políticos”, que afianzaran “una cultura propia de ciudadanos en sintonía con la pluralidad que se vive... en la que el orgullo por nuestra historia se muestre siguiendo el ejemplo de quienes avizoraron un México democrático” (cfr. Román, 2006).²¹ Al hacer a un lado la Revolución y a sus héroes, se abría la posibilidad de revalorar al prócer que convocó el movimiento armado en primera instancia y de asumir como suyos los preceptos humanistas y democráticos que enarbolará hacia 1910. El paralelo se antojaba redituable, mucho más a la luz de los errores de forma y de fondo que reiteradamente cometió Fox como presidente, producto de su inexperiencia política.

En este afán de restituir la figura de Madero para conmemorar el aniversario de la guerra civil, no sorprende la ironía implícita en el cambio del nominativo *Madero Apóstol de la Revolución Mexicana* (foto 8), inscrito originalmente en el pedestal del Monumento a Madero de Los Pinos en 1960, por la nueva inscripción *Francisco I. Madero Apóstol de la Democracia* de 2010, cuando se remoza el monumento para conmemorar el centenario de la Revolución. Un ímpetu de apropiación que llevó incluso a incurrir en la soberbia -lindando en error histórico- de ajustar la fecha del suceso conmemorable (i.e. el centenario de la Revolución Mexicana) por la del año en que se ejercía el mandato presidencial (foto 9)²².

21- El artículo 18 de la Ley sobre el Escudo, la Bandera y el Himno Nacionales contempla expresamente izar a media asta la bandera en la conmemoración del aniversario de la muerte de Francisco I. Madero y a toda asta en la ceremonia conmemorativa de la Revolución Mexicana. Esta última ha sido presidida tradicionalmente por el Ejecutivo, en compañía de los representantes de los Poderes Legislativo y Judicial, el gabinete legal, los elementos de las fuerzas armadas, los descendientes de Francisco I. Madero y alumnos de nivel secundaria. Hasta el año 2005, la ceremonia se acompañaba de un desfile cívico-deportivo que Fox igualmente canceló para sustituirlo por la entrega del Premio Nacional del Deporte. No se ha vuelto a reanudar.

22- A partir de estas observaciones de carácter netamente visual (i.e. las fotografías que aquí se exponen), surge la necesidad de profundizar en las im-

Foto 8. Príncipes de Noruega en visita oficial



Foto 9. Presidente de República Dominicana en visita oficial



Francisco I. Madero vuelve así a la puerta del presente donde la Revolución abre paso a la democracia, siendo él mismo el cancerbero: un héroe anónimo forjando su historia de éxito. Esto nos remite a la diferencia proporcional entre las imágenes al momento del asesinato de Madero y las conmemoraciones luctuosas a él consagradas, imágenes de un personaje abandonado en

plicaciones políticas que conlleva la apropiación de la figura de Francisco I. Madero por los discursos nacionalistas de los ex-presidentes Vicente Fox y Felipe Calderón. Tema que excede los objetivos de este ensayo, pero que apunta al manejo histórico que acompaña las narrativas históricas donde se marcan los sucesos y los personajes a recordar y a olvidar.

su agonía, víctima sacrificada y consagrada póstumamente como símbolo de unidad, con independencia del sector social o del partido político que lo postulara, y de los fines a los que sirviera. Lo cual nos lleva a preguntarnos sobre los alcances que tuvo su muerte al momento de ocurrir el deceso y cómo se interpretó una vez que la etapa armada había llegado a su fin, lo que a su vez nos conduce a las representaciones contemporáneas de Madero.

REFLEJOS DE UN GRAN ANGULAR...

Pino Suárez sabía lo que les esperaba si renunciaban a sus cargos públicos. Así lo comunicó días antes de perder la vida a su amigo Serapio Rendón en su célebre y última carta, donde le pedía velar por su esposa e hijos si algo le ocurría. Externando sus reservas le preguntaba: “¿Tendrán la insensatez de matarnos? Tú sabes... que nada ganarían, pues más grandes seríamos en muerte que hoy lo somos en vida” (Quintal, 1985:95). En efecto, Pino Suárez no sólo vaticinaba sus respectivos asesinatos -como también advirtiera Gustavo A. Madero a su hermano oportunamente-, sino el efecto que causarían sus muertes en la opinión pública. Esto muestra la atinada sensibilidad política de José María y Gustavo *vis-à-vis* la ingenuidad de Francisco quien, pese a tener frente a frente a Huerta mientras lo encañonaba su hermano con un arma delatándolo de traición, decide darle 24 horas al general para mostrarle su lealtad. Al día siguiente Gustavo, que fungía como estratega financiero del maderismo, fue apresado y entregado a los soldados acuartelados en la Ciudadela para ser torturado y ultrajado hasta una muerte brutal y humillante. Ese mismo día Madero y Pino Suárez son hechos prisioneros en Palacio Nacional y obligados a renunciar a sus cargos. La Cámara de Diputados, convocada a una sesión extraordinaria con buen número de suplentes, recibió y aceptó la renuncia un día más tarde de manera forzada bajo la presión del ejército. Se nombró al secretario de Relaciones Exteriores, Pedro Lascurain, como presidente interino, quien en un ardid legal de cuarenta y cinco minutos nombró a Victoriano Huerta en sustitución del cargo vacante, renunciando en seguida a la presidencia para cederla al nuevo secretario. Huerta consigue entonces encabezar oficialmente al ejecutivo.

Esta argucia de legalidad -quizás imputable a Rodolfo Reyes, abogado de renombre e hijo del general porfirista que murió el 9 de febrero frente a Palacio Nacional, nombrado secretario de Justicia en el gabinete de Huerta según lo acordado con Henry Lane Wilson y Felix Díaz en el *Pacto de la Embajada*- pretendía legitimar el nuevo gobierno en la esfera internacional. Sin embargo, esto no le granjeó el reconocimiento de Estados Unidos, que veía con recelo que un presidente constitucional electo democráticamente tras la dictadura hubiera sido asesinado y sustituido por un militar bajo el uso de la fuerza. Al moralismo aleccionador de la llamada “espera vigilante” le inquietaba el triunfo de la usurpación sanguinaria sobre un hombre justo como Madero, pero más le preocupaba defender los intereses económicos de Norteamérica sobre el petróleo, el henequén y los ferrocarriles en territorio mexicano, bajo la égida de la seguridad continental al más puro estilo Monroe. La Primera Guerra Mundial, por su parte, desviaba la atención y liquidez de las potencias europeas. La obvia consecuencia fue una exitosa campaña de desprestigio contra el gobierno usurpador, la venta de armamento a bandos opositores, pero también una postura ambivalente hacia la lucha revolucionaria que terminó en el desembarco de tropas de los Estados Unidos en el puerto de Veracruz en abril de 1914 (*cfr.* Mayer, 1989), y que paradójicamente cumplía las amenazas de invasión por las que Madero fue obligado a dimitir como presidente legítimo.

En el ámbito nacional la situación no resultó muy distinta. Cierta sector de la sociedad reaccionó positivamente al cese de las hostilidades que por más de diez días habían asolado la capital del país y puesto en riesgo la seguridad de quienes ahí vivían²³. Pero esa respuesta duró poco y no fue generalizada. Lejos de calmar los ánimos, se encendieron con devastadora violencia. Días después de difundirse la noticia sobre la muerte del presidente, estallaba en el norte del país la “veradera” guerra civil, encabezada por Venustiano Carranza, ex-reyista con pretensiones de re-encausar el devenir nacional al marco legal

23- El estratégico sacrificio de civiles y soldados leales a Madero que hizo Huerta para desprestigiar al presidente en una ciudad donde habrían de librarse muy pocas de las batallas (antes y después de Madero) y que fueron más bien motines que verdaderas ofensivas, explican por qué la gente recibió con beneplácito su arresto en el Palacio Nacional y celebró con vítores su derrocamiento militar.

y constitucional. Esto mantuvo al gobierno de Huerta bajo constante presión de asonadas militares²⁴, sin olvidar las denuncias de los maderistas, así como las exigencias de felicistas y reyistas para ganar posiciones políticas al interior del equipo de gobierno; todo lo cual llevó a la persecución, desaparición y asesinato de varios personajes públicos, a la suspensión y exilio de varios ministros y finalmente a la disolución de la Cámara de Diputados. Pese al uso de la fuerza, Huerta fue derrocado y sale al exilio en agosto de 1914 junto con quienes colaboraron en su régimen.

El conflicto armado no cesó. Al contrario, siguieron quince años que se caracterizan por una serie de pugnas, componendas, retractaciones y traiciones políticas que incluyeron los asesinatos de otros líderes revolucionarios disputándose el poder, y que mucho emularon la astucia taimada e hipócrita de Huerta. Tales excesos, sin embargo, suelen pasarse por alto: la historia la escriben los ganadores, y en este caso fueron los constitucionalistas quienes dieron cuenta de lo que habían sido el gobierno maderista y la usurpación huertista. Una singular mancuerna en la que convergen ingenuidad y traición en sí mismas, víctima y villano en persona, frente a los cuales toda generosidad y toda canallada son poca cosa. Antinomia por cuyo conducto y en oposición a la cual el constitucionalismo se posiciona como la mejor opción política para el proyecto de nación que se avecinaba, con la consigna expresa de no cometer los errores de su predecesor -conciliar con representantes del antiguo régimen- y poner en riesgo el control social y la gobernabilidad. Con todo, tuvo lugar el asesinato de Carranza en 1920, marcando el cese del conflicto armado y dando pie a que éste se considere el momento en que la Revolución llega a su fin. En lugar de Carranza se situó el grupo Sonora bajo el comando de Obregón primero, y de Plutarco Elías Calles después, cuando éste queda como heredero tras el homicidio de Obregón (perpetrado en 1928, durante el tórrido ambiente que generaba la lucha cristera y la persecución religiosa desatada

24- Se desconoce a Huerta como autoridad legítima y se organizan las fuerzas opositoras en un ejército cuya jefatura recae en Carranza. El Ejército Constitucionalista se dividirá en tres comandos regionales principales: la división del noroeste con Álvaro Obregón, la del noreste con Pablo González y la del norte con Francisco Villa. Por su parte, y sin aliarse a los constitucionalistas, Emiliano Zapata, quien fue duramente atacado por Huerta durante la etapa maderista, amenaza desde el sur, ganando posiciones.

por Calles). Ambos tuvieron a su cargo la forja de esa nación que se levantaría sobre las bases legadas por el constitucionalismo.

El periodo de reconstrucción nacional que inicia bajo el mando de Obregón se funda en una formulación populista de la mexicanidad en la que florecieron expresiones culturales y pactos políticos que aplacaron la inflamada opinión pública y contuvieron la explosividad popular propia del movimiento armado. No podemos detenernos en ello, salvo mencionar que como parte de este proceso se puso en marcha algo que podemos llamar 'alfabetización cívica'; es decir, la implementación de celebraciones oficiales y rituales públicos con un manejo explícito de símbolos patrios, mediante los cuales se revalora una memoria compartida y se refrendan los sentidos de pertenencia y las lealtades colectivas (*i.e.* los hechos del pasado que aluden a los beneficios de la cohesión grupal y la solidaridad, legitimando la autoridad en turno). Esto exigía "ciudadanizar" al pueblo para moderar las demandas sociales y canalizar la capacidad de movilización de los trabajadores, cooptando a los líderes sindicales y agrarios mediante la figura de un partido político que regula el comportamiento político y norma la participación electoral.²⁵ La consolidación de un partido político era fundamental: un ciudadano lo es en la medida que actúa como miembro de una colectividad concreta y ejerce su responsabilidad pública (el voto) para conseguir el bien común, tanto más cuanto el referente de colectividad al que se apelaba era la nación²⁶.

En este contexto, que va del asesinato de Madero al asesinato de Obregón, la figura política de Francisco I. Madero, el *apóstol de la democracia* como se le bautizó estando aún con vida, adquiere enormes dimensiones que se acrecientan a la luz de los cambios nominales del apostolado que se le ha adjudicado: de revolucio-

25- Hablamos del partido político que surge bajo el auspicio de Plutarco Elías Calles, que sintomáticamente cambiará su nomenclatura de Partido Nacional Revolucionario (Pnr, 1928-1938) a Partido de la Revolución Mexicana (Prm, 1938-1946), y por último a Partido Revolucionario Institucional (Pri, 1946 a la fecha). En 1988, tras una crisis interna del partido, se escinde un grupo en búsqueda de pluralismo político, formando el Partido de la Revolución Democrática (Prd, 1988 a la fecha). Siempre es el partido de la Revolución, calificada por su nacionalismo, su mexicanidad, su institucionalidad o su presunción democrática, pero revolucionario de principio a fin.

26- Alegoría política forjada por compromisos no asociados con la convivencia inmediata entre partes, sino con un ideal de comunidad que trasciende el contacto directo cara a cara (*cf.* Anderson, 1991).

nario a demócrata, pasando por el iluso en vida, el inmolado y el resucitado por sus ideales políticos. Vamos por partes.

Madero representa al hombre honrado y bien intencionado, penado con un asesinato ejemplar por su actuación política en la guerra civil: enarbolaba un proyecto democrático frente a un aparato político decadente desprestigiado tras 30 años de dictadura, encabezado por un general viejo y autoritario aún con adeptos, entre los que Madero nombró al protector personal que lo traicionaría, sin atender las reiteradas advertencias de quienes sí le fueron leales. Surge entonces el ingenuo inexperto a quien los verdugos no perdonaron la ineptitud y el mártir lanzándose a una lapidación segura en pos del beneficio de todos. Esa ambivalencia levantaba su persona en todo momento.

Así se antoja en la descripción apologética que ofrece el ateneísta José Vasconcelos en una reunión pública, siendo Secretario de Educación Pública en el gobierno de Obregón, para conmemorar la independencia: “no era un estadista, era un apóstol, un verdadero santo... La generosidad de Madero... fue una de las causas de su caída” (en Fell, 1989:100). Una descripción formulada para reivindicar a Madero que irónicamente recupera la versión caricaturesca que de él hacía la mordaz crítica periodística y que ponía en duda sus capacidades de gobierno.

JUEGO POLITICO



Esta sátira producida por Ernesto García Cabral entre 1911 y 1912 resume visualmente la personificación acomodaticia asignada a Madero por fieles y detractores según se ofreciera. Sólo faltó incluir en ella el cuerpo sin vida del asesinado... o quizá no, la ausencia del cuerpo mostraba al Madero traicionado. La ausencia y el silencio que dominaron su muerte, fueron las estrategias de violencia y el despliegue de fuerza que emplearon los golpistas.

Es el cuerpo que no se expuso al público, al que no se permitió fotografiar -como a otros caudillos y enemigos en el campo de batalla-. También el cuerpo que pese al desdén público y la ridiculización en la prensa, reclamaron muchos mediante actos de devoción, con ofrendas y peregrinaciones, exigiendo su resurrección, en una rápida respuesta popular tras la conmoción que causara la noticia de su asesinato. El pueblo lo reclamaba, pero

no quedaron reliquias de su cuerpo o sus vestimentas para el culto público, salvo piedras ensangrentadas que algunos levantaron de los patios traseros de Lecumberri.²⁷ Se le veía como un santo, su muerte la del justo: Antonio Caso, otro ateneísta identificado con el maderismo, le nombra San Francisco Madero durante la procesión que acompañó el féretro de Lecumberri al Panteón Francés (*cfr.* Krauze, 1987). Rezos y plegarias, coronas de flores en su tumba, rumores de su retorno, todo daba acceso al cuerpo ausente y hacía de Madero una 'reliquia cívica' (*cfr.* Rosas, 2013). Ese fervor popular no podía pasarse por alto, su sepulcro no podía sólo ser un bastión moral de religiosidad, debía capitalizarse políticamente para resistir la dictadura huertista.

La alegoría de una muerte trágica resultó de lo más oportuna: recupera la narrativa del calvario, traición y martirio, por encima de la obra de gobierno y del proyecto político que llevó a Madero al sacrificio. En otras palabras, se reivindica a Madero como un apóstol cuya obra y aporte es la conspiración en su contra que lo llevó a la muerte, dejando al olvido los designios que lo condujeron a convocar al pueblo a las armas (*cfr.* Krauze, 1987). A cambio, se le otorgaba el lugar central en el imaginario ético: Madero, el hombre probo e íntegro, incapaz de bajezas, víctima expiada en penitencia por sus principios morales y humanistas, pero sobre todo por la infamia y vileza de quien lo ultrajara. Personifica la lucha del bien contra el mal encarnado en la perversidad de Huerta; de ahí frases como: "la bala que hirió al General Villar, mató al gobierno maderista" (*cfr.* Anónimo, 2011:4), que señalan al traidor (Huerta fue nombrado jefe de la plaza en sustitución del general Villar) y al traicionado (Madero fue quien confió en Huerta y lo nombró su protector personal).

Tras este sortilegio hay un Carranza posicionándose como el que derrotó al detractor de las causas justas, al usurpador, al traidor a la patria, al villano de villanos. Por oposición subraya la incompetencia de Madero como jefe de estado y le arranca el "título de *auténtico revolucionario*", concediendo a Carranza la fama de "indiscutible padre de la revolución" (Ortoll, 2012:49). La culpa colectiva que se imputaría al ambiente social de la época, en particular a quienes se involucraron en la llamada *Decena*

27- Carranza recuperó las balas que extrajeron de los cuerpos de Madero y Pino Suárez y las conservó hasta su muerte. Se exhiben en el Museo Carranza, en la habitación contigua a donde se muestran su ropa cubierta de sangre.

Trágica, recae con exclusividad en la traición de Huerta. Esto no sólo benefició al constitucionalismo. Ninguno de los gobiernos revolucionarios retomará los preceptos democráticos de Madero, pero venerarán la memoria del sujeto político transformando en mártir de la historia: hombre inexperto, sin pragmatismo en gobierno, que jamás conspiraría, la promesa de lo que no fue porque otro lo impidió. Así se justifica la pertinencia de otro proyecto político pero se preserva la figura de Madero. El exceso de ceremonias póstumas y protocolos cívicos lo resucitan en el altar de los héroes patrios, cubriéndolo de la aureola mística del nacionalismo postrevolucionario; esa especie de ‘religión cívica’ que definió al sistema político mexicano del siglo xx e hizo arraigar al movimiento revolucionario como paradigma inequívoco del México moderno.

Este giro litúrgico nos remite a los mitos y leyendas con que se viste a los hombres de carne y hueso según los designios del momento, la “resurrección simbólica de cada héroe” según el contexto (Rojas, 2013:16). Observamos la imagen personal de Madero, desvirtuada y deformada por la impasible opinión pública que lo tachaba de idealista por su postura plural y moderada y su política de conciliación²⁸, transmutar al “adalid de la Revolución Mexicana [primero] y de la lucha democrática [después]” (Saborit, 1993:5-6). No se trata de la creación de un “mero héroe sentimental” (de bronce diría Fox), sino del depositario de “la parte más noble de la Revolución... [su] esencia y [sus] atributos... reacción del espíritu, noble y generoso, contra la brutalidad porfiriana...” (Guzmán, 1997). Es la restitución alegórica del “sacrificado y ungido en nombre de un ideal y no de sí mismo”, inscrito en un culto “más secular y más cívico” que neutraliza el potencial disruptivo de la virtud cívica y los ideales republicanos que detonaron la asonada contra el régimen de Díaz *versus* homenajes “más paganos” dedicados a caudillos como Villa con

28- Madero no pretendía cambios de fondo, sino reformas paulatinas que favorecieran a todos los sectores de la sociedad (i.e. desde la vieja guardia porfirista hasta el campesinado depauperado), sin tener una idea clara de cómo hacerlo. Esto le costó caro, mientras unos vieron trastocados sus intereses y privilegios, otros lo tacharon de tibio y falto de compromiso. Lo cierto es que tampoco había quien tuviera una mejor propuesta para lograr mejoras sociales generales y particulares: esperanza de cambio hacia una sociedad justa y libre, con alternancia política, que restituyera las tierras de quienes habían sido despojados.

despliegues abigarrados de fe popular y comercio (*cfr.* Villa y Villa, 2010) o la producción mediática desplegada en torno a Zapata durante el alzamiento indígena en Chiapas de 1994, propensos a solapar la creencia de la reencarnación antes que al hombre civilista (Rojas, 2013:16). Esto nos devuelve al tema de la escritura de la historia como matriz de verdades sobre el pasado y sus muertos ejemplares, y abre la discusión sobre narratividad e intencionalidad que nos recuerda que siempre habrá alguien dispuesto a venerar a ciertos muertos que dejaron de ser “enemigos en la acción” para convertirse en “héroes de la nación”.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict (1991)

Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Londres. Verso.

Anónimo (2011)

“La Decena Trágica” en *Momentos estelares del ejército mexicano*. Fascículo 5. México. Secretaría de la Defensa Nacional.

Altuna, Belén (2009)

“El individuo y sus máscaras” en *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*. Universidad Nacional de Colombia. Vol. 58 (140):33-52.

Arenas Guzmán, Diego (2013)

Radiografía del cuartelazo, 1912-1913. México. Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. Edición en formato digital disponible en línea (consulta enero 2014). URL: [<http://www.inehrm.gob.mx/cdigital/libros/revolucion/RadCtlz.pdf>]

Aurrecochea, Juan Manuel (2009)

“Filmografía. Presentación” en *El cine y la Revolución Mexicana*. Portal electrónico de la Fílmoteca de la Universidad Nacional Autónoma de México disponible en línea (consulta febrero 2014). URL: [<http://www.cineyrevmex.unam.mx/home.seam>]

- Belting, Hans (2007)
Antropología de la imagen. España, Katz Barpal Editores.
- Cuarterolo, Andrea (2002)
"Fotografiar la muerte. La imagen en el ritual póstumo" en F. Luna (dir.). *Todo es historia: muertes, velorios y entierros en la tradición argentina*. No. 424. Pp.:24-34
- Cheroux, Clement (2009)
Breve historia del error fotográfico. SerieVE, 2. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Almadía, Fundación Televisa, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Embajada de Francia.
- Duncum, Paul (2004)
"Visual Culture Isn't Just Visual: Multiliteracy, Multimodality and Meaning". En *Studies in Art Education. A Journal of Issues and Research*. Vol 45 (3): 252-264.
- Fell, Claude (1989)
José Vasconcelos. Los años del águila. México. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Frizot, Michel (2009)
El imaginario fotográfico. SerieVE, 1. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Almadía, Fundación Televisa, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Embajada de Francia.
- Gautreau, Marion (2007)
"La Ilustración Semanal y el Archivo Casasola. Una aproximación a la desmitificación de la fotografía de la Revolución Mexicana": *Cuicuilco*. Vol. 14 (41):113-142.
- Gómez Aiza, Adriana. (s/f).
"Madero y Villa: ¿Hay dos muertos más ejemplares?" en B. Barba (ed.) *El cuerpo humano. XVI Jornada Académica del Seminario Permanente de Iconografía*. Colección Científica. Ins-

tituto Nacional de Antropología e Historia. México (2012, enviado y aprobado)

Gómez Fregoso, Jesús (2013)

“De cadáveres y de muertos” en Milenio. Portal electrónico disponible en línea (consulta agosto 2013). URL: [<http://www.milenio.com/cdb/doc/impreso/9171295>]

Gutiérrez Ruvalcaba, Ignacio (2010)

Prensa y fotografía durante la Revolución Mexicana. [Texto introductorio:9-17], JM. Herrera (coord.). México. Biblioteca Lerdo de Tejada, Secretaría de Hacienda y Crédito Público. Guzmán Franco, Martín Luis. 1997. *Notas sobre México y los Estados Unidos*. Col. Fondo 2000. México. Fondo de Cultura Económica. Hipertexto disponible en línea (consulta febrero 2014) URL: [<http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/fondo2000/vol1/notas/html/indice.html>]

Ivins, William Mills Jr. (1975)

Imagen impresa y conocimiento. Análisis de la imagen prefotográfica. Barcelona. Gustavo Gili.

Jiménez Varea, Jesús (2002)

“El sujeto efímero: la fotografía como culminación del lugar de la muerte en la imagen popular” en *Comunicación: Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*. N°. 1. Pp.:149-160.

Katz, Friederich (2007)

Pancho Villa. 2 Tomos. México. Ediciones Era. 4ª. Reimpresión (2ª edición ampliada, 2000).

Krauze, Enrique (1987)

Biografía del Poder, Vol. 2: Francisco I. Madero, místico de la libertad. México. Fondo de Cultura Económica.

Labastida, Horacio (2002)

Belisario Domínguez y el estado criminal 1913-1914. México. Siglo XXI, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Lozano, Elisa (2010)
“La muerte de Zapata” en *Cuartoscuro. Agencia de fotografía y editora*. Portal en línea (consulta febrero 2014). URL: [<http://cuartoscuro.com.mx/2010/10/la-muerte-de-zapata/>]
- Marino, Daniela (1998)
“Dos miradas a los sectores populares: fotografiando el ritual y la política en México, 1870-1919” en *Historia Mexicana*. Vol. 48(2):209-276.
- Mayer, Alicia (1989)
“Woodrow Wilson y la diplomacia norteamericana en México, 1918-1915” en Álvaro Matute y Carmen Vázquez Mantecón (eds.) *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Vol. 12:141-161.
- Morcate, Montse (2012)
“Duelo y fotografía post-mortem. Contradicciones de una práctica vigente en el siglo XXI” en *Revista Sans Soleil. Estudios de la Imagen*. No. 4. Pp.:168-181.
- Miquel, Ángel (2011)
“Documentales de la Decena Trágica” en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. Vol. XVI (1-2):41-66.
- Nava, Carmen; Isabel Fernández (1997)
“Huesos ilustres” en *Lunea Córnea*. No. 13. Pp.:86-99. Revista disponible en línea (consulta febrero 2014). URL: [http://issuu.com/c_imagen/docs/lunacornea_13]
- Noble, Andrea (2010)
Photography and Memory in Mexico. Icons of the Revolution. Reino Unido. Manchester University Press.
- Ong, Walter J. (1987)
Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra. México. Fondo de Cultura Económica.

- Ortiz Marín, Ángel Manuel; Ma. del Rocío Duarte Ramírez (2010)
“El periodismo a principios del siglo xx (1900-1910)” en *Revista Pilquen*. No. 12. Publicación electrónica disponible en línea (consulta febrero 2014). URL:
[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=s1851-31232010000100013&script=sci_arttext]
- Ortoll, Servando (2012)
“Las *Memorias del Gral. V. Huerta*: tres lecturas y un epílogo” en *Estudios Jaliscienses*. No. 89. Pp.: 40-51.
- Quintal Martín, Fidelio (1985)
Licenciado José María Pino Suárez: liberal revolucionario (1869-1913). México. Comisión Estatal para la Celebración del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 de la Revolución Mexicana.
- Reyes Palma, Francisco (1989)
Memoria del tiempo. 150 años de fotografía en México (nota preliminar). México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Nacional de Bellas Artes, Museo de Arte Moderno.
- Rodríguez, J. (ed.) (1913)
La Decena Trágica en México. Datos verídicos tomados en el mismo teatro de los sucesos por un escritor metropolitano. México (Guanajuato). Edición de “El Obrero”.
- Rojas, Rafael (2013)
“1913: cifra del martirio” en *La Gaceta: Febrero de Caín y de metralla*. No. 506. Pp.: 14-16. México. Fondo de Cultura Económica.
- Roman, José Antonio (2006)
“Se lleva Fox a Los Pinos el festejo por la Revolución” en *La Jornada* (25 de octubre), sección Política. Versión electrónica disponible en línea (consulta febrero 2014). URL:
[<http://www.jornada.unam.mx/2006/10/25/index.php?section=politica&article=003n1pol>]

Rosas, Alejandro (2006)

“Madero y Pino Suárez: sangre de mártires” en *Presidencia de la República (Gobierno Vicente Fox)*. Portal electrónico disponible en línea (consulta 2013-2014). URL: [http://fox.presidencia.gob.mx/mexico/sabiasque/?contenido=23515&pagina=3]

Rosas, Alejandro (2013)

“Francisco I. Madero, a 100 años de su muerte / Tres textos para recordarlo: devoción, autopsia y resurrección” en *Sin embargo. Periodismo Digital con Rigor*. Portal electrónico disponible en línea (consulta 2013-2014). URL: [http://www.sinembargo.mx/22-02-2013/537501]

Rueda Smithers, Salvador (2010)

“Emiliano Zapata, entre la historia y el mito” en F. Navarrete y G. Olivier (coords.) *El héroe entre el mito y la historia*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Pp.:251-264.

Saborit, Antonio (1993)

La ciudadela de fuego. A ochenta años de la Decena Trágica. [“Presentación”, sin rúbrica: 5-6]. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Archivo General de la Nación, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora. México.

Tablada, Juan (1993)

“Asoma la tragedia” (del Diario Personal, 1913; entregas parciales: 1927-1928, *El Universal*) en A. Saborit. *La ciudadela de fuego. A ochenta años de la Decena Trágica*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Archivo General de la Nación, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora. Pp.: 15-52.

Valero Silva, José (1970)

“La Decena Trágica” en J. Valero (ed.). *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*. México. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Vol. 3:89-116.

Venegas, Juan Manuel (2001)

“Sólo Madero cupo en el discurso oficial por la Revolución” en *La Jornada* (21 de noviembre), sección Política. Versión electrónica disponible en línea (consulta febrero 2014). URL: [<http://www.jornada.unam.mx/2001/11/21/023n1pol.html>]

Ventura, Abida (2013)

“Con material inédito, el AGN abrirá muestra sobre Madero” en *El Universal*. Sección Cultura. Diario disponible en línea (consulta 2013-2014). URL [<http://www.eluniversal.com.mx/cultura/71111.html>]

Villa, Guadalupe; Rosa Helia Villa (2010)

Centauro entrañable: Villa de mi corazón. México. Taurus, Gobierno del Estado de San Luis Potosí.

Vives-Ferrendiz Sánchez, Luis (2011)

Vanitas. Retórica visual de la mirada. Madrid. Ediciones Encuentro.

Listado de fotografías

Foto 1

Núm. Inv: 373966

Título: “Place where Madero y Pino Suarez fell” o Lugar donde Madero y Pino Suárez fallecieron

Lugar de asunto: México, D.F., México

Fecha de asunto: 22-02-1913

Autor: C. B. (Charles Burlingame) Waite

Foto 2

Núm. Inv: 544022

Título: Sepelio de Francisco I. Madero en el panteón francés

Lugar de toma: México, D.F., México

Fecha de asunto: 22-02-1913

Autor: Casasola

Foto 3

Núm. Inv: 663286

Título: Ropa de Francisco I. Madero, traía al momento de ser asesinado

Lugar de asunto: México, D.F.

Fecha de asunto: 03-09-1914

Autor: No identificado

Foto 4

Núm. Inv: 39035

Título: Mujer deposita ofrenda floral en la tumba de Madero

Lugar de asunto: México, D.F., México

Fecha de asunto: ca. 1914

Autor: Casasola

Foto 5

Núm. Inv: 42182

Título: Alvaro Obregón, Antonio I. Villarreal y otras personalidades durante un homenaje a Francisco I. Madero

Lugar de toma: México, D.F.

Fecha de asunto: 1920-1924

Autor: Casasola

Foto 6

Núm. Inv: 252632

Título: Adolfo López Mateos colocando la urna que contiene los restos de Francisco I. Madero sobre un templete

Lugar de asunto: México, D.F., México

Fecha de asunto: 20-11-1960

Autor: Casasola

Foto 7

Cortesía

Título: Guardia de honor de Enrique Peña Nieto en el monumento a Francisco I. Madero en la Residencia Oficial de Los Pinos, por su aniversario luctuoso

Lugar de asunto: México, D.F., México

Fecha de asunto: 22-02-2013

Autor: Presidencia de la República

Foto 8

Cortesía

Título: Bienvenida de sus altezas reales Haakon y Mette-Marit, príncipes herederos de Noruega

Lugar de asunto: México, D.F., México

Fecha de asunto: 16-03-2009

Autor: Alfredo Guerrero, Gobierno Federal

Foto 9

Cortesía

Título: Ceremonia Oficial de Bienvenida del Señor Leonel Fernández Reyna, Presidente de la República Dominicana

Lugar de asunto: México, D.F., México

Fecha de asunto: 06-12-2011

Autor: Ariel Gutiérrez, Gobierno Federal

ANTROPO-SEMIÓTICA DE LA MUERTE: SUICIDIO ASISTIDO, RITUALIZACIÓN Y DES-RITUALIZACIÓN

José Enrique Finol

Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas

Universidad del Zulia Facultad Experimental de Ciencias Apartado 526
Maracaibo, Venezuela

Correo: joseenriquefinol@gmail.com Web: www.joseenriquefinol.com

- One day there will be
protocols for occasions like this.
There'll be a card you can get...
- "Congratulations on your... you know...
forthcoming... death".

Terry Pratchett y Andrew Colgan

Choosing to die (2011)

INTRODUCCIÓN

En 1949, Borges, en *El Aleph*, señalaba que "toda muerte (es) un suicidio" (subrayados nuestros); Camus, en el *Mito de Sísifo*, 1942, agregaba que "Sólo hay un problema filosófico serio; el suicidio", y en 1982, en *Adiós a la filosofía*, Cioran afirmaba que "El suicidio es la única libertad auténtica que tenemos en la vida". Como se ve, el suicidio es una preocupación fundamental en la reflexión filosófica y literaria de la Modernidad e, incluso, de toda la historia humana. Las nuevas formas que esa práctica adquiere, sus sentidos y direcciones, los mensajes que comunica y los que oculta, interesan a todas las ciencias sociales, entre ellas a la Antropología y a la Semiótica, para las cuales se trata de un fenómeno que no cesa de interrogar los fundamentos mismos de la cultura propia de las sociedades donde se practica. El suicidio, una práctica universal¹, es hoy, quizás más que nunca antes, una

1- El suicidio no es, como algunos piensan, un fenómeno propio de las sociedades industrializadas. También se practica entre los pueblos indígenas. Al respecto ver Acuña Delgado, 2007. En Australia, por ejemplo, los suicidios entre aborígenes es entre tres y cuatro veces más frecuente que entre los no-aborígenes.

interrogante, una interpelación abierta² sobre los valores sociales fundamentales de la vida y la muerte.

La ritualización de la muerte es un fenómeno universal. Todas las culturas conocidas han desarrollado diferentes estrategias simbólicas que tienen como propósito lidiar con el fin de la vida, con el tránsito hacia mundos cualitativamente distintos, con el duelo y con los miembros del grupo que aún continúan vivos. La eficacia simbólica de esas estrategias está más allá de cualquier duda (cf. Lévi-Strauss 1958, Bourdieu 1982, Sax 2010, Finol, 2012). En tal sentido, los ritos contribuyen a la organización de las relaciones con los vivos, familiares y amigos, pero también con el mundo extra-terrenal. Son numerosos los estudios sobre los distintos ritos que se han desarrollado en sociedades antiguas como modernas, para explicar cómo esas estrategias simbólicas encarnan los valores y creencias que grupos y sociedades profesan y practican, entre ellas, en particular, las que tienen que ver con sus concepciones de la vida y la muerte.

En la investigación que hemos venido desarrollando, cuyos resultados parciales presentamos aquí, intentaremos abordar una práctica mortuoria que viene cobrando mayor presencia en los últimos años, y en la que creemos identificar, según nuestra hipótesis, una transformación en el **trabajo simbólico funerario** en el mundo occidental. Para desarrollar nuestra hipótesis utilizaremos como corpus de trabajo el documental *Choosing to die*³, en el que se presenta la muerte de una persona a través del llamado suicidio asistido.

Antropo-Semiótica del suicidio
Si podemos ayudar a las personas
a que vengán al mundo,
¿Por qué no podemos
ayudarlas a salir de él?

Jack Kevorkian (15/01/2008)

2- Hoy existe la Academia Internacional para la Investigación sobre el Suicidio que publica la revista *Archives of Suicide Research* (17 volúmenes publicados), y en junio 2013 realizó su primer congreso internacional en Montreal, Canadá, bajo el lema *De la investigación a la práctica*.

3- Ficha técnica: *Choosing to die* (2010). Director y productor: Charlie Russell. Presentador: Terry Pratchett. Productor Ejecutivo: Craig Hunter. Duración: 59 minutos. Transmitida por la BBC de Londres el 13 de junio de 2011.

Uno de los cambios fundamentales ocurrido en el último siglo, en relación con la concepción sobre la muerte y la vida, se expresa en el llamado suicidio asistido, una práctica aceptada en un creciente número de países⁴, donde legalmente se admite el derecho del individuo a poner fin a su vida, asistido por profesionales médicos, siempre y cuando se cumplan algunos requisitos básicos. Los casos más famosos de suicidio asistido fueron protagonizados por el Dr. Kevorkian, en los Estados Unidos, y por la clínica Dignitas⁵, en Suiza, donde, hasta 2012, más de 1.170 personas han puesto fin a sus vidas, bien sea porque sufren enfermedades incurables, porque padecen dolores insoportables o, como en muchos casos, a causa de ambos. Pero también, cerca de un 21% de las muertes registradas en Dignitas pagaron los gastos de un suicidio asistido, unas 10.000 libras esterlinas, para poner fin a “la fatiga de vida”, al cansancio de una existencia sin sentido y a la carencia de salidas⁶.

4- Los países donde se ha aprobado el suicidio asistido son Holanda, Suiza, Bélgica, Colombia y Luxemburgo. En los Estados Unidos el suicidio asistido es legal en los estados de Oregon y Washington. En Oregon fue aprobado en 1997 en un referéndum con una mayoría del 60%. Entre 2006 y 2010 las muertes por suicidio pasaron de 1.47 a 2.09 por cada 1.000 habitantes. En el estado de Washington el suicidio asistido fue aprobado en referéndum y entró en vigencia en 2009, año en el cual 36 personas se sometieron al procedimiento, mientras que en 2010 se suicidaron 51 (Tiedemann, Nicol y Valiquet, 2011). Desde 1994 se han hecho 126 propuestas de ley para aprobar el suicidio asistido en 25 estados de los Estados Unidos. Colombia es el único país de América Latina donde el suicidio asistido es permitido, pues en 1997 la Corte Constitucional de ese país señaló que un médico no puede ser acusado de crimen alguno, si ha ayudado a morir a un paciente con una enfermedad terminal y este ha dado su consentimiento.

5- Dignitas, cuyo slogan es “Vivir con dignidad, morir con dignidad”, fue fundada el 17 de mayo de 1998 en Forch, cerca de Zurich, Suiza. De acuerdo con su página web, es una organización sin fines de lucro: “The organization, which pursues no commercial interests whatsoever, has in accordance with its constitution the objective of ensuring a life and a death with dignity for its members and of allowing other people to benefit from these values” (<http://www.dignitas.ch>). El suicidio asistido, lo que Dignitas llama “suicidio acompañado” se realiza gracias a la administración de una dosis fatal, unos 15 gramos, de Sodio Pentobarbital (NaP) disuelta en un vaso de agua. Un anti-emético se administra previamente al suicida.

6- El sentido pragmático del suicidio contrasta aquí con la concepción dualista de la filosofía griega, en la que el ser humano se divide en cuerpo y alma, y que privilegia la segunda sobre la primera: “De forma que abandonar la vida es cambiar un mal por un bien (...) Por eso los dioses, que conocen las

Como es bien conocido, la Iglesia Católica, como también el Judaísmo y el Islamismo, se oponen al suicidio. Incluso en el Código Canónico Católico de 1954, Título XII, capítulo III, canon 1240, numeral 3, se señala que se negará la sepultura cristiana, exequias y rituales a “los que se han suicidado deliberadamente”, una disposición que será eliminada, junto con otras similares, en el Código Canónico de 1983. En España “si se trataba de un suicida, su cadáver era arrojado fuera del cementerio. Hoy se conoce que en algunos lugares, a principios de este siglo, existían cementerios reservados a suicidas, donde el ataúd era pasado por encima de un muro sin abertura” (Gómez de Rueda, 1997: 181). No obstante, Santo Tomás Moro, declarado patrono de los políticos y hombres de estado por Juan Pablo II, señalaba en su obra *Utopía* (1516):

...but when any is taken with a torturing and lingering pain, so that there is no hope, either of recovery or ease, the priests and magistrates come and exhort them, that since they are now unable to go on with the business of life, are become a burden to themselves and to all about them, and they have really outlived themselves, they should no longer nourish such a rooted distemper, but choose rather to die, since they cannot live but in much misery: being assured, that if they thus deliver themselves from torture, or are willing that others should do it, they shall be happy after death (Moro, 1516: en línea).

En 1997, al referirse al suicidio, el Catecismo de la Iglesia Católica señala:

2280 Cada cual es responsable de su vida delante de Dios que se la ha dado. Él sigue siendo su soberano Dueño. Nosotros estamos obligados a recibirla con gratitud y a conservarla para su honor y para la salvación de nuestras almas. Somos administradores y no propietarios de la vida que Dios nos ha confiado. No disponemos de ella.

2281 El suicidio contradice la inclinación natural del ser humano a conservar y perpetuar su vida. Es gravemente contrario al justo amor de sí mismo. Ofende también al amor del prójimo porque rompe injustamente los lazos de

cosas humanas, se dan prisa en liberar de la vida a los que aman” (Platón, 1979: 1664-65).

solidaridad con las sociedades familiar, nacional y humana con las cuales estamos obligados. El suicidio es contrario al amor del Dios vivo.

2282 Si se comete con intención de servir de ejemplo, especialmente a los jóvenes, el suicidio adquiere además la gravedad del escándalo. La cooperación voluntaria al suicidio es contraria a la ley moral. Trastornos psíquicos graves, la angustia, o el temor grave de la prueba, del sufrimiento o de la tortura, pueden disminuir la responsabilidad del suicida.

2283 No se debe desesperar de la salvación eterna de aquellas personas que se han dado muerte. Dios puede haberles facilitado por caminos que Él solo conoce la ocasión de un arrepentimiento salvador. La Iglesia ora por las personas que han atentado contra su vida.

(Catecismo de la Iglesia Católica, 1997: www).

Tanto el Catecismo de 1997 como el Código Canónico de 1983 relajan la visión del suicidio y dejan abiertas las puertas para que estas personas puedan, también, ser perdonadas y, en consecuencia, vivir la “salvación eterna”.

Al negar las exequias religiosas a los suicidas, se priva a las víctimas de toda la simbología propia de los actos funerarios tradicionales, de modo que el cuerpo es llevado, en cierto modo, a un *grado cero de significación*: el suicida es un ser a-nómico, a-semiótico, carente de significación, pues para la iglesia su muerte es la negación absoluta del significado de la vida. De allí que no pueda ser enterrado en suelo sagrado, ni ser objeto de rituales como la misa y la oración; debido a esta privación ritual *el cuerpo del suicida se convierte en un cuerpo sin sentido*. Es por ello que todavía en el Código Canónico de 1954, la Iglesia Católica prohíbe la cremación, pues el cuerpo debe permanecer para que se cumpla “la resurrección de los muertos”. En el código de 1983 la Iglesia recomienda la sepultura aunque acepta la cremación.

EL SUICIDIO ASISTIDO: UNA MIRADA ANTROPO-SEMIÓTICA

Desde una perspectiva antro-po-semiótica, ¿qué nos interesa de este creciente fenómeno, casi anti-natural, en el que el suicidio, por un lado, y la muerte, por el otro, revierten y contradicen

el tradicional e histórico sentido de la sacralidad de la vida misma? ¿Cómo interpretar y qué sentidos encarnan el suicidio asistido y las distintas formas de eutanasia⁷? Esta fuerte y creciente tendencia ¿qué revela sobre las transformación de nuestras sociedades y sobre qué mecanismos sociológicos, antropológicos y semióticos, se asientan estas nuevas prácticas?

Para una perspectiva antro-po-semiótica, todo suicidio es un acto de comunicación. Sin embargo, en el caso particular del suicidio asistido ¿qué es lo que los suicidas intentan comunicar? ¿A quiénes? ¿Cuáles son los varios contextos donde esa comunicación se realiza? Lo que nos interesa en este fenómeno es lo que parece ser un conjunto de operaciones que podríamos calificar de “des-semiotización ritual” del sentido de la muerte y de la vida, un fenómeno que va más allá de una simple re-semantización antro-po-semiótica, y que nos exige la revisión de conceptos y la formulación de nuevos, de modo que podamos comprender un poco mejor uno de los fenómenos más importantes de la organización de los valores y creencias del mundo contemporáneo.

LAS TRANSFORMACIONES SIMBÓLICAS DEL SUICIDIO

Ciertamente, el suicidio ha existido desde tiempos remotos. El número de suicidios parece crecer con las complejidades y presiones de la sociedad industrial⁸. Hemos visto en la historia humana los distintos modos que el suicidio ha adquirido para cumplir con propósitos que van más allá del simple cese de la

7- La eutanasia es una práctica muy antigua. Platón en *La República* le dice a Glaucón: “¿No será preciso que establezcas en la ciudad una práctica médica como la que mencionábamos y una judicatura en parangón con ella, las cuales cuidarán tan solo de los ciudadanos bien formados en cuerpo y alma, dejando morir a los demás, si son defectuosos en sus cuerpos, o condenando a muerte a los que poseen un alma naturalmente mala e incorregible?” (Platón, 1979: 716).

8- “More people in the United States kill themselves every year than are murdered -roughly 30,000 suicides compared with 20,000 homicides. There are two peak times in life when the risk of suicide is greatest: ages 15 to 24 and 65 to 85. While older Americans comprise about 13 percent of the population, they account for 19 percent of suicide deaths.” (Trattford, 2001: www). En Venezuela, entre 2001 y 2011, el número de suicidios bajó de 1.132 a 739, y es más de tres veces más frecuente entre los solteros que entre los casados (Instituto Nacional de Estadísticas, 2012: www).

vida biológica. El suicidio en la Modernidad fue siempre un acto solitario, privado, estrictamente condenado por las grandes religiones y también por las leyes de muchos países, se consideraba un estigma, por lo que era motivo de vergüenza para los sujetos que lo cometían y para sus familias. Se trataba de actos carentes de ritualización y de escaso despliegue simbólico, si se exceptúan las cartas que algunos suicidas dejan. En su investigación sobre intentos de suicidio en Maracaibo, Venezuela, Nucette (1995) encuentra que solo en el 2.46% de los casos estudiados se encontraron notas suicidas. Todas fueron dejadas por mujeres. El estudio de Rendón (1971) en Caracas, encontró esas notas solo en el 5.9% de los casos, de los cuales 3 eran de hombres y 9 mujeres (en Nucette, 1995). En los Estados Unidos ese porcentaje sube a 33.9% (Creager, 2012: www). Antes de partir a Suiza, Smedley dejó escritas cartas individuales a varios de sus amigos, quienes las recibieron después del suicidio.

Una de las formas de suicidio más impactantes, en la historia reciente, han sido los suicidios espectaculares por motivos religiosos. Entre ellos, el más famoso es el llamado “estilo bonzo”, implantado por un grupo de monjes budistas en Vietnam, en junio de 1963, cuando Thic Quand Duc se inmoló en plena calle de Saigón. A partir de esa fecha los suicidios por **motivos religiosos** no han cesado.

Otro tipo muy frecuente hoy, particularmente en el Medio Oriente, es el **suicidio político** que generalmente implica no sólo la destrucción de la propia vida sino también de la de otros, sean éstos enemigos o no. La inmolación en mercados en Iraq y en otros países del Medio Oriente son eventos casi cotidianos, que buscan no sólo eliminar y amedrentar al enemigo sino también hacer una declaración política contra los soldados ocupantes y contra el mundo entero. Se trata, generalmente, de acciones ritualizadas en cuanto que van acompañadas de un discurso o, al menos, de una proclama o de un eslogan, que dan sentido simbólico a la acción realizada.

Otro tipo, muy frecuente en la reciente crisis económica en España, es aquel que podríamos llamar **suicidio civil**, mediante el cual se protesta una situación particular, de desespero ciudadano, como el que afecta a deudores bancarios españoles, a quienes se pretendía obligar a abandonar sus casas porque no podían pagarlas. Se trata de un fenómeno de gran impacto social

y religioso, pues España es uno de los países más católicos del mundo. En estos casos, el contexto adquiere una dimensión semiótica dominante y, además, los suicidios se cometen en medio de una ritualización jurídica, caracterizadas por actores (escribanos, alguaciles, policías, etc.) que privilegian los valores del mercantilismo y la propiedad.

Más recientemente aún está el **suicidio espectáculo**, que se realiza en lugares turísticos, centros comerciales y monumentos históricos, donde se busca llamar la atención del público, y donde se cambia la tradicional visión del suicidio como un acto privado, anónimo y oculto. En estos casos, los suicidas escogen un sitio público, muy concurrido, como un centro comercial. En otras ocasiones se elige un monumento turístico. Un ejemplo: los suicidios en la Tour Eiffel, donde, en promedio, se comete al menos uno por año.

Una de las últimas tendencias en los Estados Unidos es aquel que la Academia de Medicina de Nueva York bautizó como **suicidios turísticos**, en particular porque un 10% de las personas que se suicidaban en Manhattan habitaban fuera de ese estado. Más de 30.000 personas se suicidan cada año en los Estados Unidos y, de los 7.634 suicidios cometidos en Nueva York entre 1990 y 2004, 407 víctimas vivían fuera de ese estado, y eran predominantemente jóvenes, de sexo masculino, blancos y asiáticos (Gros et al., 2007). Del total de 7.634 suicidios, 2.074 lo fueron por ahorcamiento, sofocamiento o asfixia; 1.853 por lanzamiento desde alturas; 1.465 por armas de fuego y 1.142 por sobredosis de sustancias tóxicas (Gros et al., 2007).

Otro tipo es aquel que desafía la condena; se trata de un intento de burlar la venganza, el desquite o la sanción; son suicidios que burlan la ecuación *falta* → *castigo*. Tal es el caso, por ejemplo, de los jóvenes asesinos que van a su escuela, matan profesores y estudiantes, y luego se suicidan, como en la masacre cometida por dos jóvenes de 17 y 18 años, el 20 de abril de 1999, en el liceo Columbine, en Colorado, Estados Unidos; también es el caso de trabajadores resentidos que matan a sus compañeros y a los jefes de la empresa y luego voltean el arma contra sí mismos.

Finalmente, el modo más nuevo de poner fin a la propia vida es el **cyber suicidio**, una práctica muy reciente que adquiere nuevos adeptos, particularmente entre los jóvenes, quienes deciden transmitir su suicidio vía Internet gracias a una webcam.

En cuatro casos revisados el promedio de edad es de apenas 22 años.

Aunque a menudo se tiende a pensar lo contrario, el suicidio no es un hecho individual sino social. Durkheim expuso esta tesis con magníficos fundamentos, vigentes aún hoy. En el acto de poner fin a la vida, particularmente después de vencer la tendencia natural, instintiva, a la auto conservación, por un lado, y la presión de fuerzas culturales que desde niño nos enseñaron que la vida es sagrada, por el otro, conviven no solo valores, emociones y sentimientos individuales sino también costumbres, tradiciones, creencias y valores de origen social. Es por ello que el suicidio expresa de manera poderosa los conflictos sociales y las tendencias culturales que de ellos se derivan: los suicidios, puesto que afectan un valor fundamental en las sociedades humanas, enuncian sus variaciones, tendencias y búsquedas; son actos y procesos semióticos, cargados de una enorme densidad simbólica, cuyo análisis e interpretación ayudarán a comprender mejor los nuevos valores y los nuevos caminos que los integrantes de esas sociedades están transitando.

SUICIDIO Y SIMBOLIZACIÓN: ESPACIOS Y MÉTODOS

Sin duda la elección del espacio donde moriremos no es gratuita, neutra o carente de sentido. Tampoco lo es el método. ¿Qué significa para el suicida el lugar que escoge para morir? ¿Cuáles son las semiosis que acompañan a ese acto definitivo, a ese camino sin retorno, a esa última decisión? ¿Qué sentidos podemos identificar en ese hecho irreversible? Los espacios de los atentados mortales contra la propia persona se han venido desplazando entre dos extremos: espacios privados → espacios públicos. Así, mientras el suicidio tradicional se realizaba en espacios personales como la habitación, la oficina, el estudio, etc., más recientemente ha utilizado espacios públicos, como los monumentos, centros comerciales y plazas públicas. Ese tránsito espacial es también un tránsito simbólico, en el que el acto de acabar con la propia vida se transforma en una declaración, a veces religiosa, a veces política, a veces meramente personal. Entre esos espacios que los suicidas eligen con frecuencia se encuentran los lugares altos. ¿Se trata solamente de un acto pragmático, es decir, de

garantizar la eficacia del intento suicida? ¿O el espacio elegido es también, como la muerte misma, un mensaje? Es posible que ambas preguntas tengan una respuesta afirmativa: el individuo combina la eficacia de la altura y la caída con la eficacia simbólica de su acto.

Entre los más famosos y reiterativos lugares altos elegidos por los suicidas se encuentran el puente *Golden Gate*, en Estados Unidos, donde se han suicidado 1.218 personas, unas veinte por año; las cataratas de Niágara, con 2.780 suicidas, unas 25 por año; el viaducto Príncipe Eduardo, en Canadá, y la torre Eiffel, en Francia, con 400 suicidios cada uno. La escogencia de estos lugares convierte al suicidio en un acto profundamente social, comunicativo, en cierto modo compartido; la muerte por mano propia adquiere así una visibilidad que no es gratuita, sino que busca involucrar a los otros en la propia vida y no solo acabar con el sufrimiento o la angustia personal. Es una forma de decir: mi fracaso es, también, tu fracaso; mi suicidio es, también, tu suicidio; mi muerte es, también, tu muerte.

Pero a diferencia de la muerte natural y del vasto conjunto simbólico que la rodea, y que se expresa de complejas y extensas formas rituales, el suicidio reduce la expresividad y la redundancia que caracterizan al rito, privilegia formas directas y precisas, reclama para sí límites muy restringidos y, al mismo tiempo, definitivos.

RITUALIZACIÓN Y DES-RITUALIZACIÓN

En 1982 Grimes afirmaba que “cuando el significado, la comunicación o la representación se hacen más importantes que los fines funcionales y pragmáticos, ha comenzado a ocurrir la ritualización” (1982:36). En 2000, el mismo autor agregaba que la ritualización es “el material aún no formado, no bien definido, a partir del cual el rito emerge” (2000: 28). “He propuesto -añade- una categoría intermedia o de transición, una zona limbo llamada ritualización, en la cual las actividades son tácitamente ritualísticas” (2000: 29). Bell señala que la ritualización es “un modo estratégico de acción, efectivo dentro de ciertos órdenes sociales” (1992: 170), y añade que “el despliegue de la ritualización, consciente o inconscientemente, es el despliegue de una particular

construcción de relaciones de poder, una relación particular de dominación, consentimiento, y resistencia” (1992: 178).

La ritualización es, pues, un proceso complejo, mediante el cual un grupo cruza las fronteras entre conductas prácticas, tecnológicas y utilitarias y las conductas simbólicas, alegóricas e imaginarias. No siempre fácil marcar con exactitud cuándo tales fronteras han sido cruzadas y en qué momento una conducta o un conjunto de acciones se ha convertido en un rito, el cual supone una cierta formalidad, un conjunto de creencias, una participación colectiva y unos códigos compartidos.

Si existen procesos de ritualización ¿es posible pensar que también existen procesos de des-ritualización, es decir estrategias y acciones destinadas a crear una concepción de la muerte y de la vida en la que estas ya no tienen el carácter sagrado, diferente, especial, extra-ordinario, que el culto y los ritos les han dado?

Choosing to die:

*Nosotros, hombres,
somos frágiles, pero,
en verdad, tenemos que ayudar
a nuestra propia muerte.*

*José Saramago
Casi un objeto, 2003*

Con el propósito de responder algunas de las anteriores preguntas, examinamos el documental sobre el suicidio asistido de Peter Smedley, de 71 años, titulado *Choosing to die* (2011), transmitido por la BBC de Londres y producido y dirigido por Charlie Russell, en el cual el escritor británico Terry Pratchett, quien padece Alzheimer, presenta testimonios sobre esta forma de terminar la vida en pacientes que sufren enfermedades severas e incurables. Peter Smedley (1939-2010) era un millonario hotelero que dos años antes de su muerte desarrolló la enfermedad conocida como Esclerosis Lateral Amiotrófica (ELA), que “se origina cuando unas células del sistema nervioso llamadas motoneuronas disminuyen gradualmente su funcionamiento y mueren, provocando una parálisis muscular progresiva de pronóstico mortal: en sus etapas avanzadas los pacientes sufren una parálisis total que se acompaña de una exaltación de los reflejos

tendinosos (resultado de la pérdida de los controles musculares inhibitorios)". Como en Gran Bretaña está prohibido el suicidio asistido, Smedley viajó a la clínica Dignitas.



Peter Smedley se despidió de Terry Pratchett. Luego se despedirá de cada uno de los presentes, incluidos los miembros del equipo de filmación.

Podemos resumir el documental de la siguiente manera:

El escritor inglés Terry Pratchett, de 62 años, informa que hace dos años ha sido diagnosticado con la enfermedad de Alzheimer y se plantea cómo esta enfermedad afecta su vida, y si es posible para él elegir su propia muerte antes de que la enfermedad lo limite completamente. Luego anuncia la filmación del suicidio asistido de Peter Smedley, a quien visita en su mansión en Inglaterra antes de que él y su esposa viajen a Zurich, Suiza, para practicar un suicidio asistido. Smedley, con absoluta serenidad y humildad, explica a Pratchett las características de su enfermedad y su firme decisión de poner fin a su vida, una decisión que su esposa Cristine no comparte pero respeta. Ella explica que en Inglaterra si alguien asiste a otra persona en su suicidio sería juzgado y condenado. Enseguida Pratchett viaja a Bélgica y visita a la viuda del escritor Hugo Claus, quien sufría de Alzheimer y en 2008 solicitó se le aplicara la eutanasia, una práctica legal en Bélgica. Luego visita a Mick Gordelier, un taxista con la misma enfermedad de Smedley, pero quien prefirió vivir y morir en un hospicio. Posteriormente visita a Andrew Colgan, de 42 años, quien sufre de esclerosis múltiple, intentó suicidarse dos veces

y ahora ha pagado por el suicidio asistido en Suiza. Pratchett y su asistente viajan a Zurich para conocer al fundador de Dignitas, Ludwig Minelli, con quien visita la Casa Azul, en las afueras de la ciudad. Más tarde visita a Smedley, quien ya se encuentra en Zurich para ser entrevistado por una doctora que confirmará que su estado mental es completamente normal, y también visita a Colgan, quien también ha llegado a Zurich acompañado de su madre y se suicidará la misma semana de diciembre 2010 que Smedley. La doctora realiza una segunda entrevista a este último para reconfirmar su estado mental y si continúa con la decisión de suicidarse. Luego Pratchett se dirige a la Casa Azul para presenciar el suicidio de Smedley, el cual se realiza en una forma desenfadada, como una actividad “normal”, en la cual, incluso, se toma café, se firman papeles, hay risas y despedidas, sin mayor dramatismo y sin un ambiente mortuario o funerario. Cristine conserva la calma y una vez que su esposo ha muerto realiza dos acciones: da paso a unas breves lágrimas y llama a sus familiares para informarles que todo ha terminado.



Peter Smedley en el momento de ingerir el Pentobarbital Sódico. Lo acompañan su esposa Cristine (izq.) y la funcionaria de Dignitas (derecha), encargada de asistirlo durante el proceso de suicidio.

Las acciones de la última fase del documental, que para nuestro análisis son las que más nos interesan, podrían representarse así:

Llegada → Recibimiento → Compartir café (comedor) → Confirmación del deseo de suicidarse → firma de papeles → Ingestión de un antiemético → Preparación del veneno → Traslado a la sala → Besos de despedida (“Be strong, my darling”) → reconfirmación del deseo de morir → Ingestión del veneno → Muerte

El análisis del documental, en particular en el proceso de realización del suicidio, nos muestra lo que llamamos una des-ritualización de la muerte o, si se prefiere, una anti-ritualización. En efecto, si pensamos en las características que generalmente revisten el proceso natural del morir:

Enfermedad/vejez → desahucio → agonía → muerte
veremos que van acompañadas de procesos rituales con una gran carga simbólica, entre ellos, en el caso de la religión católica, la extremaunción, rezos, lloros, velación, uso de objetos rituales (velas, crucifijos, imágenes, etc.), sobrecogimiento, silencios. Se trata de actos de una gran densidad simbólica en la que participan no sólo creyentes, sino donde incluso los no creyentes recurren a simbolismos seculares, en particular a las expresiones de amistad, solidaridad, compañía y duelo (abrazos, pésames, sollozos, silencios, etc.).

Al revisar nuestras investigaciones sobre la muerte, el velorio y el duelo (Finol y Montilla, 2004; Montilla y Finol, 2005; Finol y Montilla, 2006), encontramos que allí poníamos de relieve algunas características simbólicas que marcan, en general, esas tres etapas:

- Desde el punto de vista sonoro → silencio
- Desde el punto de vista del movimiento → lentitud
- Desde el punto de vista de la iluminación → oscuridad
- Desde el punto de vista cromático → colores oscuros
- Desde el punto de vista vestimentario → ropa recatada
- Desde el punto de vista objetual → objetos sagrados: cruces, velas, flores

Como dice Baudry, “En la casa donde el muerto ‘reposa’, el silencio es de rigor” (1999:47); a lo que Bermejo agrega:

(La muerte) Nos impone *silencio*, y el silencio vacío, y el vacío reflexión inevitable (...) Ese ‘no saber qué decir’ propio del acompañamiento en el duelo es tan significativo como

que revela nuestra identidad de limitación, de vulnerabilidad, de pobreza; revela el valor de nuestra presencia silenciosa, el valor del abrazo y de la mano tendida, de la mirada y de la caricia sincera; revela el poder de lo pequeño, de lo sencillo, la necesidad de lo simbólico para sobrevivir (Bermejo, s/f : en línea).

Ahora podemos comparar esas características con las que vemos en el documental. Esos elementos no aparecen o aparecen con menor intensidad y relevancia en esta forma de muerte que es el suicidio asistido. Si bien es cierto que en el documental observamos un pequeño conjunto de micro-ritos: los actores presentes toman café (“Es como si vinieran a tomar el té”, apunta Pratchett), saludos, despedidas, felicitaciones, etc.; no hay, sin embargo, objetos o discurso funerario (oraciones, lamentos, etc.), vestimenta funeraria, códigos cromáticos particulares, modificación de los patrones de movimiento habituales, etc. Como en el suicidio tradicional, el suicidio asistido es también un acto solitario: Smedley es acompañado solo por su esposa, pues los otros actores son el equipo de filmación y los dos funcionarios de Dignitas. Para nosotros, se trata de un cambio cualitativo en la organización simbólica de la muerte pues el procedimiento del suicidio asistido se cumple casi como una transacción, como el cumplimiento de un procedimiento comercial igual a cualquier otro en la vida de una persona, y no como el fin de la vida de un ser humano.

Si la des-ritualización se produce es porque en la sociedad postmoderna, marcada por el consumismo, el hedonismo y el individualismo (Finol y Finol, 2008), hay una erosión constante de los grandes sistemas simbólicos (religiosos, políticos, sociales) y de los rituales que los actualizaban. Como dice Tamayo-Acosta, la postmodernidad habría hecho “una renuncia radical a los mitos y símbolos (...) que dejan de ser portadores de sentido” (En Fernández del Riesgo, 2007: 188). Con “la muerte de Dios” y la crisis de “los universos simbólicos” (Vattimo en Fernández del Riesgo, 2007: 186) se desarrolló, progresivamente, una vacuidad de los sistemas simbólicos y una erosión y empobrecimiento de los sistemas rituales. Esa tendencia ha marchado a la par de la transformación de la muerte en “socialmente silenciosa” (Hanus,

2000: 9) o, como señalaba Freud en 1915, “hemos intentado eliminar la muerte con nuestro silencio” (en Hanus, 2000: 9).

En ese marco social y cultural, se explica mejor la simplificación, la reducción de su frecuencia y la pérdida de la densidad simbólica de los ritos funerarios, fenómenos que ya se venían anunciando desde hace muchos años. Para Pittet y Rossel “la simplificación de los ritos funerarios se generalizó, poco a poco, desde el fin del siglo XIX” (1992: 15). Y para Allué,

El rito ha dejado de pertenecernos perdiendo con ello su significación. Por un lado, se ha profesionalizado porque las empresas funerarias se han apropiado de la gestión de las secuencias ceremoniales de todo el proceso; por otro, la tradición católica mantiene rígidamente la reproducción secuencial de los actos dejando un margen reducido a la actuación no prescrita (Allué, 1998: 71).

Para Elias “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” (2009: 50). Incluso a nivel del discurso funerario la erosión simbólica cobra fuerza y se empobrece: “Si intentáramos una tanatosemiología de nuestro lenguaje y comportamiento simbólico, descubriríamos su extraordinaria pobreza en comparación con otras culturas. Como no podemos excluir la muerte de un modo definitivo, intentamos exorcizarla, denominándola con otros nombres” (Fernández del Riesgo, 2007: 201).

Pero en el caso del suicidio asistido, lo mismo que en las distintas formas de la eutanasia, la des-ritualización, la reducción y pérdida de las estructuras simbólicas, adquiere una mayor fuerza. Como hemos visto, en una primera etapa, el suicidio se caracterizaba, en general, por ser un acto solitario, privado, vergonzoso, ‘desnaturalizado’ y socialmente reprobado; luego, en una segunda etapa, pasó a ser un acto extremadamente simbólico, ritualizado, público, socialmente tolerado, tal como hemos visto en los suicidios religiosos, estilo bonzo⁹, en los suicidios políti-

9- El suicidio estilo bonzo ha sido usado hoy para protestar por razones políticas y sociales, como la pérdida del trabajo y las dificultades para enfrentar las necesidades de la vida, tal como ocurrió en Italia, donde en agosto de 2012, en Turín y en Roma, dos trabajadores se suicidaron prendiéndose fuego (Diario El País, 20 de agosto de 2012). La grave crisis económica sufrida por Italia en

cos, en los civiles y en los suicidios espectáculo, y, finalmente, en una tercera etapa, se caracteriza como un acto en proceso de desritualización, en el que pierde su densidad simbólica y, a pesar de sí mismo, se identifica como un acto pragmático y utilitario:



Si miramos otras costumbres relacionadas con la muerte, veremos que hay ciertas similitudes entre el suicidio asistido y las prácticas funerarias que se realizan en diversas partes del mundo cuando fallece un niño. Tal es el caso, por ejemplo, en Argentina, Provincia de Corrientes. En esa región, cuando los niños mueren antes de los seis años (Bondar, 2011), tal como en el suicidio asistido, se le prohíbe a la madre llorar, un componente ritual fundamental en el velorio tradicional: “Según la tradición, la madre no debe llorar, pues sus lágrimas mojarían las alas del angelito y le impedirían el vuelo” (Ramírez en Bondar 2011: 34). En el suicidio asistido si bien no está prohibido llorar, es un comportamiento no esperado o muy limitado. Otra similitud es que en los velorios de los niños y en sus fiestas conmemorativas en lugar del silencio de rigor se incorpora la música: “*El velorio del angelito (...)* celebra la muerte de un infante de corta edad, su pasaje de un plano a otro de la existencia, a través de una fiesta (...). Sus deudos lo visten de angelito para que presida la fiesta y celebran su partida con música y danzas, abundante comida y bebidas” (Bondar, 2011: 41). Igualmente, en muchos casos de suicidio asistido los pacientes solicitan que se les coloque música, y si bien no se trata de una fiesta, la música interviene como un elemento cuasi-profano, que transgrede los códigos funerarios tradicionales. Pero, mientras el fin de la celebración de la muerte de los angelitos encuentra su justificación en la felicidad celestial que espera a sus almas, el del suicidio asistido adquiere un carácter meramente pragmático: se trata de poner fin al sufrimiento, al dolor, a la carencia de esperanzas; mientras el primero se inserta en un sistema de creencias (mitos) y prácticas (ritos) sacralizadas, el segundo se inserta en un sistema de valores prácticos y

2012 condujo al suicidio de treinta personas en los primeros siete meses de ese año.

utilitarios. Por el contrario, mientras en la sociedad secularizada, donde ciencia y tecnología alimentan las nuevas mitologías, “la preocupación casi obsesiva por el cuidado del cuerpo y la salud, junto a los avances de las ciencias médicas, estimulan la fantasía de vivir indefinidamente” (Vilches, s/f: 13), las nuevas posibilidades que ofrece el suicidio se insertan en un sistema de creencias que rechaza el dolor sin propósito, el sufrimiento estéril y las cargas sin sentido para la familia. Frente al hedonismo neonarcisista (Finol y Finol, 2008) de la postmodernidad, los suicidas reclaman una salida digna para abandonar una vida cuyos significado ya no existe. En cierto modo, se trata de operaciones semióticas: la vida ha adquirido unos sentidos que ya no satisfacen más o se ha alcanzado al grado cero de su significación.

En la misma dirección, es posible preguntarse, a título hipotético, si la sociedad tradicionalmente ha ritualizado extensamente la muerte porque la considera “mala”, negativa, perjudicial, contraria al espíritu positivo de la cultura, es decir, contraria a la vida; mientras que en el suicidio asistido, lo mismo que en la eutanasia, se des-ritualiza la muerte porque, en las circunstancias descritas, esta es buena, es digna, es una solución.

CONCLUSIONES

En cierto modo, la des-ritualización de la muerte que observamos en el suicidio asistido es similar a la que ocurría con los suicidas, en los tiempos en que las religiones condenaban sus actos. Al negarles las exequias religiosas y los rituales y símbolos asociados con ellas, hacían del suicida un ser in-existente, carente de sentido; su cuerpo no era ya el cuerpo de un hijo de Dios, una criatura divina, creada a su imagen y semejanza, sino un cuerpo perdido para lo sagrado, excluido del beneficio de la tierra santificada.

En el caso del suicidio asistido que hemos visto, pero, en general, en muchos casos en los que un ser humano termina con su vida por propia mano, observamos una ausencia de las estrategias simbólicas y rituales que las sociedades y grupos humanos han desarrollado para enfrentar el tránsito entre la vida y la muerte. El suicidio asistido reclama para sí la condición de un acto pragmático, utilitario, desprovisto de simbolismos y rituali-

zaciones, con el cual se busca poner fin al dolor y al sufrimiento porque éstos carecen de sentido: soportarlos no alargará la vida ni posibilitará una recuperación. Incluso en el caso de personas que no están enfermas ni sufren dolor físico, tal como señala la organización *Dignitas*, el derecho a poner fin a sus vidas debe ser respetado y atendido. Esa misma condición de acto pragmático y utilitario se evidencia en que en este tipo de muerte se ha perdido la condición social de la misma, para reivindicar y privilegiar la individualidad y soledad del sujeto, para reducir y limitar la participación tradicional de amigos, familiares y conocidos. La muerte en el suicidio asistido viene de nuevo a ser casi un acto solitario, privado, personal, a diferencia de la trascendencia familiar, grupal y social que caracterizaba y en buena parte aún caracteriza la muerte natural.

Thomas decía que el estudio de la muerte “constituye una vía real para captar el espíritu de nuestra época y los insospechados recursos de nuestro imaginario” (1998: 124). Así, como puede deducirse de una breve comparación entre las prácticas funerarias tradicionales y el suicidio asistido, ambas revelan, visiblemente, dos concepciones de la vida y la muerte: si bien en la primera la vida es un bien apreciado, amado, e, incluso, sagrado, y la muerte es un mal no deseado, expulsado del imaginario hedonista de la modernidad, en la segunda, la vida, por el sufrimiento de la enfermedad o la soledad, es un compromiso insostenible, y la muerte aparece como una respuesta deseada, como una salida. Ahora bien, ¿esas nuevas prácticas desritualizadas, cada vez más frecuentes y con débil o nula estructura simbólica, qué nos dice sobre la sociedad postmoderna, donde predominan los imaginarios relativos al cuerpo, la tecnología y el miedo.

Podríamos preguntarnos, finalmente, si la des-ritualización que observamos en el caso de la muerte auto infligida no es sino el escenario propiciatorio de nuevas ritualizaciones y simbologías por nacer, re-organizaciones semióticas que expresan nuevas concepciones de la vida y la muerte, en las cuales será necesario re-construir viejas o crear nuevas conductas simbólicas que atenúen la nada de la muerte y le otorguen nuevos sentidos. Elias no es optimista al respecto: “No existen todavía nuevos rituales que puedan corresponderse con las normas de la sensibilidad y el comportamiento presentes y que puedan por tanto aligerar la superación de las situaciones vitales críticas” (2008: 50).

No se trata, por supuesto, de la desaparición de los sistemas rituales, que son parte constitutiva de la vida cultural y social, pero ciertamente el desgaste de las tradicionales simbologías de la muerte exige la renovación de las prácticas rituales, de modo que den respuestas a nuevas preguntas y a nuevas necesidades. Pratchett y Colgan (ver epígrafe) son más optimistas con respecto a los nuevos ritos por venir, y piensan que algún día también habrá protocolos y tarjetas de felicitación y solidaridad para el suicidio asistido.

REFERENCIAS

Acuña Delgado, Ángel (2007)

El suicidio entre los Yukpa-Irapa de la sierra de Perijá (Venezuela): características y factores condicionantes para su comprensión. *Antropológica*, 107-108: 89-114.

Allué, Marta (1998)

La ritualización de la pérdida, *Anuario de Psicología*, vol. 29, no. 4: 67-82.

Baudry, Patrick (1999)

La place des morts. París: Armand Colin.

Bermejo, José Carlos. Acompañar y vivir sanamente el duelo. En: http://humanizar.es/fileadmin/documentos/doc_jose_carlos_duelo.pdf.

Bondar, César Iván (2011)

La muerte (re)memorada. Saarbrücken: Editorial académica Española.

Bourdieu, Pierre (1982)

Les rites comme actes d'institution. En *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 43: 58-63.

Catecismo de la Iglesia Católica (1997)

Ciudad del Vaticano. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html#top. Consultado el 30/ 07/ 2013.

- Creager, Ellen (2002)
Last words: Suicide notes leave as many questions as answers for survivors. *Detroit Free Press*, 9 de septiembre. Disponible en: <http://www.freep.com>. Consultado el 13/08/2013.
- Elias, Norbert (2009) [1982]
La soledad de los moribundos. México: FCE.
- Fernández del Riesgo, Manuel (2007)
Antropología de la muerte. Madrid: Síntesis.
- Finol, José Enrique y Montilla, Aura (2005)
Rito y símbolo: Antroposemiótica del velorio en Maracaibo. *Opción*. No. 45: 9-28.
- Finol, José Enrique y Montilla, Aura (2006)
Rito y discurso: cuerpo, enfermedad y muerte en dos textos funerarios. *Lingua Americana*, a. X (18): 77-105.
- Finol, José Enrique y Finol, David Enrique (2008)
Discurso, Isotopía y Neo-Narcisismo: Contribución a una Semiótica del Cuerpo. *Telos*, v. 10 (3): 383-402.
- Finol, José Enrique (2012)
Anthropo-sémiotique de l'efficacité rituelle: Rites religieux, rites séculaires et rites spectaculaires. *Lexía* No. 11-12: 411-428.
- Gonoratzky, Sergio E. (2011)
The Unresolved Issue of the "Terminal Disease" Concept. *Health Management - Different Approaches and Solutions*, Dr. Krzysztof Smigorski (Ed.), ISBN: 978-953-307-296-8, InTech, Available from: <http://www.intechopen.com>.
- Gómez de Rueda, Isabel (1997)
Ritos exequiales. No creyentes, no bautizados y suicidas. *Revista Murciana de Antropología*, No. 2: 179-187. Disponible en: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/232724.pdf. Consultado el 29/07/2013.

- Grimes, Ronald (1982)
Beginnings in ritual studies. Washington, D. C.: University Press of America.
- Grimes, Ronald L. (2000)
Deeply into the bone. Re-Inventing Rites of Passage. Berkeley: University of California Press.
- Gross, Charles et al. (2007)
Suicide Tourism in Manhattan, New York City, 1990–2004. *Journal of Urban Health*. November; 84(6): 755–765.
- Hanus, Michel (2000)
Le deuil et les deuils. En *Études sur la mort*, No. 116 : 9-16.
- Lévi-Strauss, Claude (1958)
La eficacia simbólica (1949). En *Antropología Estructural*. Buenos Aires: EUDEBA
- Montilla, Aura y Finol, José Enrique (2005)
Etnografía del Rito: Sintaxis e isotopía funeraria del velorio en Maracaibo. *Telos*, vol. 7 (2): 159-175.
- Moro, Thomas (1516)
Utopia. Book II: of their slaves, and of their marriages. Disponible en: <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/more/utopia-slaves.html>. Consultado el 29/07/2013.
- Nucette, Eligio (1995)
Intentos de Suicidio. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Pittet, Edmond y Rossel, Patrice (1992)
La mort oubliée. Yens sur Morges : Cabédita.
- Platón (1979)
Obras Completas. Trad. Maria Araujo et al. Madrid: Aguilar.
- Sax, William S. (2010)
The Problem of Ritual Efficacy. Oxford: Oxford University Press.

Thomas, Louis-Vincent (1998)

La mort. Paris: Presses Universitaires de France.

Tiedemann, Marlisa, Nicol, Julia y Dominique, Valiquet (2011)

Euthanasia and Assisted Suicide: International Experiences.

Background Papers, Publication No. 2011-67-E. Ottawa: Library of Parliament.

Trafford, Abigail (2001)

Suicide Note. *Sun Sentinel*, March 11. Disponible en: <http://articles.sun-sentinel.com/>. Consultado el 13/08/2013.

FORMAS DE VALORACIÓN SOCIO CULTURAL DEL SUICIDIO: ESTUDIO EN UNA ZONA RURAL DE COLOMBIA

Andrea Lissett Pérez Fonseca*

INTRODUCCIÓN

Entre las múltiples formas de morir, el suicidio es una de las más significativas porque pone al descubierto una decisión subjetiva, radical frente a la propia vida y a ese todo social del que deja de hacer parte de manera unilateral. El sujeto narra con su suicidio una gramática existencial que, pese a su singularidad, deja rastros importantes de la forma de vida y de los hilos y tensiones sociales que lo condicionaban. Un estado de ser y estar en el mundo que, desde su perspectiva, llega a un límite, donde la única y/o mejor salida que se le presenta es la autodestrucción: la muerte. Ese estado limítrofe y fuerte que confronta la supuesta normalidad social es, en mi criterio, un estado ideal para intentar penetrar los tejidos sociales y las maneras cómo los sujetos interactúan y dan significado a sus vidas.

Esta es la razón ontológica por la cual el tema de la muerte y del suicidio se tornan campos fértiles para hacer lecturas antropológicas de lo social; particularmente, en el contexto social en el cual se sitúa la presente reflexión: Colombia, un país donde la muerte, en sus distintas manifestaciones, especialmente las más violentas y crudas, rondan la cotidianidad y el imaginario social de la población. La muerte violenta, fruto de la guerra, ha sido un hilo conductor de la historia colombiana. Como lo señalan varios historiadores (Uribe, 2001; Sánchez y Peñaranda, 1991), el “estado de guerra” que este país ha vivido es una constante his-

tórica desde las guerras de la independencia hasta la actualidad¹, con periodos de acentuada confrontación que son seguidos de otros de baja intensidad bélica, pero siempre con el predominio del uso de la violencia como forma privilegiada de resolución de los conflictos y del ejercicio del poder.

Hay una importante tradición de pensamiento sobre la problemática de la violencia en Colombia, la cual abarca distintos eventos, momentos históricos, énfasis y temáticas, tendiendo a convertirse en un modelo explicativo de la estructura social del país. Sin embargo, no sucede lo mismo con otro tipo de muertes que, pese a concentrar una importante dosis de violencia, no son tan visibles ni documentadas. Tal es el caso del suicidio que cobra un buen número de vidas y, aún así, pasa silenciosamente por los intersticios sociales.

Cuando se revisa esta problemática, hay cifras que llaman poderosamente la atención, especialmente en lo referente a las poblaciones más vulnerables a este flagelo. Los más recientes datos del Instituto de Medicina Legal muestran que las tasas más elevadas de suicidio se concentran en los jóvenes escolares y, en segundo lugar, en el sector de agricultores (Valenzuela, 2009; Tello, 2010). Esto constituye un dato inesperado toda vez que, de un lado, no es un asunto que resalte dentro de las problemáticas sociales de este sector social y, de otro, porque cuestiona la visión que tiende a tenerse sobre la supuesta vida bucólica, societaria y profundamente religiosa de las comunidades campesinas; características que estarían, aparentemente, en contravía con el modelo dominante del suicidio, relacionado más con las grandes ciudades, el estrés de la vida urbana y el individualismo.

1- *Doctora en Antropología Social por la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil). Profesora del Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). E-mail: andraperez71@hotmail.com.

Gonzalo Sánchez y Ricardo Peñaranda (1991) proponen entender la historia del país a través de etapas o ciclos de guerra, que serían, en términos generales, los siguientes: (a) las guerras civiles que transcurrieron durante el siglo XIX, en las cuales se pretendía, fundamentalmente, saldar las diferencias entre las clases dominantes; (b) la violencia que se prolonga de 1946 a 1964, signada por un conflicto interno que se propagó por todo el territorio nacional y que cobró la vida de más de 300 mil personas; y (c) la guerra actual que se inicia a partir de la década del sesenta, donde entran en escena distintos actores armados como guerrillas, paramilitares, narcotraficantes, bandas criminales y ejército nacional, lo cual complejizó un conflicto cuyo desenlace aún es incierto.

Esas constataciones me motivaron a realizar una investigación enfocada al sector rural, escogiendo, para ello, dos poblaciones rurales como estudio de caso: los municipios de La Unión² y de Yarumal³, ubicados en el noroccidente colombiano, en la zona montañosa del departamento de Antioquia. Además de su fuerte vocación campesina, un aspecto decisivo en la elección de estas localidades fueron sus elevadas tasas de suicidio durante las últimas dos décadas (1990-2010): del 22% para La Unión y del 10% para Yarumal, cifras notoriamente preocupantes si consideramos que el promedio nacional osciló, en este mismo lapso, entre el 4% y el 5% (Pérez, 2012).

Este texto presenta los resultados de esta investigación en relación a un aspecto poco abordado dentro de la literatura de esta temática: las matrices de pensamiento que subyacen a la forma como se concibe, se valora y se clasifica socialmente el suicidio. Además de aplicar metodologías cuantitativas que permitió evidenciar perfiles y características de la población suicida de las localidades estudiadas durante las décadas de 1990 y 2000, se re-

2- Este municipio, fundado en 1911, cuenta con una población de 17.842 habitantes, de los cuales 8.575 se ubicaban en el área urbana y 9.267 en la rural (DANE, 2005). Hace parte de la subregión del Oriente Antioqueño, localizado a 57 km de la capital del departamento, Medellín. Tiene una altura de 2.500 msnm y una temperatura promedio de 13°C. Prevalece una economía y forma de vida campesina, cuyos principales ingresos giran en torno al cultivo de la papa. Ha sido territorio de disputa de distintos actores armados. Durante las décadas de 1970-1990 prevaleció el dominio de los grupos guerrilleros y sus consecuentes dinámicas de conflicto. A mediados de los años noventa dicho panorama se agudiza con la incursión de una fracción de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU) que se instaló en el Oriente Antioqueño, incrementando abruptamente los niveles de violencia y los homicidios indiscriminados (INER, 2000; Restrepo, 2011).

3- Yarumal, fundada en el siglo XVIII, posee una población de 44.053 habitantes, de los cuáles 28.575 habitan en la cabecera urbana y 15.477 en el área rural (DANE, 2005). Se caracteriza por su relieve bastante montañoso, la cabecera urbana se encuentra a 2.265 msnm, en un terreno quebrado y con temperatura media de 15 °C. Hace parte de uno de los principales polos de desarrollo lechero y ganadero del departamento y del país, así que buena parte de las actividades económicas giran en torno a este renglón productivo. Históricamente, ha prevalecido el dominio del partido Conservador, en fuerte alianza con la Iglesia. Además de los rigores de la época de la violencia (1946-1966), alimentados por el odio bipartidista, la región ha vivido durante las últimas dos décadas la agudización del conflicto en el país, debido a la presencia de varios actores armados ilegales que se disputan el control de recursos, áreas y poblaciones estratégicas (INER, 2007; Behar, 2011).

currió a metodologías cualitativas, específicamente la etnografía, en espacios vitales como la escuela rural y familias campesinas con antecedentes de tentativas y/o suicidios, que permitió recoger datos significativos sobre los sentidos que esta población construye en torno a la vida y a la muerte, y que hacen parte del proceso de configuración de la conducta suicida.

Entre los aspectos más relevantes aquí discutidos está, en primer lugar, una revisión de los significados y formas de valoración del suicidio a través de los principales periodos históricos de Occidente, después, una reflexión sobre la manera como se concibe el suicidio en los contextos sociales estudiados, focalizando en el modelo médico, en algunos elementos de la perspectiva crítico-racional y, finalmente, en la matriz religiosa, que sigue siendo una fuente de generación de sentido para esta población.

SIGNIFICACIONES DEL SUICIDIO A TRAVÉS DE LA HISTORIA

El suicidio ha sido un fenómeno históricamente silenciado en su verdadera magnitud y dimensión ¿Por qué? ¿Qué ocasiona tal actitud de miedo, rechazo y negación? Sería erróneo afirmar, así como no sucede con ningún acto humano, que posee en sí mismo 'algo' que genere este tipo de efecto. El suicidio, como tal, no es más que una de las posibilidades humanas que hacen parte de la vida y de la consciencia de la misma ¿Malo? ¿Cobarde? ¿Valiente? ¿Demencial? ¿Pasional? ¿Patológico? ¿Demoníaco? ¿Libertario? Todos ellos no son más que apelativos dados por distintas formas de valorar y concebir históricamente este fenómeno.

Cada época construye su propio relato sobre el suicidio. No existe versión inequívoca sobre este acto; más bien, es el resultado de una serie de elementos significativos que se moldean a través del tiempo y de las circunstancias sociales. En Occidente ha habido varios modelos o matrices de pensamiento que le han dado sentido y explicación a este fenómeno. En la Edad Media, por ejemplo, prevalecieron dos tendencias: los que se consideraban poseídos por un momento de locura y, por tanto, eran inocentes; y los que lo hacían luego de una deliberación racional y, en consecuencia, eran culpables.

Era evidente la prevalencia de los valores cristianos en la forma en que se concebía la muerte. La noción que nuclea dicha tradición religiosa se fundamenta en el principio de que la muerte voluntaria era una falta de nuestros deberes hacia la divinidad en la medida de que el hombre es entendido como un centinela terrenal y es Dios quien “da la vida y la muerte”, por tanto, nuestra vida no nos pertenece; es propiedad divina y sólo al ser supremo le cabe ponerle fin (Cohen, 2010: 84-89). Así, en el caso de constatarse que el suicidio era producto de un acto de “locura”, la persona era perdonada por no “saber lo que hacía”, pero en caso de que fuese una decisión deliberada, la persona era considerada “dañada” por la Iglesia y “criminal” por las autoridades seculares, siendo condenada, ella y sus familiares, con diversos tipos de sanciones como la privación de los ritos fúnebres y de la sepultura en terreno consagrado, y la confiscación de los bienes del muerto por parte de la justicia secular (Guedes, 1993:15).

En los siglos XVI y XVII, irrumpe la lógica crítica-racional que revierte la explicación a favor del arbitrio de la razón como eje de la dignidad humana y el subsecuente derecho a escoger su destino. Surge, entonces, el denominado modelo crítico que, a pesar de estar liderado por una élite minoritaria, crea las bases de una fuerte tendencia de pensamiento filosófica y existencial que prevalece hasta nuestros días. Esta matriz de pensamiento se cimienta en la noción del individuo como valor supremo, y en esa dirección, en la importancia de la consciencia individual como eje de la acción social. Si hasta entonces la muerte voluntaria figuraba en la gramática cultural del Occidente cristiano como una especie de barbarismo, es el modelo crítico el que hace de este acto un *locus* permeable al discurso de la razón (Guedes, 1993: 55-56).

El argumento central de esta perspectiva es el derecho a la autodeterminación, en cual la tradición estoica ayudó a configurar los basamentos. Para los estoicos, al menos en torno al tema de la muerte, no existía diferencial moral entre lo definimos como ‘bueno’ y ‘malo’: “los impulsos razonables son los que favorecen las capacidades humanas [...]. Si la enfermedad incurable o un dolor insoportable hacen imposible continuar con una ‘vida natural’ [...], entonces el acto apropiado es la muerte voluntaria (Cohen, 2010: 153). Obsérvese que esta doctrina filosófica erige como eje de su reflexión la autonomía del ser racional que aspira

a la libertad, no sólo en el acto de vivir sino también para decidir la muerte, de modo que el suicidio, de acuerdo a Cohen (2010), alcanza un “profundo significado moral” porque implica que la persona conscientemente hace una opción racional.

Ya para los siglos XVIII y XIX, imperó la perspectiva romántica que concibió el suicidio como el resultado de motivaciones que no están en la consciencia sino en el interior de los sentimientos y emociones, determinando su causa en un impulso irresistible: la fuerza de las pasiones. Dichas pasiones fueron invocadas para designar una serie de actividades, tendencias, afectividades y/o sentimientos que dominan y subyugan al hombre, además de perturbar, confundir, debilitar o anular la razón (López, 2008: 106). De esta manera, las pasiones se tornan un eje explicativo de la muerte voluntaria, teniendo dos principales manifestaciones: de un lado, la literatura romántica que concibe este acto como resultado de una extrema sensibilidad y pasión en donde predomina la mirada subjetiva: “Los románticos proponían emoción, devaneo, fuga de la realidad, exacerbación de la desilusión, del dolor y de la sensibilidad para el sufrimiento, sublimación de la existencia y, con frecuencia, sugiriendo la negación de la existencia por medio del suicidio” (López, 2010: 169).

De otro, una producción psicológica donde algunos científicos y médicos de la Ilustración comienzan a analizar el proceso mental implícito en el acto del suicidio, considerando este tipo de muerte desde el punto de vista de una perturbación, traduciendo así el exceso de las pasiones en desequilibrio. La patología con la que se asocia el suicidio es la ‘melancolía’, ocasionando que la psicología y la psiquiatría viesan en el suicidio un acto aberrante, insano y fruto de la locura (Cohen, 2010: 161-167).

Como ilustra Guedes (1993), la interpretación pasional del suicidio se arraigó profundamente en la mentalidad Occidental, perdurando, en lo esencial, hasta nuestros días; generalizando, además, un presupuesto de locura, por lo menos momentánea, en todos los tipos de suicidios. La frontera entre locura y anormalidad se desvanece y el saber médico comienza a dominar este campo, creando una nueva visión explicativa de este fenómeno, en la cual se comprenden las enfermedades del “género nervioso”, a las que pertenece el suicidio, como consecuencia de la vida civilizada. Esta nueva interpretación de la muerte voluntaria genera un fuerte cambio de mirada:

La experiencia moral del desatino que mantenía la locura presa del vicio es sustituida por la experiencia moderna de la locura como enfermedad, inocente en su determinación por fuerzas inconscientes, aunque culpable en el ámbito de la terapéutica a través de recompensas y castigos [...] (p. 121).

Epistemológicamente hablando, esta nueva visión se nutre de la noción naturalista del modelo pasional cuyas verdaderas motivaciones no están en la consciencia ni en la razón, sino en lo que se siente internamente y determina la acción por medio de impulsos irresistibles. Ahí radica el sentimiento de compasión y tolerancia que genera el suicidio pasional. Sin embargo, esta noción adquiere un nuevo sentido y dimensión cuando se identifica con el universo de la enfermedad. Se produce una patologización de la diferencia y el debate ético se transforma en un asunto técnico de diagnóstico médico y terapéutica. Dicha lógica se convertirá en criterio de verdad y se validará por medio del conocimiento científico que dominará la problemática del suicidio a partir de mediados del siglo XIX.

A esta altura de la argumentación, es importante considerar un elemento para esta discusión: el hecho de que los modelos de pensamiento que han sido determinantes en las formas de concebir el suicidio en la historia de Occidente no desaparecen; ellos siguen subsistiendo con diversos matices y reinterpretaciones, pero siempre subyugados por las lógicas hegemónicas de cada época. Así, la visión originada en la matriz religiosa cristiana, continúa condenando el suicidio por usurpar el derecho de muerte que sólo Dios puede ejercer, aunque haya, a ese respecto, varias tendencias que se debaten entre los más radicales, las vertientes evangélicas -que lo ven como una posesión del mal y del demonio- y los más tolerantes.

Por la línea del pensamiento crítico, también prevalecen élites de intelectuales y humanistas seguidores de filosofías existencialistas que defienden el derecho a la autodeterminación sobre la propia vida y muerte. Entre los modernos y reconocidos expositores de este pensamiento puede mencionarse a Albert Camus (1975), quien afirma en su ensayo *El mito de Sísifo* que el suicidio constituye el problema verdaderamente serio de la filosofía en la medida de que definir si la vida vale la pena vivirla

es “responder a la pregunta fundamental de la filosofía”. Otro destacado pensador de esta filosofía es Jean Améry (2005), quien afirma que el suicidio “constituye un acto libre: soy Yo quien levanto la mano sobre mí mismo”. Así, la muerte voluntaria representa un “privilegio del ser humano” como acto específica y universalmente humano, y en esta dimensión, “afirma la libertad, la dignidad, el derecho a la felicidad” (Baecheler, citado en Améry, 2005: 52-53).

De igual forma, el romanticismo en su versión de expresión exacerbada de los sentimientos y de la pasión, deja ver cómo estos tienen lugar en la recreación poética y en el imaginario social que sigue bebiendo del drama del amor y la vida; la muerte, por su lado, es vista como un sacrificio loable por estos ideales. Con todo, el sentido social predominante sigue siendo la noción del suicidio como locura y enfermedad. La visión naturalista y biomédica dominan. El paradigma científico continúa hegemónico en términos de legitimidad, control y vigilancia. ¿Por qué? ¿Dónde radica su eficacia?

En realidad, a través de este paradigma se evidencia la emergencia de un nuevo orden social del capitalismo moderno que requiere de nuevas formas de gobierno y, por tanto, nuevas formas de poder social. Conforme a Foucault (2000), surgen dos importantes tecnologías de poder que se superponen para controlar las poblaciones de una manera eficiente: primero, el disciplinamiento del cuerpo, o “anatomopolítica del cuerpo humano”, que produce efectos individualizantes y acondiciona el cuerpo como una “máquina” en función de “su educación, el aumento de sus actitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos”; segundo, la tecnología centrada en la vida, o “biopolítica de las poblaciones”, que trata de controlar la serie de acontecimientos aleatorios que se producen en una masa viviente como los nacimientos y la mortalidad, la demografía, la salud y la higiene públicas; aspectos donde los cuerpos son ubicados en procesos biológicos de conjunto (Foucault, 2000: 168-170).

El objetivo de estas técnicas corporales y de la regulación de los procesos vitales es garantizar una sujeción continua y persistente de los individuos para imponerles una relación de utilidad-docilidad. Éste propósito se logra a través de múltiples institu-

ciones de poder que garantizan la reproducción del orden y su control tales como la familia, el ejército, la escuela, la medicina, etc. Tales instituciones, así como sus circuitos de funcionamiento, crean parámetros de conducta que normativizan la vida social y generan ideales y hábitos profundamente arraigados que están controlando lo que es considerado como “normal” y, por tanto, aceptado y promovido socialmente (Foucault, 2000).

En el caso del suicidio puede verse claramente la forma en que se articulan las disciplinas y la biopolítica. Por un lado, el disciplinamiento del cuerpo en función del cuidado y de la salud, recobrando la noción clásica de la autoconservación como principio fundamental de la vida y, por el otro, el pleno ejercicio de la biopolítica a través de tres potentes dispositivos de poder: la ciencia, el saber médico y el campo de la psicología y la psiquiatría. De hecho, en el momento histórico en que se clasifica el suicidio como una expresión patológica situada en el terreno de los disturbios mentales, se producen varios efectos contundentes en la forma de valorar y actuar frente a esta conducta: (a) se crea un criterio de verdad sobre la ecuación “suicidio *entonces* enfermedad”, silogismo que se instaura como principio-valor legitimado por el poder y prestigio social del saber científico y médico; (b) la potestad recae directa y exclusivamente en la institución médica, específicamente en la psicológica y la psiquiátrica, en relación con el manejo de la conducta suicida; por último, (c) el ejercicio de formas de control y punición social de este tipo de conductas consideradas “anormales” caen dentro del territorio de la “locura” y, por consiguiente, son tratadas en espacios altamente estigmatizados como el sanatorio y el desprestigio social.

Como señala Améry, cuando una persona se vuelve disfuncional para el sistema como consecuencia de sus estados depresivos o atentados contra la propia vida, es encerrado en el mundo de la locura: “[...] en la torre de locos resulta invisible, no molesta, además está tan bien vigilado que le será imposible llevar a cabo con éxito la muerte voluntaria” (2005, p. 65). De la misma manera entra en escena una poderosa y, usualmente, silenciosa estrategia de control ejercida por la propia comunidad a la cual se pertenece, consistente en el comentario que enjuicia y desprestigia al individuo de la conducta suicida y a su familia. Quien realiza este acto o hace parte de su círculo cercano ingresa, de este modo, en el campo de los estigmatizados:

El término estigma [hace] referencia a un atributo profundamente desacreditador; pero lo que realmente se necesita es un lenguaje de relaciones y no de atributos. Un atributo que estigmatiza a un tipo de poseedor puede confirmar la normalidad del otro y, por consiguiente, no es honroso ni ignominioso en sí mismo (Goffman, 2006: 13).

El suicidio es una carga social que se convierte en un atributo de desprecio que repercute no sólo en la imagen social sino, especialmente, en las relaciones sociales de las personas afectadas por cuanto aísla, diferencia y condena al portador(es) de este atributo estigmatizándolo como “anormal”, dificultando y atrofiando así sus formas de interacción social. En esta perspectiva, puede entenderse simbólicamente el suicidio como algo “sucio” e “indeseable” y, por consiguiente, rechazado y evitado por miedo al estigma que produce y por representar, potencialmente, un “medio de contagio”.

Los anteriores elementos conllevan a que se generen obstáculos epistemológicos que limitan y/o parcializan la forma de entender el fenómeno del suicidio, entre los cuales cabe destacar la excesiva mirada individualizante de la historia de la configuración de la sociedad Occidental que tiende a crear perspectivas de análisis centradas en esta unidad de sentido⁴. Otro obstáculo es el relacionado con la formación de una lógica de pensamiento hegemónico que entiende y clasifica el suicidio como una enfermedad, convirtiéndolo en objeto de estudio exclusivo del campo de la medicina, particularmente de la psicología y la psiquiatría. Por último, hay que mencionar un controversial obstáculo que entra en el espinoso terreno de la moral, excluida, aparentemente, de la visión científica y médica, que se considera neutral y objetiva. Sin embargo, un análisis más detenido de los valores y principios subyacentes a este paradigma científico, permite

4- El propio término *suicidio*, surgido en el siglo XVII y popularizado en el siglo XVIII con la novela moderna, denota un cambio significativo en la manera cómo se concebía la muerte voluntaria pues, hasta entonces, era nombrada con expresiones derivadas de la noción de homicidio: ‘ser homicida de sí mismo’, ‘asesinarse’ o ‘matarse’ (Guedes, 1993). La creación de una palabra especial para designar este acto indica la emergencia de una nueva configuración simbólica en el mundo Occidental, relacionada con la visibilización y el mayor protagonismo del sujeto como entidad individual con identidad y agencia propia.

detectar la prevalencia de una lógica moralista que juzga, desaprueba y pune la conducta suicida en la medida de que se aleja del modelo de normalidad concebido por éste.

Las nociones que se tornan valores y dispositivos de conducta están cimentadas en los criterios de cuidado, protección y conservación de la vida. Son principios máximos que sustentan el ideario de la sociedad moderna de un cuerpo y una vida sana como ejes del bienestar social. Lo que se desvía de ese ideario es visto como negativo, insano, irresponsable y peligroso porque atenta contra el bien supremo: la vida. Estos postulados se validan a través de potentes cargas simbólicas como el sentido de “verdad” que acompaña el conocimiento científico y las perspectivas de bienestar y progreso tan valorizadas en la cultura Occidental. Aquí se forja la visión de normalidad que es férreamente custodiada y convertida en modelo del “deber ser”. La conducta suicida rebate de manera frontal tal modelo, situación que genera una fuerte movilización por parte de los profesionales y técnicos de la salud tendiente a reparar tal contravención. Es ahí donde aparecen los manicomios, tratamientos, terapias, etc.; todo ello bajo juicios morales encubiertos que no hablan de lo “malo” ni de la “condena” pero que, en la práctica, ejercen ese papel de calificar y disciplinar.

MATRIZ MÉDICA: EL SUICIDIO COMO ENFERMEDAD MENTAL

El modelo médico ejerce un poder determinante sobre este fenómeno social. En los entornos sociales estudiados, el suicidio es comprendido de manera casi unívoca como enfermedad mental y como tal, algo competente a la psicología y la psiquiatría. El suicidio se encasilla dentro de este ámbito, se traduce como un tipo de “locura” y, por tanto, se convierte en generador de miedo y prevención social.

Este tema sigue siendo socialmente tabú, que sólo le cabe a los profesionales de la salud, especialistas en la materia, abordarlo. Así, no parecía comprensible que profesionales de las ciencias sociales hablaran de este asunto. Aunque hacía las respectivas clarificaciones, reiteradamente me llamaba de “psicóloga”, situación que, incluso, llegó a derivar en ciertos percances en algunos ámbitos sociales, como el caso de una institución educativa rural,

donde un docente reprochaba a nuestro equipo de investigación, haber incursionado en este campo del suicidio sin tener, supuestamente, la autoridad para hacerlo:

Uno de los mayores factores por los que vine a esta reunión es porque precisamente que a estos programas y proyectos dizque [sic] venían las psicólogas y resulta que ustedes no eran psicólogas sino antropólogas [...] Entonces, ¿qué pasó? Se generó una expectativa de trabajo del suicidio y a mí me aterra cuando llegan a clase o le dicen a uno: “los del suicidio a reunión” [...] tengamos cuidado con el tema porque abordarlo de esa manera es muy delicado (Conversatorio, 2011).

El abordaje de esta problemática a partir de otros ángulos como el social, el cultural, el político y, en general, del estilo de vida, no fue algo fácil porque existe una visión muy férrea frente a la siguiente asociación de valores: suicidio –enfermedad– locura y, por ende, la competencia exclusiva de los profesionales del área de la salud.

Pero, además de expresar esa forma conservadora e infranqueable de entender el suicidio, los contextos sociales investigados presentan un problema bastante complejo, propio de los medios sociales periféricos como las zonas rurales, a saber: la falta de control, prevención, atención y tratamiento adecuado frente a este tipo de problemáticas clasificadas en el campo de la salud pública y de la salud mental. En realidad, no existen programas de atención, sólo medidas emergentes cuando se presentan los casos específicos de intento o suicidio, que no resuelven los problemas y que generan, incluso, prevención por parte de las personas afectadas, tal como se aprecia en el siguiente caso:

Cuando yo llegué a La Unión, yo me acuerdo que reaccioné por una manguera que me metieron. Estaba con la boca abierta y me echaron una cosa negra y yo le decía a ese médico que no me hiciera nada, que me dejara morir. Cuando después ya fue el gerente y me dijo que a mí qué me pasaba, que si era boba y yo le dije que dejara de ser estúpido, pendejo, que como él vivía bueno, tiene comida, casa, carro y uno sin nada pa’ [sic] comer [...] Él pensaba que a lo que a todo mundo le pasaba era una ‘tontería’ [...] Cuando regresé a la casa estaba aburrida [...] y yo pensé en volverlo

a tomar [...] mi vida seguía igual o *pior*, hasta la gente del pueblo me miraba raro (Entrevista, 2011).

La joven en mención regresa a su casa, en un corregimiento rural, en la mismas condiciones de miseria y desolación, sin posibilidad de seguir un tratamiento psicológico por su falta de recursos económicos; sigue su situación crónica de pobreza y con ninguna alternativa por parte del Estado pues en la zona rural donde vive no hay acceso a programas ni personal especializado que atienda este tipo de problemáticas; de modo que lo único que cambió en su vida después de ese episodio fue el estigma social por haber intentado suicidarse. En este tipo de poblaciones marginales, lo que en realidad opera con eficacia es la moral condenatoria de los modelos de pensamiento dominantes, sin la parte compensatoria de los servicios y beneficios institucionales de ser encuadrado como “enfermo mental”.

LA MATRIZ CRÍTICO-RACIONAL

El modelo crítico-racional, típico de las élites de intelectuales y artistas inspirados en el pensamiento existencialista, es prácticamente inexistente en estos contextos sociales. Para comenzar, no se halla la tradición tan preciada por algunos medios de famosas notas o cartas de despedida que hacen los suicidas. Fue precisamente esa una de las prenociones que tenía cuando fui al trabajo de campo, esperaba encontrar este tipo de testimonios por parte del suicida, conducentes a potenciales pistas de los motivos que lo llevaron a tomar la decisión. Pero no. En la minuciosa búsqueda realizada sólo se pudo detectar la existencia de un escrito dejado por el suicida; curiosamente, sus familiares la ignoraron o borraron de la memoria, como se muestra a continuación:

—*Él dejó todo organizado, limpió toda la casa, dejó todo limpiecito, dejó lo del seguro exequial, lo dejó encima de la mesa y dejó una cartica; y yo cada rato dizque [sic]: “voy a leerla”, y nunca supe qué fue lo que escribió ahí...*

—¿Nunca la leíste?

—No, no sé por qué, nosotros la guardamos, pero creo que ninguno de nuestros hermanos la leyeron [...] No sé por

qué, se pasó el tiempo y yo a cada rato me decía: “ve, voy a ir a ver quien la cogió”, y como no volvimos a hablar más del tema, eso quedó así. Cuando pregunté y fui a mirarla, ya no estaba [...]

[Entra en la habitación su padre]

—Papá, ¿Usted recuerda de esa carta que Félix dejó o Usted nunca la leyó tampoco?

—Ni idea (Entrevista, La Unión, 2011).

En la cabecera municipal de Yarumal, un contexto de características más urbanas, se presentó un caso de especial mención. A comienzos del año 2011, un joven conocido en el medio por su talento y por haberse destacado académicamente, decide suicidarse de una manera particular. Así se refiere a él uno de sus amigos: “era realmente un chico muy brillante. Apenas llevaba tres semestres de comunicación en la universidad y ya tenía películas, cientos de libretas con historias; él quería ser director de cine [...] Era una gran mente, pasó en la universidad como de ochenta y tres, y en el ICFES de tercero” (Entrevista, 2011). Aunque recurre al ahorcamiento, como es costumbre es este lugar, hace pública esta decisión a través de una página social en internet bastante frecuentada: Facebook. Allí muestra el lugar de los acontecimientos, toma fotos, hace dedicatorias y una nota de despedida.

El hecho conmocionó a la comunidad por la forma en que se presentó y, sobre todo, por la exposición pública de algo que históricamente ha sido oculto. Sus familiares borran este escrito, cancelan la cuenta y toda huella alusiva a su suicidio. Pese a que la carta de despedida fue impresa por mucha gente que dice haberla guardado, a la hora de solicitarla nadie quiso mostrarla. A lo largo de un año me fue imposible conocerla, así lo expresa una integrante del equipo de investigación, nativa del lugar⁵:

Muchos de sus amigos lo admiran y no les gusta hablar del tema. Pocos quisieron hablar conmigo; tocaba ir armando la historia de a poquitos porque se daba el tema y este joven aparecía en la historia y ellos revelaban pequeñas cosas de él. Es como si guardaran sus secretos después de muertos y aún existiera esa fidelidad de amistad, o simplemente no

5- Se trata de Lorena Ramírez, estudiante de antropología, que trabajó como auxiliar en la investigación.

se quiere hablar porque fue un suicidio que nadie esperaba (Entrevista, 2011).

Los anteriores episodios ponen en evidencia varios aspectos. Por un lado, la prevalencia de la cultura oral en la forma de comunicarse y relacionarse socialmente, como consecuencia de la tradición campesina y ágrafa tan fuerte en ambos municipios, algo aún dominante. El lenguaje textual no es tan valorado ni hace parte de sus más preciados significados. Esto es palpable en el primer caso citado, en el que, simplemente, no hay interés por conocer lo que había escrito su ser querido antes de proceder a quitarse la vida. No significa que su muerte les fuera indiferente, puesto que también dijeron que les “había dado muy duro”. Sencillamente, el escrito no parecía ofrecer un aporte esencial para ellos. Podría decirse que el acto mismo era suficiente testimonio y explicación de su vida y del momento por el que estaba pasando. Aquí, al parecer, las palabras sobran.

Por otro lado, el evento del estudiante universitario muestra, en toda su dimensión, la magnitud del sentido de desprestigio y estigma social que genera el suicidio claramente intencional. Para el hecho en cuestión, es claro que el joven procedía en pleno ejercicio de sus facultades mentales, situación que provoca la reacción inmediata de su entorno familiar borrando, textualmente, las huellas de un testimonio público que produce censura social. Así presentado, es un suceso dramático a los ojos de una comunidad con valores bastante tradicionales. Se evidencia, así, que esta conducta continúa siendo altamente polémica y, en cierto modo, negada por la esfera pública. Aún más, en contextos sociales como los estudiados, perviven tradiciones conservadoras fuertemente moralizantes que se han entrecruzado con versiones más modernas y nuevos lenguajes, aparentemente más inclusivos y técnicos, pero que, en la práctica, terminan siendo viejos rostros con nuevos maquillajes que siguen arrastrando el lastre de la estigmatización.

MATRIZ RELIGIOSA

En sociedades con fuerte tradición religiosa, como la colombiana, la Iglesia sigue ejerciendo un papel importante, no solo

en términos institucionales sino aún en niveles más profundos, a saber, el de las creencias y actitudes, en las cuales la fe continúa moldeando y dando sentido a la experiencia social (Velho, 1995). Aunque esta noción confronte el ideario de la sociedad moderna de un mundo secularizado, racional y construido sobre la separación radical entre lo religioso y lo laico, se propone evitar esa dicotomía y pensar que la separación radical entre las esferas de lo laico y lo religioso no es tan cierta, que la historia de las sociedades contemporáneas está marcada por procesos de hibridación, de sincretismos, de convivencia de lógicas, en cuyo contexto lo religioso continúa alimentando importantes referentes simbólicos vigentes en la actualidad (Soares, 1990).

Esto significa que el proceso de elaboración simbólica de la conducta suicida por parte de la sociedad, pasa por el procesamiento de valores y sentidos heredados de la tradición católica, en una lógica que va más allá del terreno estrictamente religioso y confesional, y se localiza en el orden de lo social, aun fuertemente condicionado por la moralidad religiosa. Es interesante este escenario de confrontación y recreación de valores porque permite leer desde el campo de lo simbólico, las crisis y los desajustes que afrontan los individuos y las colectividades y que se manifiestan en ámbitos tan sensibles como el de la significación de la vida y la muerte. Profanar esos valores es una forma de expresar la pérdida de credibilidad y de poder de esos referentes. Pero también es una manera de revelar la existencia de lecturas alternas y nuevas configuraciones de sentido por parte de los sujetos que reacondicionan y actualizan las tradiciones de acuerdo con sus intereses y singularidades.

Aparentemente, los hallazgos encontrados en ambos municipios parecían mostrar que los valores religiosos no tenían un peso tan contundente en relación al suicidio; es decir, en sus discursos no aparecían de manera explícita como factores determinantes. Sin embargo, el conocimiento más detallado de ciertas dinámicas sociales y concepciones que permean su vida cotidiana, permitieron inferir que, pese a que las costumbres religiosas y las prácticas han cambiado, sobre todo en las nuevas generaciones, esto no significa que lo religioso haya dejado de cumplir un papel relevante bajo otras formas y construcciones simbólicas.

De hecho, la Iglesia católica continúa ejerciendo un rol prominente en la vida social de ambos municipios. Sus calendarios

de vida están regulados por celebraciones religiosas en las que participa de manera activa la comunidad, en distintas parroquias y grupos. Así lo confirma una de las profesoras de Yarumal, con ocasión del tiempo de Semana Santa:

Yo soy católica, apostólica y yarumaleña. La Semana Santa la vivo intensamente, no me gusta viajar ni salir del pueblo porque para mí es una oportunidad de trabajar la espiritualidad, que vivo con intensidad. La verdad, Yarumal ha sido y sigue siendo muy aferrado a las tradiciones católicas; la gente sigue haciendo penitencias, todas las parroquias organizan procesiones y la gente participa activamente (Entrevista, 2011).

Así sucede en el caso de La Unión, y con mayor intensidad en las zonas rurales, donde el mundo social gira, en gran medida, en torno a las actividades organizadas por la institución religiosa. Las campanadas de la Iglesia aún recuerdan a los oradores los horarios diarios de las celebraciones religiosas y simbolizan el ritmo acompasado de un estilo de vida que continúa siendo profundamente católico. Las formas organizativas de la institución religiosa son activadas en múltiples instancias y grupos etarios con el fin de garantizar la socialización y continuidad de esta práctica social.

Cabe mencionar a los grupos juveniles y de oración, las actividades en las instituciones educativas y los retiros espirituales, estrategias muy importantes de interacción con la comunidad, actualizadas a la luz de las nuevas condiciones, cambios y necesidades de los pobladores. También hay que destacar el papel desempeñado por los nuevos agentes religiosos: sacerdotes muy jóvenes encargados de promover y orientar el trabajo misional con la población juvenil:

[...] Para estar con los jóvenes y asesorarlos, aquí está el Padre Henry, Rolan y Rubén; ellos son los tres padres jóvenes que están involucrados con los jóvenes. Los jóvenes los quieren mucho. Yo me extraño de la relación que tienen con ellos porque usted, por ejemplo, les dice alguna cosa y no vuelven; en cambio, él les dice "tontos", les pone a rezar el rosario, saben de *reggaeton* [...] Si yo digo "no se puede hacer esto", es anticuado, eso no sirve; pero los padres jóvenes tienen más cancha en eso, nosotros los viejos no tenemos

sino capricho para decirle a los muchachos (Sacerdote de la Basílica de Yarumal, 2011).

Efectivamente, estos párrocos concentran la actividad con esta población, organizando y orientando varios grupos juveniles, como se pudo observar en ambos municipios. Tales grupos, aunque no constituyen una expresión dominante en las cabeceras urbanas, en las áreas rurales son una de las principales formas organizativas de la población juvenil. No obstante, la población juvenil también ejerce bastante resistencia hacia las prácticas rituales de la Iglesia como asistir a misa, optando por espacios y actividades de esparcimiento hoy más comunes a esa edad. Así, se detecta una tensión entre padres de familia, educadores y agentes religiosos, por un lado, y jóvenes y sus formas de agrupamiento y de expresión.

Esto refleja el conflicto existente entre la tradición religiosa y la búsqueda de libertad del individuo, cuyo punto más álgido se manifiesta en la época de la juventud, cuando se cuestiona todo tipo de autoridad y aparece inusitadamente la rebeldía contra las normas establecidas. Pero también es cierto que, en muchos casos, pasada esta fase y después de los tropiezos sufridos, los jóvenes asumen una posición más conciliadora y muchos retornan a los hábitos y costumbres dominantes en este contexto social.

Aunque la Iglesia católica siga siendo eje de la vida religiosa, también es importante señalar que se vive una época de proliferación de nuevas formas de religiosidad que son apropiadas de distintas maneras e intensidades, según las necesidades y singularidades de las personas. Esta es una característica común de la experiencia religiosa en la contemporaneidad, en la cual, gracias al mayor flujo de las intercomunicaciones y a la globalización de la cultura, se tiene acceso a múltiples expresiones y congregaciones religiosas. Así lo explica Bidegain (1994) para el caso colombiano:

El campo religioso colombiano se ha fragmentado en una multiplicidad de iglesias y de espacios de interacción económica, política y social de base religiosa, que atraviesan a la vez a las iglesias institucionalizadas [...] En parte explica el desarrollo del fenómeno de 'Nueva Era' como búsqueda de prácticas de autodesarrollo, integración y de sentido de

vida, fenómeno que abarca diferentes experiencias religiosas incluidos sectores del catolicismo (p. 37).

Las nuevas dinámicas socioreligiosas han conducido a una readecuación de la práctica religiosa, ganando mayor pluralidad, sincretismo, reinterpretaciones populares y estilos personalizados, incluso en contextos sociales distantes de los centros urbanos y con fuerte influencia de la Iglesia católica como los municipios de Yarumal y La Unión. Efectivamente, pueden apreciarse diversas variantes y formas de interpretar la creencia religiosa; esta fue una de las más importantes constataciones, especialmente respecto a la forma en que se percibe el suicidio: no se encontró una visión única que englobe el sentido social y la valoración que se tiene frente a este evento. Hay versiones que incluyen varios tópicos y singularidades:

[...] Varios pensamos que la muerte es el paso para otra dimensión, pero ¿cuál dimensión? Yo digo que la muerte es un nuevo nacer para uno, un nuevo ciclo [...], es un sueño que pasa a otra vida cuando se muere ¿Cómo se explica que estemos en lugares que nunca hemos estado, con gente que nunca hemos visto, hablando de temas que no sabemos, y lo hacemos bien? (Joven, Yarumal, 2011).

Eso depende de las creencias [...] pues hay muchos que dicen que son católicos pero dicen que no hay purgatorio. Para mí, dentro de mi creencia -que a pesar de ser católica tengo muchas cosas de Nueva Era-, el que se suicida tiene varias versiones: la primera, que se queda esperando el tiempo que podíamos asimilarlo con el purgatorio, pues el tiempo que le quedaba de vida permanece en un limbo y, cuando le corresponda morir, se muere; la segunda, que le correspondía morir y por eso se murió, entonces no hay ninguna dificultad con eso ya que continúa su camino; y la tercera, es que debe regresar a revivir lo que no pudo superar, hasta que lo supere. Yo me voy con la tercera (Ana⁶, docente, 35 años, Yarumal, 2011).

Nunca he pensado después del suicidio de mi tía si está en el cielo, en el infierno o dónde está [...] Yo me sueño mucho con ella, y yo le rezo mucho. Yo no soy mucho de ir a misa, pero

6- Todos los nombres usados en el texto son ficticios para proteger la intimidad de las personas.

cuando voy pido mucho por ella. Pero si el purgatorio existe, ella debe haber quedado allá porque, en la religión, si uno si suicida es pecado. Yo le rezo mucho porque el Padre nos dijo que teníamos que rezarle mucho a ella porque cuando una persona hace eso, necesita de mucha oración. Entonces nosotros le hemos mandado a hacer muchas misas y oramos (Rosa, 25 años, La Unión, 2011).

No existe una visión clara y mucho menos unificada sobre la cuestión de la muerte; particularmente el suicidio aun sigue siendo un tema tabú que se elude, por el cual la concepción frente al mismo resulta confusa, fragmentaria y a veces precaria. Muchas de las personas a las que se les pidió opinión sobre el suicidio y lo que pensaban que podía suceder después de la muerte con los que efectuaban tal acto, no sabían responder porque nunca lo habían reflexionado y los recursos discursivos que tenían al respecto también eran limitados.

Entre los consultados salieron a flote varios referentes simbólicos y culturales de estas poblaciones, fuertemente determinadas por la tradición católica que continúa actuando como lógica subyacente en la configuración de su visión del mundo. Un elemento común que aparecía en sus relatos era el hecho de que existía algo más después de la muerte física. La persona desaparecía del mundo pero continuaba en otro estado existencial que era complejo de definir porque no se tenía certeza de lo que acontecía cuando se presenta el hecho de atentar contra la propia vida.

Después de la muerte, la tradición católica enseña dos escenarios posibles donde el ser inmaterial transita: el Cielo y el Infierno. La nueva condición existencial es definida por el Ser supremo con base en un criterio fundamental: los pecados cometidos por la persona en su vida terrenal, por los cuales pueden ser merecedores de perdón o condenación eterna. También es contemplado un ámbito intermedio, el Purgatorio, un estado transitorio de purificación y expiación donde las personas que han muerto sin pecado mortal, pero han cometido pecados leves no perdonados o graves ya perdonados en vida sin satisfacción penitencial por parte del creyente, deben purificarse. En ese sentido, los que entran en el Purgatorio están en camino, tarde o temprano, hacia el Cielo, de modo que las plegarias por los así fallecidos, por medio de eucaristías ofrecidas, la realización de

penitencias, etc., pueden disminuir allí su tiempo de estadía y padecimiento.

Con base en fundamentos bíblicos, la Iglesia católica ha enseñado milenariamente la doctrina del Purgatorio. Así se explicita en un compendio del Catecismo:

El purgatorio es el estado de los que mueren en amistad con Dios pero, aunque están seguros de su salvación eterna, necesitan aun de purificación para entrar en la eterna bienaventuranza. En virtud de la comunión de los santos, los fieles que peregrinan aun en la tierra pueden ayudar a las almas del purgatorio ofreciendo por ellas oraciones de sufragio, en particular el sacrificio de la Eucaristía, pero también limosnas, indulgencias y obras de penitencia (2005: 210-211).

Interesa aquí ver la forma en que se cataloga el suicidio, si es considerado un pecado capital que lleva a la condena eterna o si es posible lograr el indulto y la salvación, pasando por el suplicio del Purgatorio; pero no existen acuerdos completamente explícitos sobre esta condición. De acuerdo con el Catecismo de la Iglesia católica, en su artículo 5, segunda sección sobre los Mandamientos, específicamente el quinto (“no matarás”), se hacen algunas consideraciones sobre el suicidio que dejan abiertas posibilidades de interpretación. Es claro que el acto suicida es considerado pecado porque se atenta contra la vida que nos ha dado Dios, estamos “[...] obligados a recibirla con gratitud y a conservarla para su honor y para la salvación de nuestras almas. Somos administradores y no propietarios [...] No disponemos de ella” (2280); pero aun así, en los apartes siguientes se hacen algunas salvedades que pueden relativizar la gravedad de esta falta. Los números 2282 y 2283 expresan lo siguiente:

“Trastornos psíquicos graves, la angustia, o el temor grave de la prueba, del sufrimiento o de la tortura, pueden disminuir la responsabilidad del suicida” (artículo 5: 2282). “No se debe desesperar de la salvación eterna de aquellas personas que se han dado muerte. Dios puede haberles facilitado por caminos que Él solo conoce la ocasión de un arrepentimiento salvador. La Iglesia ora por las personas que han atentado contra su vida” (artículo 5: 2283).

En el 2282 se hace referencia a casos de disturbio mental y estados limítrofes de sufrimiento causados por agentes externos que pueden atenuar la responsabilidad de los suicidas y, por tanto, colocar este pecado en un menor nivel de gravedad, lo que podría interpretarse como una posibilidad de salvación. Esta última idea se ratifica en el 2283 donde no se descarta la opción de la salvación eterna a los suicidas, en la medida en que Dios puede conceder, “por caminos que solo Él conoce”, el perdón. Queda abierta la ventana de la misericordia divina, principalmente en aquellas situaciones en las que se presenta enajenación mental o fuerte afectación causada por terceros; línea interpretativa ampliamente reiterada en el trabajo de campo por parte de varios religiosos:

Básicamente lo que uno hace es acompañar a la familia en la elaboración del duelo para desmitificar eso de que el hijo es un pecador que se fue al infierno, porque tenemos claridad de que quien se suicida es un enfermo, enfermo emocional, que no ha tenido las herramientas necesarias para elaborar los duelos o las pérdidas significativas de su vida. Entonces, tenemos conciencia de ello, que es una persona enferma, pero el estudio propiamente debe apuntar a proporcionar herramientas a estos enfermos para que tengan otros caminos y otras opciones, que recobren el sentido de la vida (padre Rubén, Yarumal, 2011).

La perspectiva antedicha es liderada por los sacerdotes jóvenes que tienen una visión mucho más amplia y tolerante frente a las nuevas problemáticas sociales; hablan con tranquilidad de este tipo de temáticas, no condenándolas sino, por el contrario, intentando buscar explicaciones y salidas con un importante margen de tolerancia en relación con la doctrina religiosa. Esta es una postura renovada de la Iglesia que ha ganado mucho espacio en los contextos sociales estudiados. Esa nueva atmósfera religiosa ha contribuido a atenuar el sentido de condena eterna hacia el acto suicida, disminuyendo su alta carga de dramatismo; además, ha permitido que sea visto de una manera más tranquila por la población y haya perdido el carácter de fuerte estigmatización que había, razón por la cual no aparece la preocupación de que los suicidas necesariamente vayan al infierno.

Pero tampoco van al cielo, ¿a dónde van? Al indagar más sobre este asunto se puso de relieve la alternativa existencial del Purgatorio como “estado” que mejor se ajusta al caso del suicida. El mencionado relato de Rosa sugiere que hay claridad sobre dos aspectos que se han intentado sustentar en esta última parte: en principio, que el suicidio es considerado un pecado y, además, que al morir se no se termina la existencia sino se pasa a otro “estado”, a saber, el Purgatorio, donde debe pagar penitencia mientras alcanza la absolución, algo que los familiares deben acompañar con su constante oración e intercesión.

Pese a que en muchos casos no aparecía nítida la categoría de Purgatorio, lo que se manifestaba en relación con eso era bastante similar, es decir, un estado sin especificaciones, una especie de limbo y de sufrimiento, donde la persona debía purgar el pecado de atentar contra su propia vida, en lo cual allegados y familiares cumplen un papel importante para ayudar a salvarlos a través de los sufragios que se ofrecen. Esto aparece incluso en otras versiones que se recrean en conjunción con creencias diferentes, como en el caso de las místicas orientales que hacen mención al retorno - “debe regresar a revivir lo que no pudo superar hasta que lo supere”. Aquí también sigue siendo evidente el sentido de una conducta negativa y su consecuente necesidad de expiación a través del retorno al mundo para afrontar y superar dicha condición que lo llevó al suicidio.

Otra dimensión importante de la relación entre religiosidad y suicidio es la culpa. Ese algo intangible y muchas veces inexplicable que se siente y que concentra un enorme poder por cuanto afecta el lado impulsivo e irracional del ser humano: el estado emocional y anímico. En esa medida, constituye un importante factor en la orientación de la acción humana, sea para inmovilizar, incitar o producir determinados comportamientos. ¿Cómo se origina la culpa y en qué radica su poder? La culpa es el sentimiento derivado de haber cometido una falta de manera voluntaria; es decir, de haber quebrado o infringido una norma social, acción que deriva en una aflicción moral. No obstante, es algo que va más allá del estado de perturbación por haber hecho algo indebido; la culpa posee un agregado, un diferencial importante: se originó y se construyó como categoría social en el interior del cristianismo, como parte de un acto primogénito, el pecado original, cometido por Adán y Eva: “por esta razón, así como el

pecado entró en el mundo por medio de un solo hombre y la muerte por medio del pecado, así también la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron" (apóstol san Pablo, Romanos, 3:12).

Esto significa que, en principio, todos los seres humanos somos pecadores y, por tanto, portadores de culpa. Además de que los seres humanos por naturaleza somos concebidos como pecadores y culpables, lo cual representa una carga moral bastante pesada, la fuerza de esa condición radica en el hecho de que el pecado se comete contra un mandato sagrado, sancionado por la divinidad; de modo que el "mal comportamiento" se convierte en un crimen directo contra el Ser Supremo. Aquí es donde se potencializa, se magnifica, el sentido del pecado y de la culpa que de este se deriva puesto que, de un lado, las acciones pecaminosas en el mundo se traducen en ofensas contra Dios, esto es, contra lo sagrado, lo intocable y lo puro, aumentando el sentimiento de culpabilidad, impureza y suciedad que caracteriza a lo humano; y de otro, cuando se peca también se está atentando contra la vida en el más allá pues las malas acciones trascienden y afectan las posibilidades de salvación después de la muerte, situación que pone a la persona ante la inminencia de una condena eterna.

El suicidio es un acto fuertemente impregnado por dicha noción en la medida en que se le considera como una falta grave o mortal por atentar contra el quinto mandamiento que sanciona el "no matarás". Por consiguiente, el suicidio lleva consigo todo ese contexto de pecado, culpa y condena; y aunque aparentemente no se explicita la relación del suicidio con lo religioso, la investigación demuestra que hay razones para pensar que sí. Por ejemplo, cuando se preguntó a los jóvenes escolares -una de las poblaciones más irreverentes y reacias frente a las prácticas religiosas- si el suicidio era pecado, contestaron unánime y automáticamente: "sí", siendo algunos de sus comentarios los siguientes: "sí es pecado y es muy grande", "es como matar a una persona", "uno se mata uno mismo, pero es como matar una vida", "la vida nos la da Dios y el suicidio es atentar contra esa vida".

La noción del suicidio como pecado es un valor hondamente interiorizado, aunque en muchos casos se carezca de un discurso elaborado o consciente ante ello. Su trasfondo moral es

palpable y pocas veces se pone de relieve como cuando se debate; entonces aparecen dilemas y se producen matices y versiones sobre los mismos.

Para ilustrar mejor la forma en que opera este tipo de dilemas morales dentro de la población estudiada, se retoma a continuación un caso de suicidio del que se ha tenido múltiples versiones. Se trata de Julián, joven de veintidós años, morador de la zona rural de Llanos de Cuivá (Yarumal), quien había cursado hasta el grado 9, cuando abandonó el estudio para trabajar como ordeñador en las fincas ganaderas de la localidad. Hasta aquí, la suya es una historia similar a la de muchos jóvenes campesinos, de iguales carencias económicas, que dejan sus estudios para ayudar a las familias y, sobre todo, conseguir su propio dinero para suplir sus propias necesidades. También, del modo que en otros casos registrados, en este hogar había serios problemas de disfuncionalidad familiar. El padre es alcohólico y tiene mal temperamento, con actitudes autoritarias y agresivas hacia su esposa e hijos:

Él tenía muchos problemas con Julián porque llegaba borracho a las 2 o 3 de la mañana y como Julián debía salir a ordeñar temprano, hacía bulla y ahí tenían el problema [...] El último problema grande fue un día que Julián hizo una fiesta en la casa con todos sus amigos. Yo estaba en la finca de mi hija y mi esposo también se había ido. Mi esposo apareció a las 2 de la mañana y le echó tremendo *voleo*. Supuestamente, lo echó de la casa, así como los papás arreglan todo, echando a los hijos de la casa (madre de Julián, entrevista, 2011).

Este antecedente, importante en el posterior episodio de suicidio, tendrá luego varias versiones e interpretaciones. Igualmente relevante es que, según su madre, hacía aproximadamente dos meses, Julián manifestaba un comportamiento diferente, “decía que la cédula ya no la necesitaba [...], inclusive repartió todo lo suyo: las camisetas, los zapatos, y yo le preguntaba que por qué, y me decía que no lo necesitaba”. Pero el hecho puntual que parece provocar el acto suicida está relacionado con un desengaño amoroso por causa de su última novia, una chica de quince años con quien estaba disgustado y, en la fiesta del cumpleaños de aquella, cuando parecía poder haber oportunidad

para una reconciliación, un malentendido con esta y su mejor amigo, lo empeora todo, así que sale de la reunión, bebe otros tragos en un bar y regresa finalmente a casa:

Llegó a la casa y la hermanita menor estaba en el computador. Él paso para la pieza donde se tienen las cosas guardadas. Al rato, cuando ella vio que él no salía, se fue a asomar y lo encontró ahí tirado, ya se había intoxicado y estaba botando babaza. Entonces ella llamó a los compañeros y lo sacaron. Cuando llegué me dijo que no quería vivir. Me fui con él para Medellín, me estuve seis días, y él murió, pues había tomado varios tipos de venenos, muy fuertes, de esos que usan para el pasto y también aceite y ACPM (madre de Julián, entrevista, 2011).

Como en muchos de los relatos de suicidio acá descritos, se presentan características similares como el uso de alcohol, el acceso a sustancias altamente tóxicas en las zonas campesinas, antecedentes de disfuncionalidades familiares, conflictos pasionales, etc. En este caso todo parece indicar que el motivo puntual por el cual se desencadena la conducta suicida es la decepción amorosa tras aquella noche; sin embargo, esta versión no parece ser la única

pues cuando el joven es llevado al hospital descubren dentro de su billetera una nota de despedida que decía: “Yo no me mato por amor sino por un papá que lo desprecia a uno y lo hecha de la casa. Inviten a todos mis amigos a mi entierro. A mis hermanos que los quiero mucho, saludes a mi mamá, que es lo que más quiero y más amo, la amo mucho, para siempre”.

La madre, durante el tiempo que su hijo se encuentra en el hospital, le pregunta si realmente se había envenenado por el problema con el papá, a lo que responde: “no, esa boleta la había escrito hacía meses”. A este hecho se suma una nueva circunstancia que da otro matiz a la historia: Julián pide que lo visiten, en el hospital de Medellín, su exnovia y su amigo. Al ir, según versión de su madre, Julián les pide perdón. Por su parte, ellos niegan lo sucedido y aseguran que, en realidad, “habían jugado una broma”.

La descripción realizada muestra una serie de elementos que posibilitan analizar la manera en que se maneja la culpa frente al episodio de un suicidio. Destaca la postura de Julián, quien,

al parecer, había estado maquinando su suicidio desde hacía meses, escribiendo incluso una nota en la que inculpaba a su padre. Pese a ello, ante la inminencia de la muerte, el joven se culpabiliza por el acto cometido, al punto de intentar resarcir a terceros como su padre que, en un momento, llegó a ver como culpable, o a su exnovia y amigo, a quienes llama para pedir perdón. Al final, arrepentido, pide que lo salven, aunque ya no sea posible por su alto nivel de intoxicación.

En relación a los familiares de Julián hay que considerar varias posiciones; entre ellas, la de sus hermanos, quienes culpabilizan al padre por la nota encontrada: “Mi esposo no sabe de esa boleta. Los muchachos le echan mucho la culpa porque vieron la pelea. Yo, después, cogí la boleta y la quemé. Mi esposo es una persona muy conflictiva, por cualquier cosa pelea, es de esas personas porfiadas que es lo que ellos digan y nada más” (madre de Julián, entrevista, 2011).

Las palabras de la madre reflejan un tono de reproche hacia su esposo, pero al mismo tiempo de miedo, intentando borrar la evidencia de la culpa que pesa sobre éste. Por otro lado, sobre ella misma han recaído críticas y juzgamientos:

La gente nos culpa a nosotros, en parte, y sobre todo a mí porque tuve que irme por un tiempo de la casa. Me fui a Yarumal porque nos quedamos sin trabajo. Dicen que como yo no vivía con ellos aquí, entonces que él llegaba, que la niña llegaba del colegio, *quisque* [sic] no encontraban comida, que no encontraban nada [...]; pero yo no me culpo porque yo me había ido a trabajar [...]; yo me echaría la culpa siempre y cuando sería un muchacho de unos 4 a unos 16 años (madre de Julián, entrevista, 2011).

Pese a que se defienda ante estas acusaciones y no se sienta culpable, le afecta el juzgamiento de los otros, gente del pueblo que la mira con reproche y rumora a sus espaldas; en síntesis, siente el peso de la discriminación y, sobre todo, de la culpa externa por el suicidio de su hijo: “Al entierro fueron muchas personas, pero luego van pasando los días y la cosa es diferente. La gente murmura al lado de uno, y los amigos ya se comportan diferentes, ya no son los mismos. Incluso, uno de los hermanos de él se fue para Medellín porque lo dejaron de lado. Las niñas

no salen ni mantienen amigos como antes” (madre de Julián, entrevista 2011).

Socialmente, no solo se culpa a la madre o, en general, a la familia de Julián, sino se hacen fuertes reproches a la exnovia, vista como causa de este suicidio, según ella misma lo expresó en un taller realizado con jóvenes de esta localidad. Cuando allí se tocó el tema del suicidio, salió a relucir el caso de Julián. Una joven pidió la palabra y manifestó haber estado antes de su suicidio, asegurando que ese día se había despedido de manera muy fuerte. Otra joven expresó que ella había sido la novia y que, por esto, ha sido culpada, aunque no lo sintiera así, por cuanto asegura que la relación había terminado a causa de la infidelidad de este. Entretanto, el mejor amigo de Julián, con quien aquella noche su exnovia se estaba besando, también es visto como culpable y él mismo se siente muy incómodo con ese hecho. A diferencia de la exnovia, no se muestra públicamente ni habla del caso, pero en una ocasión en que se estaba en un grupo de discusión en el que surgió este tema, se apreció la incriminación de los presentes hacia él y, de su parte, una actitud perturbada y molesta al respecto.

De esta manera, desde distintos lugares y perspectivas, el acto suicida encierra un profundo sentido de culpa que mancha moralmente su entorno y tiende a contagiar a todos aquellos con quienes la persona implicada tuvo un contacto más próximo o a quienes se sospecha tienen una implicación causal frente al acto en cuestión. Similar a lo sucedido con Julián, la mayoría de personas con intentos suicidas con quienes se tuvo oportunidad de dialogar, evidenciaron sentimientos de culpa y arrepentimiento. Algunos se sienten apenados por haberlo hecho y no les gusta hablar al respecto; otros se llenan de rabia y se disgustan si esto se aborda; mientras que muchos reconocen que fue un impulso, que estuvo mal y que no estimarían repetirlo.

Familiares, amigos y allegados también se sienten culpables. En general, dicen que los embarga el arrepentimiento por haber hecho alguna cosa que, potencialmente, ayudara o propiciara aquella decisión, o por no haber hecho o expresado a tiempo algo que podría haber contenido o aliviado al suicida. También están aquellos que lo niegan, que hablan de sus familiares muertos pero no mencionan el suicidio, y otros más radicales que simplemente evitan hablar de ellos. Igualmente, se da la situación en la

que, a pesar de que ellos mismos no se crean ni sientan culpables, el entorno social se ocupa de que así sea.

Así, se puede concluir que la potencialización de ese sentimiento de culpa descansa en que, pese a no situarse estrictamente en el campo religioso, posee un nexo simbólico con la esfera de lo sagrado, encarnado en el atavismo de un pecado capital, lo que aumenta su capacidad de contaminar y condenar a los atingidos por este hecho. En esto radica la eficacia simbólica: en su carácter trascendente en lo mundano que sigue actuando y dando significado a la existencia humana.

Lo singular de este hecho es que el poder no está concentrado en la institución religiosa (en la Iglesia o sus agentes) sino esparcido en la sociedad, es decir, en los propios sujetos que tienen interiorizado profundamente estos valores y significados, de modo que actúa como un dispositivo de control social juzgando (y juzgándose), estigmatizando, aislando y condenando a quienes van en contravía de ciertas pautas sociales, en este caso, atentar contra la propia vida. Así crece, se propaga y asienta el sentimiento de culpa que atormenta a quienes lo padecen.

Acá el rumor cumple un papel destacado por cuanto crea versiones impregnadas de juicios de valor que legitiman o invalidan a acciones y sujetos, según los códigos sociales implícitos. Su arma más poderosa es la construcción de culpables, algo que termina ordenando y conduciendo el accionar social. Muchos de los que cometen intentos suicidas temen justamente el escarnio social al que son sometidos por cuenta del rumor, la burla, las miradas acusatorias, la discriminación, los reproches y una de las más duras sanciones que sabe hacer el colectivo: el aislamiento social de amigos y conocidos.

Son frecuentes cometarios como: “no sea bobo”, “¿por qué hizo eso?”, “¿acaso no se da cuenta que la vida vale la pena y que todo tiene solución?”, cuestionamientos que en el fondo están juzgando lo “mal hecho”, a la vez que orientan por el camino adecuado. Ese es, justamente, el temor que confiesa un joven a su amigo: “yo le pregunté”: “¿usted por qué hizo eso?”, y él me dijo: “estaba aburrido, me quería morir”, pero ahora “siento vergüenza por lo que diga la comunidad” (Taller , Yarumal, 2011).

En realidad, el micropoder disperso en la creencia de los individuos y en el conjunto de la sociedad es el más eficaz medio de control de ese juicio de culpa-pecado frente al suicidio, a tra-

vés del poderoso dispositivo moral del *deber ser* que está inmerso en el implacable cuestionamiento que hay por parte de sí mismos y de parte de los otros. No obstante, también cabe discutir por qué a pesar de que existe este fuerte dispositivo de control social, se siguen suicidando las personas en dichos municipios ¿Cómo logran sobrellevar la culpa los familiares de los suicidas y los que cometen intentos?

Se estiman varias hipótesis: en primer lugar, que no existe un control total. Hay una fuerza dominante, pero en el interior de lo social se presentan divergencias y fisuras. En realidad, hay un fluir permanente con tensiones y asimetrías donde tiene lugar la expresión de las subjetividades; de modo que, a pesar de ser minorías, también se pudieron observar otras formas de ver y entender la muerte y el suicidio, especialmente entre jóvenes que, por ejemplo, defienden este último como “un acto de valentía”, otros que acreditan la creencia de la reencarnación, y algunos pocos que manifestaron el derecho a decidir sobre la propia vida: “uno es libre de tomar decisiones, eso se debe respetar”; “yo pienso que cada quien es libre de decidir sobre su propia vida”; o “es algo subjetivo, por el mismo desarrollo de la persona, los individuos que toman esa opción no importan si son cobardes o valientes”.

En segundo lugar, aunque el dispositivo de control es fuerte, la crisis social que se vive en dichos contextos también es intensa, existen fuertes disfuncionalidades familiares, desigualdades de género, el declive de la economía campesina y la presencia de los actores armados, además de la pérdida de identidad y la penetración de las industrias culturales y de consumo que, en conjunto, generan desestabilidad y condiciones propensas a los actos suicidas; de modo que este tipo de factores termina fragilizando y ejerciendo presión sobre las dinámicas de preservación social (Durkheim, 1997).

Por otra parte está el hecho de que la misma fuente simbólica de este dispositivo social -la religión Católica, en especial la parte institucional- ha ganado mayores matices, aberturas y márgenes de tolerancia. Se ha superado el periodo en el que el suicidio era causa de condena y segregación total. Ahora, se ha activado una mirada más comprensiva que intenta buscar las raíces del problema en las situaciones conflictivas que atraviesa la persona, junto a sus disturbios emocionales, para brindar apoyo

espiritual; es decir, el suicidio se ve de una manera menos rígida y se tiene hacia este mayor nivel de tolerancia como problema social, lo cual hace que se transforme en un acto menos dramático y perturbador para la población creyente, lo que se refleja, por ejemplo, en la pérdida de miedo al infierno, así como en toda la actividad desplegada por los sacerdotes jóvenes de las parroquias de acompañamiento y atención a los jóvenes con intentos de suicidio que buscan su ayuda.

Y finalmente, que en el interior de la misma creencia católica se generan formas de readecuación, negociación de valores y resignificaciones que permiten ver y asumir otras posturas ante las situaciones de suicidio. En otras palabras, se concilia con la creencia algo que estaba fuera de ella pero que se incorpora a su campo simbólico, gracias a los mismos recursos religiosos que se activan para recrear y validar nuevos sentidos. Un ejemplo de esto se encuentra en el caso de Julián, cuya madre se siente tranquila porque cree que su hijo está bien y que se ha convertido en un “angelito”:

[...] Le decía a ella que mirara para el cielo que había una lucecita, yo digo que es el resplandor de Dios o de algo, ¿no? ¿Por qué él la vio y ella no? Le decía: “mira hacia el cielo que hay una lucecita que me está invitando que me vaya con ella” [...] Si de verdad tenemos un Dios que nos guíe, entonces ese resplandor de luz que él vio debe ser una señal [...] A veces me pongo a pensar y analizo, me digo, esa tranquilidad que yo mantengo, yo creo que es por lo mismo, quizá él no está penando, quizá debe estar más bien, bien [...] Cuando él se murió, el Padre me decía que no llorara, que yo tenía un angelito en el cielo que era él, entonces no lo quería para el infierno, ¿sí o no? [...] Va a ser un año y yo digo que es un angelito, le rezamos como si fuera un angelito que nos acompaña, que nos sigue, que nos cuida (madre de Julián, entrevista, 2011).

La madre de Julián ha hecho un proceso de traducción de valores y símbolos religiosos de modo que su hijo, en vez de estar en el infierno por haberse suicidado, se ha transformado en un ángel que los cuida. Esa lectura le da paz frente al peor temor que se tiene desde la creencia católica, a saber, que alguien vaya al infierno; pero también frente a ella misma y a su familia, que

han podido procesar la pérdida de su ser querido a través de la conversión de su dramática muerte en una señal divina y un estado ideal, ser “angelito” protector. Ella ha elaborado una versión religiosa de la muerte de su hijo que le ha proporcionado tranquilidad, pese a los rumores y reproches sociales.

Así, a pesar de existir medios y dispositivos de control social hacia hechos que atentan contra la preservación de los sujetos, como las creencias y los valores en el caso del suicidio, igualmente se presentan fisuras, formas de resistencia, tensiones, cambios y reinterpretaciones que demuestran la dinámica cultural pero también la recreación por parte de los sujetos que hacen parte de esta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Améry, Jean (2005)

Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria. Valencia, España: Pretextos.

Behar, Olga (2011)

El Clan de los Doce Apóstoles. Conversaciones con el mayor Juan Carlos Meneses. Bogotá: Icono Editorial Ltda.

Bidegain, Ana (1994)

La pluralidad del hecho religioso en Colombia. En Emilio Villa y Gloria Ocampo (Eds.). *Las religiones en Colombia. Memorias del VII Congreso de Antropología en Colombia.* Medellín: Coimpresos, pp. 15-37.

Camus, Albert (1975)

El mito de Sísifo. Buenos Aires: Losada.

Catesismo de la Iglesia Católica (2005)

Recuperado el 22 de agosto de 2012, de http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_sp.html

- Cohen, Diana (2010)
Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE]. (2010)
Boletín Censo General 2005.
- Durkheim, Emile (1997)
El suicidio. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel (2000)
Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber. México: Siglo xxi.
- Goffman, Erving (2006)
Estigma: La identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guedes, Marcos (1993)
Ou não ser: uma introdução à história do suicídio no Ocidente. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Instituto de Estudios Regionales [INER] (2000)
Oriente. Desarrollo regional: una tarea común universidad-región. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Instituto de Estudios Regionales [INER] (2007)
Norte. Desarrollo regional: una tarea común universidad-región. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Lópes, Fabio (2008)
Suicídio & saber médico: estratégias históricas de domínio, controle e intervenção no Brasil do século XIX. Rio de Janeiro, Brasil: Apicuri.
- Manrique, Ricardo *et al.* (2002)
"Comportamiento del suicidio en Antioquia: 1998-2000".
En: *Revista CES Medicina*, Vol. 16, N° 3, pp. 7-17.

Restrepo, Gustavo (2011)

“El Oriente antioqueño: movilización social a pesar de la violencia”. En: Ricardo Peñaranda (Ed.). *Contra viento y marea. Acciones colectivas de alto riesgo en las zonas rurales colombianas: 1985 – 2005*. Bogotá: IEPRI-Universidad Nacional de Colombia-La Carreta Editores, pp. 127-147.

Pérez, Andrea (2012)

Informe final del proyecto de investigación: sentido y práctica del suicidio en los municipios de Yarumal y La Unión (Antioquia), periodo 1990-2010. Medellín: Universidad de Antioquia.

Sánchez, Gonzalo y Peñaranda, Ricardo (1991)

Pasado y presente de la violencia en Colombia. Bogotá: Cerec.

Soares, Luis (1990)

O trabalho da inércia: história e teologia na formação da subjetividade moderna. Em: *Religião e Sociedade*, Vol. 15, Nº 2-3, pp. 178-190.

Tello, Jorge (2010)

“Comportamiento del suicidio en Colombia, 2010”. En: *Forensis: Datos para la vida*, 2010. Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, pp. 212-234.

Uribe, María Teresa (2001)

“Las guerras por la nación en Colombia durante el siglo XIX”. En: *Estudios Políticos*, N 18, pp. 9-27.

Valenzuela, Diana (2009)

“Suicidio. Colombia, 2009. Epidemiología del Suicidio. *Forensis: Datos para la vida*, 2009. Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, pp. 200-233.

Velho, Otavio (1995)

Besta-Fera: recriação do mundo. Ensaios críticos de antropologia. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

TERRITORIALIZACIÓN DE LA MUERTE: EFECTOS SOCIOCULTURALES DE LA MUERTE EN UNA REGIÓN DE FRONTERA DURANTE LA SEGUNDA PARTE EL SIGLO XIX EN COLOMBIA

Luis Fernando Sánchez Jaramillo¹

INTRODUCCIÓN

La muerte se encuentra en el imaginario de las gentes como un hecho cierto, fijo e incontrovertible que amenaza constantemente a los seres vivos. Morir hace parte de la idea de la muerte en tanto que, como lo llamó Ariès (1996), morir es la muerte en sí. Mientras morir es la pérdida efectiva de la vida, muerte es un fenómeno sociocultural alrededor del acto de morir, es una categoría abarcante cuya precisión ofrece dificultades.

Las ciencias sociales, especialmente la antropología (Thomas, 1983), la sociología (Elías, 2009) y la historia (Ariès, 1996) (Vovelle, 1974), han demostrado que, más allá de los efectos biológicos, la muerte es también una construcción de actitudes, rituales y efectos expresadas en prácticas y representaciones que reflejan la sociedad que las produce y tiene consecuencias sobre ella.

Es este aspecto sociocultural de la muerte el que se intenta examinar y explicar, haciendo especial énfasis en sus efectos, mediante una mirada de contraste sobre lo que revelan las fuentes, especialmente, los registros eclesiásticos de defunción del siglo XIX.

El objeto de estudio, que es la muerte como elemento sociocultural, requiere de otras categorías de análisis que revelan la dinámica que ella tuvo dentro de una sociedad asentada en una

1- Docente investigador Departamento de Historia y Geografía, Grupo de Investigación Territorialidades, Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Caldas, Doctorando Universidad Nacional de Colombia sede Medellín. e-mail: luissanchezj@gmail.com.

región de frontera durante la segunda mitad del siglo XIX en Colombia. Una de esas categorías es la territorialización, concepto asociado al de territorio por implicar la significación y la práctica humana de los espacios geográficos.

En el ejercicio del poder, muchas fuerzas interactúan en el espacio formando varias territorialidades, es decir, diversas formas de territorio, en esa interacción unas fuerzas reemplazan a otras hasta que también sean relevadas, así visto la territorialización comprende una *desterritorialización* del agente reemplazado y una *reterritorialización* del agente que reemplaza. En este orden de ideas la territorialización de la muerte es una lucha incesante con la vida, es una de las territorialidades que ha extendido su poder en ciertos espacios y tiempos que permiten que se le estudie en una dimensión histórica. (Deleuxe, Guatari, 1997).

El estudio de la muerte, como agente territorializador en una perspectiva histórica, se circunscribe a una región de frontera que en el siglo XIX conformaban los Estados de Antioquia y Cauca, Estados de lo que entonces se llamaba Estados Unidos de Colombia.

Este marco anuncia dos nuevas categorías, una es *Región* y la otra *Frontera*; para precisarlas, habrá que decir que los límites de ambos Estados confluían estableciendo diferencias político administrativas, que los llevaron a enfrentarse política y militarmente aunque, también, a relacionarse económica, social y culturalmente hasta dar características especiales al territorio establecido en esa frontera.

Lo anterior ha servido para que sea examinada la frontera, no como un factor diferenciador, sino, como lo propone Braudel (1953), como un elemento integrador de dos territorios, el del Cauca y el de Antioquia. ¿Cuáles serían esos elementos? ¿Qué había de común en la frontera entre los dos Estados de Antioquia y Cauca? ¿Cómo se relacionaban los dos Estados en esa frontera?

Por otra parte la *Región* como categoría de estudio no se entiende en un sentido concreto sino como abstracción que hace el investigador para el estudio de un grupo de territorios ubicados en una frontera y que sirven para conformar la unidad de análisis (Van Yong, 1991). El límite común entre los dos Estados eran los ríos Chinchiná y Cauca, al rededor de ellos se asentaron por lo menos 24 poblaciones que agrupados conforman lo que denominamos Región de Frontera.

De acuerdo con lo anterior se pregunta ¿cuáles son las dinámicas socioculturales y, eventualmente sociopolíticas y socioeconómicas que confluyen en esta región de frontera? Y más concretamente, ¿cómo la muerte territorializó esta región de frontera durante la segunda mitad del siglo XIX?

ANTECEDENTES DEL ESTUDIO HISTÓRICO DE LA MUERTE

El estudio de la muerte ha constituido una preocupación permanente para el hombre. La mitología y la filosofía griega y romana han consignado diversas explicaciones sobre la muerte reveladas desde la antigüedad en obras como las de Homero. *Hades* el señor de los muertos y *Tanatos* o *Mors* la personificación de la muerte, se relacionan en una tragedia incontrolable con *Eros*, diosa del amor, la sexualidad y la fertilidad; *Ilítia*, diosa de los nacimientos y las comadronas; *Hipnos*, hermano gemelo de *Tánatos* y dios del sueño, y las *Moiras* o *Parcas*: *Cloto* o *Nona* que hilaba la hebra de la vida, *Láquesis* o *Décima* que medía esa hebra y *Atropos* o *Morta* que la cortaba, determinando ellas el curso de la vida.

La literatura de todos los tiempos relatan el drama del eterno enfrentamiento entre la vida y la muerte, algunas veces con la tristeza por la pérdida de la vida y en otras por la alegría de la llegada de la muerte. En algunas páginas literarias como en *Romeo y Julieta* se destaca el pacto entre *Tánatos* y *Eros*, los protagonistas prefirieron morir por amor ante el temor que las circunstancias de la vida los separara. Cuando se vive feliz se ama la vida y se teme a la muerte, pero una vida agitada por la angustia, el dolor y la desesperación espera la muerte para el alivio de las penas.

Las ciencias sociales y humanas también se han ocupado del tema. El sociólogo Norbert Elías (2009) manifiesta su preocupación por la vejez y por la enfermedad, condiciones proclives a la muerte. La sociedad abandona a los moribundos, les da la espalda y solos se enfrentan al encuentro con *Hades*. El antropólogo Louis Vincent Thomas (1983) hace un rastreo por todas las formas de muerte, algunas inclusive confundidas con el olvido como forma de muerte; sin embargo, es la muerte biológica y el ritual de la muerte lo que ocupa su interés. Thomas describe el deterioro físico del cuerpo humano cuando se pierde la vitalidad

para que el espíritu abandone el cuerpo y lo deje en manos de la descomposición y de la transformación; es lo que llama el paso de la corrupción corporal al mundo imaginario de la otra vida, no obstante, es también la explicación de lo cultural al rededor de la muerte, de lo ritual, pero también, de la sociedad que produce diferentes formas de morir, la muerte dada, la auto muerte y la muerte asumida.

Edgar Morin (1994) recaba sobre los modos y las circunstancias de la muerte y el significado socio antropológico, esto es, de las concepciones primitivas, ahondando no sólo en una perspectiva de pasado sino de futuro, para mostrarnos cómo, de un cierto triunfo de la muerte, en la sociedad occidental, se pasa a una crisis que intenta acciones contra la muerte, pero, al tiempo, es la paradoja de un mundo en donde, a pesar de tenerse más esperanza de vida al nacer, toda vez que los avances científicos así lo han permitido, así también la mortalidad crece sin control como resultado de la crisis social.

Es justamente la preocupación de Gadamer (2011) cuando nos recuerda que la confianza en la Humanidad que animaba el siglo XVIII, contrasta hoy con la carrera armamentista, el tráfico de drogas y las múltiples amenazas sobre las condiciones de vida, ya que los problemas por el cuidado de la salud son sólo una parte de las amenazas que se ciernen sobre la especie humana, por eso también es importante preguntarnos, siguiendo a Gadamer, qué significa saber algo acerca de la muerte.

Desde otro punto de vista, la historiografía sobre la muerte parece más reciente, justamente Febvre (1973) advertía que no existe una historia de la muerte, por lo menos no antes de la primera mitad del siglo XX. Es la historia de las mentalidades, característica de la tercera generación de los *Annales* la que abre el camino para que Philippe Ariès concrete su amplio estudio sobre el *Hombre ante la Muerte*.

Por más que se examinen los trabajos posteriores a Ariès (1996) como los de Vovelle (1974, 1985), Chunú (1978) para el caso de Francia, muchos otros se produjeron en España hacia la década de los ochenta, algunos de ellos recogidos en los libros de de Lara Ródenas (1999, 2001), influidos por el método serial de investigación histórica, en perspectiva de larga duración, en que se refleja la mentalidad del periodo estudiado, método historiográfico propio de los años sesenta y setenta, hasta llegar a

los trabajos en México, algunos de gran significación, como el de Lomnitz (2006), quien critica que aunque las obras de los 70 hasta los 90 alcanzaron sus objetivos, las de ahora son temas trillados e imitaciones; propone la necesidad de preguntarse qué es exactamente una historia genuinamente latinoamericana de la muerte y cómo es la elaboración cultural de la muerte en nuestros países. La muerte obedece –dice él- a un [...] extraordinario lenguaje (que) es un aspecto de un complejo de prácticas que, juntas, constituyen la organización social de la enfermedad, la agonía, la muerte (el morir), el entierro y la conmemoración de los muertos, así como la explicación, la evaluación moralizante y la prevención de la muerte particular y de la muerte en general. (Lomnitz, 2006:27)

Los franceses Delumeau (1978) y Le Goff (1989) se orientan por la historia del miedo, el primero, y el examen de la idea del purgatorio, el segundo, fundamentando sus trabajos en los discursos de la iglesia para entender el temor y la culpa por la muerte y el pago de las penas en el purgatorio.

Otros trabajos sustentados en los encuentros de la Red Iberoamericana de Cementerios Patrimoniales (RICP) han centrado su interés en la historia de los cementerios, su valor patrimonial o en los rituales de la muerte desde una mirada antropológica. Esta vertiente es la que se encuentra en la historiografía colombiana debido en parte a las celebraciones por la independencia y la existencia de cementerios antiguos como el de Mompox, Barranquilla y el Central de Bogotá, del manejo patrimonial que tiene el San Pedro de Medellín, y así otros de raigambre no católica como los cementerios de comunidades extranjeras no católicas, cementerios universales y cementerios libres o con manifestaciones masónicas.

SURGIMIENTO DEL ESTADO NEOGRANADINO Y LA FORMACIÓN DE LA REGIÓN DE FRONTERA

El siglo XIX fue el de la Independencia Neogranadina, el del surgimiento del proceso republicano y el de la consolidación de la nación colombiana. Durante ese siglo se abandonó la economía colonial, heredada del dominio español, en reemplazo de la economía capitalista, que había surgido durante el siglo XVIII;

como fruto de la Revolución Industrial, de la consolidación del capitalismo y la universalización del comercio, que propició el avance del colonialismo, la unificación alemana e italiana y la crisis de la iglesia católica en Europa, con serios efectos en América Latina. (Hobsbawm, 2001, 2007).

En ese marco de la historia europea, la consolidación de la República Neogranadina tuvo serios momentos: el intento de la Corona española por recuperar esta colonia; los enfrentamientos entre sectores republicanos y monárquicos o entre federalistas y centralistas para gobernar la nueva República; los costos de la guerra que llevaron a buscar empréstitos con empresarios de Inglaterra, Francia y Alemania, otorgándoles la riqueza mineral y tierras como garantía. (Jaramillo, 1964).

En cuanto a las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado colombiano, el siglo XIX fue bastante conflictivo, primero por el paso de un Patronato Real a uno Monárquico y el interés del gobierno granadino para que la Santa Sede le reconociera la soberanía al nuevo Estado, segundo para evitar la interferencia de unos y otros en sus asuntos particulares, tercero durante el rompimiento de las relaciones, por lo menos entre los gobiernos liberales y los jefes eclesiásticos criollos y, finalmente, con la firma del Concordato entre el gobierno civil y el eclesiástico en 1887. (Restrepo, 1885) (Cavellier, 1988) La región de frontera recibió todo el influjo de la transformación que vivió el mundo occidental desde el siglo XVIII y especialmente los efectos que sobrevinieron en el siglo XIX.

El Estado de Antioquia fue representado por jefes políticos mayoritariamente conservadores; su economía, basada en la minería, se transformó en una economía agrícola representada en minifundios, que fueron fruto de la Colonización que ocupó los terrenos del sur del Estado antioqueño², y del norte del Cauca en el siglo XIX.

En contraste, las tierras del Estado caucano estaban gobernadas mayoritariamente por políticos y comerciantes de raigambre liberal; su economía se basaba en latifundios con unidades de producción representadas en grandes haciendas, en las que la explotación agrícola y minera había reemplazado, en parte,

2- Eran terrenos inexplorados pero con dueño, gracias a las concesiones reales heredadas por descendientes de familias nobles de tiempos de la Colonia hispánica.

desde tiempos de la colonia hispánica, la mano de obra indígena por la esclava.

Aunque en Popayán, centro político, social y económico del Estado del Cauca, contó con una de las primeras Diócesis establecidas en el territorio Granadino y que de ella dependieron las Parroquias y Vicarias establecidas en suelo antioqueño, la religiosidad de la población de Antioquia destacó sobre la del resto del país. Allí, y con ayuda de los demás sectores conservadores de la nueva República, se sellaron fuertes lazos de unión entre la Iglesia Católica y los sectores conservadores del poder político.

Las relaciones entre los partidos políticos se confundieron con las relaciones con la Iglesia debido a que en el imaginario popular, el partido Conservador se asociaba con el de Iglesia y el partido Liberal con el de los enemigos de los conservadores y, por lo tanto, hostiles a la Iglesia. Durante los gobiernos conservadores, la Iglesia se mantuvo en las mieles del poder, mientras que durante la hegemonía Liberal se procuró la separación de poderes, el sometimiento del poder eclesiástico al poder civil y, finalmente, el rompimiento de relaciones cuyo efecto se vio en la persecución y en el extrañamiento de sacerdotes y obispos opuestos a la disciplina del gobierno liberal, especialmente mientras tuvo vigencia la constitución política liberal de 1863. (Restrepo, 1885)

En el fondo, más allá de la confrontación política, la nacionalidad colombiana se había formado sobre la base del ser católico. La población no ilustrada, de la adolescente República Neogranadina, no entendía el nuevo modelo que ya no obedecía a Rey sino a Presidente, su identidad era con la monarquía española y no con la República de la Nueva Granada. Simón Bolívar, el primer Presidente, comprendió que lo único que cohesionaba la población era, por así decirlo, la nacionalidad católica y procedió a establecer, a través de emisarios, las relaciones con la Santa Sede. Así pues, la primera nacionalidad colombiana fue la católica, esta precisión explica cómo se marcaría en parte las dificultades en las relaciones de los ciudadanos con el poder político, las prácticas espirituales y civiles y, por supuesto, las relaciones de ambos poderes con la muerte.

POBLACIÓN DE LA REGIÓN DE FRONTERA

La parte antioqueña de la región de frontera comenzaba a desarrollarse desde el siglo XIX. Desde muy temprano se fundaron poblaciones bien por colonos pobres que avanzaban en búsqueda de tierras baldías, o porque empresarios de tierras promovían su ocupación para valorizarlas o, también, porque el Estado promovía la ocupación para asegurar el desarrollo de vías que contribuyeran al desarrollo comercial entre Antioquia, Cundinamarca, Cauca y Tolima. (Palacios, 1983).

Sin embargo, las poblaciones fundadas al sur del Estado de Antioquia pertenecían a un concesionario de tierras administradas por sus herederos a través de una compañía denominada González y Salazar. Esa Compañía estaba integrada por miembros destacados de la política y la sociedad antioqueña y habían tenido cargos en los gobiernos Estatal y Nacional, por esa razón no tuvieron inconveniente en que los altos tribunales, así como el Gobierno central, les respaldase en la titularidad de las tierras que fueron ocupadas en oleadas de colonización sucesivas durante el siglo XIX. (Jaramillo, 1989).

Los colonos, muchos de los cuales consideraban tierras baldías las ocupadas por ellos, procedieron a formar sus parcelas, construyeron casa, explotaron su suelo e hicieron de ellos su territorio, su vida; entre tanto, los dueños de las tierras, legitimados sus títulos por las autoridades judiciales, reclamaban su derecho o su valor, es decir, los colonos no adquirieron un derecho sobre tierras baldías sino una deuda sobre tierras ajenas. Esto generó conflictos, disputas jurídicas y violentas y ocasionó muertes en unos y en otros.

El Estado del Cauca había sido fruto de lo que, en la Colonia hispánica, era la Gobernación de Popayán. La regionalización, que durante la República la constituyó en Estado, mantuvo su capital en Popayán, ciudad señorial, sede de obispado y lugar de residencia de las gentes más prestigiosas de esa fracción política. No obstante, otras ciudades de no menor importancia por su pasado colonial y por su desarrollo comercial se situaban allí: Santiago de Cali, Guadalajara de Buga, Cartago, Toro, Ansermanuevo, Pasto, San Juan de Marmato, La Vega de Supía y Quiebralomo. El del Cauca era el más grande de los Estados y uno de los más ricos. En su frontera norte se ubicaban

las Provincias de Quindío y Marmato. Cartago era la capital del Quindío conformada además por poblaciones como Toro, Anserma Nuevo, Roldanillo y la Unión. Marmato comprendía los territorios auríferos de Anserma Viejo, Quinchía, Riosucio, La Montaña, Quiebralomo y Supía.

La población hacia la Provincia del Quindío en el Cauca era mestiza, la mezcla entre etnias blancas y negras se destacaba sobre la población que se encontraba en la provincia de Marmato, en dónde el mestizaje comparte con etnias indígenas, negras y blancas, especialmente, por la proliferación de extranjeros, sobre todo hacia el final del siglo XIX. La presencia de extranjeros obedeció al interés de los empresarios ingleses, franceses y alemanes por la explotación de minas de oro, gracias a las facilidades que ofrecieron los gobiernos de esa época.

La presencia de indígenas en el norte del Cauca se debe a la cercanía a las selvas del Chocó, que les permitió resguardarse de la arremetida hispánica desde los primeros tiempos de la colonia; no obstante, muchas poblaciones indígenas, que aún subsisten, ocupan terrenos en cercanías a Popayán, en la costa del Pacífico y en las zonas altas de la cordillera occidental.

COMUNICACIÓN ENTRE LA REGIÓN DE FRONTERA

El río Cauca, el segundo más largó del país después del Magdalena, sirvió como vía de navegación y de comunicación a los primeros exploradores españoles quienes, como Jorge Robledo, fundaron cerca de sus orillas ciudades como Cartago, Anserma y Santafé de Antioquia. Robledo contribuyó a comunicar el Occidente, desde la Gobernación de Popayán, pasando por Cali, hasta las altas montañas de Antioquia. Ese recorrido estaba ocupado por indígenas que fueron explotados en el laboreo de las minas de oro, esta ocupación fue el gran hallazgo que facilitó la fundación de las ciudades mencionadas.

Hasta el siglo XIX, esas poblaciones subsistían, así como el camino desde Cali hasta Medellín, que cruzaba por el margen occidental del Río Cauca. El margen oriental de dicho río fue explorado, pero, salvo la población de Arma, cuya importancia era ser Real de Minas como Quiebralomo en el occidente, no hubo

poblaciones hasta que se produjo la colonización antioqueña durante el siglo XIX.

Justamente esa colonización se extendió por la Provincia del Sur del Estado de Antioquia hasta sobrepasar el límite del norte del Estado del Cauca, señalado por el curso del Río Chinchiná. En el lado oriental del Río Cauca, correspondiente a la Provincia del Sur del Estado de Antioquia, los colonos antioqueños fundaron Aguadas, Pacora, Salamina, Aranzazu, Filadelfia, Neira y Manizales y, al sobrepasar el límite del Chinchiná, en territorio caucano fundaron Villamaría, San Francisco, Palestina, Santa Rosa de Cabal, Pareira, Salento, Marsella, entre otras. Es decir, que los caucanos cuidaron el camino hacia las minas de la Provincia de Marmato para facilitar su explotación y el comercio asociado a ella, entre tanto, los antioqueños ocuparon las tierras de concesión en el sur antioqueño y en el norte caucano. Esta circunstancia también marcaría la historia de la región de frontera durante el siglo XIX.

TRES CAPITALES DE FRONTERA

Durante la Colonia hispánica, las ciudades de Cartago, Anserma, Marmato, Supía y Quiebralomo, en el lado occidental del río Cauca y San Antonio de Arma en el lado oriental, fueron importantes por su riqueza aurífera en la Región de Frontera. Durante el siglo XIX, consolidados los dos Estados, emergieron las poblaciones de Salamina, Manizales y Riosucio como ejes del desarrollo político y económico de la región de frontera.

Salamina fue fundada en 1825 y alcanzó su máxima importancia política cuando fue capital de la provincia del Sur hasta que en 1876 pasó a Manizales. En el Estado de Antioquia Manizales se convirtió en la ciudad fronteriza por excelencia, su importancia estratégica militar y comercial atrajo viajeros, comerciantes y pobladores y, en tiempos de guerra, a compañías militares que pasaron o se establecieron en ella cambiando el paisaje y las costumbres pueblerinas.

Por su parte la capital de la Provincia de Marmato pasó a Riosucio. Riosucio, a diferencia de Marmato, era una ciudad organizada para la habitación habitual de sus pobladores, Marmato era una población de mineros, una ciudad de las minas y para

las minas. Riosucio era un cruce de caminos que facilitaba el comercio entre los dos Estados.

Junto con Salamina y Manizales, Riosucio era la más antigua de las poblaciones, fue fundada en 1819 después que sus fundadores lograrán la unión de dos pueblos enemigos el de la Montaña y el de Quiebralomo, un pueblo indígena de vocación agrícola y un pueblo mestizo de vocación minera, un pueblo doctrinero protegido por encomenderos con un pueblo de caballeros e hijosdalgos auxiliados en el trabajos de sus minas por población esclava³.

Pasado el tiempo, Riosucio es una mixtura en la que convive la cultura de todas las etnias que confluyeron en ese espacio: indígenas, negros, blancos; nacionales y extranjeros. La riqueza cultural y social de esa población la convirtieron en otra importante ciudad de frontera, esta vez del Cauca; sin embargo, otras oleadas de la colonización antioqueña comenzaba a recorrer los caminos del Occidente del Río Cauca para ocupar los terrenos del norte de Riosucio. En esta población tuvieron presencia los poderes políticos de caucanos y antioqueños, de liberales y conservadores. (Vélez, 2002).

La primera de las regionalizaciones que reorganizó la división territorial de Colombia, en el siglo XX, creó en 1905 el Departamento de Caldas; varias fueron las ciudades consideradas para capital, Riosucio y Manizales fueron nominadas, pero la importancia política y económica de la segunda pesó para que fuese la capital caldense, aunque no por eso los méritos de Riosucio fueran menores.

La fundación de Manizales como capital de Provincia en 1876 y la creación del Departamento en 1905⁴, sumado a la erección de una Diócesis en su suelo en 1900, revelan una estrategia

3- Las crónicas cuentan que aún después de la unión el pueblo estuvo dividido por una cerca en la calle del comercio. Cada uno ocupó un lugar en el terreno, los quiebralomeños al pie del cerro de Ingrumá y abajo en la planicie los de la Montaña. (Cuesta, 1923)

4- La Ley 17 del 11 de abril de 1905 suscrita, entre otros, por el presidente Rafael Reyes y en cuyo artículo 3 reza: *“Créase el Departamento de Caldas entre los Departamentos de Antioquia y Cauca, cuyo territorio estará delimitado así: El río Alma desde su nacimiento hasta el río Cauca; éste aguas arriba hasta la quebrada de Arquía, que es el límite de la Provincia de Marmato. Quedarán comprendidas dentro del Departamento de Caldas las Provincias de Robledo y Marmato, por los límites legales que hoy tienen, como también la Provincia del Sur del Departamento de Antioquia. Parágrafo. La capital de este Departamento será la ciudad de Manizales”.*

política de los gobiernos de la Hegemonía Conservadora de finales del siglo XIX, para contrarrestar las disputas armadas del gobierno estatal caucano contra el antioqueño. (Ocampo, 1988)

Riosucio de enclave caucano pasó a hacer parte del Departamento de Caldas como una de las ciudades más importantes junto con Salamina y Manizales, gracias a que también tuvo en ella un gran peso la población antioqueña que sumó su cultura a la de Riosucio, con razón se dice de esa población que es un crisol de culturas.

MANIFESTACIONES FÚNEBRES DE LA REGIÓN DE FRONTERA

De acuerdo con el complejo panorama de la región de frontera (su dimensión histórica, la fundación de las poblaciones, el poblamiento y los sistemas de comunicación que las cruzan), se buscó respuestas a los interrogantes asociados al objetivo de este estudio a saber ¿cuáles son los hitos fúnebres que se evidenciaron en la región de frontera durante el periodo estudiado? ¿Cuáles son los fenómenos sociales, políticos, económicos y culturales que rodearon las manifestaciones de muerte? ¿Cuáles son las formas discursivas de los registros de esos hitos de muerte? ¿Cómo la muerte es y se emplea como un elemento de territorialización? ¿Cómo responden esos interrogantes y el estudio en general a la necesidad científica, y de manera particular, cómo aporta a los estudios historiográficos?

La construcción teórica del objeto de estudio nos llevó a considerar componentes geográficos, sociopolíticos, socioeconómicos y socioculturales, todos en una perspectiva histórica. Así, la territorialización de la muerte como objeto de estudio se observó en diferentes planos de abstracción, el histórico y el socio-cultural con los cuales se analizaron las categorías principales y emergentes, así como los actores y los agentes intervinientes en cada una de las unidades socio espaciales, los procesos que surten a partir de ciertas causas encontradas y los efectos derivados.

En este orden de ideas nos preguntamos cuáles fueron las entradas, los procesos y las salidas que produjeron los actores y agentes en las unidades de análisis y como se relacionaron esos elementos entre ellas. Así pues los planos de análisis nos llevaron a encontrar varios tipos de territorialidad marcados princi-

palmente por el poder, la vida cotidiana, la del Estado, la de la Iglesia y la científica.

RECORRIDOS AL CEMENTERIO

Pierre Nora (2008) definió lugares de la memoria un proceso complejo de conmemoración que, en algunos casos derivó en un inventario de monumentos, museos y hechos; su objetivo es analizar cómo una sociedad, lee, conmemora y olvida su propio pasado. En relación con la muerte muchos monumentos están referidos a ella, quizá los cementerios sean el lugar por excelencia: el campo santo, los mausoleos, las fosas y bóvedas en que se depositan los cuerpos siempre que las acompañe una lápida, esa lápida lleva inscrito en nombre y las fechas de nacimiento y defunción, en algunos casos el epitafio va acompañado de otros datos que dan a conocer si el difunto era un párvulo, si era una madre, algunos informan sobre el rol social que cumplía y manifiestan el sentimiento de allegados y amigos.

Los cementerios de Riosucio, Salamina y Manizales fueron, en los primeros tiempos, campos de enterramientos; así queda consignado en el encabezado de los registros de defunción de las parroquias, "Libro de Enterramientos"; en las visitas pastorales, el Obispo o los Vicarios Foráneos, dejaron expresa su preocupación por la construcción o el estado de los cementerios, mandando a que se construyan, se trasladen a lugares más apropiados, se cerquen o se embellezcan⁵.

Hay que decir que de las tres poblaciones Manizales es la ciudad más joven formalmente erigida como tal en 1849, Salamina se funda en 1825, 24 años antes que Manizales y Riosucio en 1819, 6 años antes que Salamina; a pesar de las diferencias fundacionales, los cementerios y la preocupación eclesiástica sobre ellos es similar en las tres poblaciones y en otras poblaciones circunvecinas. Se pedía evitar que el pasto creciera demasiado, que los animales no deambularan por ese espacio, que las cruces estuvieran en buen estado y, con el tiempo, que se prohibiera la

5- Para este trabajo se emplean dos tipos de fuentes, la serie de Registros de enterramientos de las parroquias de Nuestra Señora del Rosario en Manizales, San Sebastián en Riosucio y Nuestra Señora de la Inmaculada de Salamina; y la serie Providencias Pastorales de esas mismas parroquias.

construcción de bóvedas, a menos que se pagarán los derechos equivalentes a entierros de primera clase, porque ellas impedían enterrar en el mismo sitio a otros cuerpos. Esto da a entender que las primitivas sepulturas, identificadas con una simple cruz de madera se podía olvidar con facilidad y que el espacio ocupado por un cadáver se ocupaba por otros en una sucesión infinita. Ciertamente nadie sabía quién había inaugurado una fosa que, con el paso del tiempo, era reutilizada por muchos otros.

Los cementerios son lugares de la memoria, de la conmemoración. A ellos acuden los deudos cuando acompañan a sus familiares y amigos a la morada final, algunos vuelven a esos lugares del recuerdo para llevar oraciones y flores y componer el lugar donde reposa el difunto; sin embargo, y puesto que la memoria se mueve entre las coordenadas del recuerdo y del olvido, llega el momento en que nadie se vuelva a acordar de las personas cuya muerte fue lamentada; nadie está tan muerto como aquel a quien ya nadie recuerda, en la mejor de las ocasiones queda un registro de defunción, en el peor ni eso.

En algunos casos un cuerpo sin nombre recibe acompañamiento a un campo santo, en otros casos un nombre sin cuerpo se convierte en una tortura para sus allegados. Parece que hubiera una desconexión entre unos y otros, unas familias poseen los nombres sin saber dónde están los cuerpos y muchos cuerpos están ahí sin que nada los ayude a acercarlos a sus nombres, en el siglo XIX, no había llegado el auxilio de la ciencia para aclarar estas situaciones.

Sin embargo, hay otros lugares de la memoria. Las iglesias, la mayoría de las veces emergen como discretas testigos de la muerte de parroquianos, vecinos y naturales, estantes y habitantes, lugareños y hombres de paso. El cuerpo entra al templo con los pies por el frente, el sacerdote, siguiendo el Ritual Romano recibe el cuerpo, derrama sobre el ataúd agua bendecida y lo rodea de incienso mientras eleva sus oraciones. Finalmente el cuerpo se presenta frente al altar y los acompañantes toman respetuoso silencio. En su época la muerte de un poblador era acompañado por muchas personas que vestían de luto, aunque no siempre con el rigor de los familiares. Terminada la misa el sacerdote acompañaba el cuerpo hasta la puerta del templo y con las últimas oraciones despedía al difunto. (Carreño, 1997).

En el siglo XIX estaba muy marcada la diferencia de los servicios religiosos, dependiendo de la categoría del muerto o de su capacidad económica. En un sepelio de primera categoría el Sacerdote iba hasta la casa del difunto y lo conducía en procesión hasta la iglesia, tras los ritos eclesiásticos continuaba su conducción hasta el cementerio, lugar en el que se ofrecían las últimas oraciones. Desde la fundación de las tres poblaciones siempre hubo una ruta por la que se llevaron los cadáveres de la iglesia a los cementerios. Las casa que rodean esas calles se complementan con el pasaje cotidiano que es ver pasar los desfiles fúnebres, hoy, en algunas de esas poblaciones, a esas calles se les denomina la calle del cementerio y las gentes las toman como referentes, así el destino del transeúnte sea un lugar diferente al cementerio.

Las causas de muerte son muy variadas según se deja entrever en las partidas de enterramientos, ellas se ajustan a cierta clasificación de Ariès: la enfermedad, los hechos violentos, los accidentes. Los accidentes reportan muertes inesperadas, en contraste con hechos violentos que, como en las riñas o las guerras, un deceso cabe dentro de lo posible; pero la enfermedad, en general, se convierte en condición que acompaña a los moribundos.

MUERTE EN EL CAMPO

Los pueblos de la región de frontera se encontraban en el rango de las poblaciones rurales. Evidentemente los caseríos crecieron en el entorno de la plaza, coronada por la iglesia. Fuera de la casa consistorial existieron otras edificaciones de la administración pública como la cárcel y las escuelas; aunque, relacionada con la Iglesia, el cementerio ocupaba un lugar periférico.

Estas sociedades rurales a diferencia de las que se emplazaban en el perímetro urbano tenían más dificultad para la asistencia espiritual. Si bien las normas Eclesiásticas, derivadas del concilio de Trento y reforzadas en las visitas pastorales, exigían de los Sacerdotes, incluso, arriesgar la vida para evitar que ningún feligrés muriese sin recibir los sacramentos correspondientes: bautismo, confesión, comunión o extremaunción, lo cierto es que en ocasiones las circunstancias lo impedía⁶.

6- Aunque las relaciones entre la Iglesia y el Estado Colombiano tuvieron grandes altibajos, según se recoge de las obras de Restrepo (1885) y Cavelier

Las partidas de enterramientos revelan que algunas veces los enfermos morían en el camino cuando se llevaban en búsqueda de asistencia médica o en búsqueda de Sacerdote. Otros morían en el campo sin sacramentos porque sus dolientes no llamaban o no lo hacían a tiempo, era entonces cuando al llegar el Sacerdote ya no había que hacer. En otras ocasiones lo impedían las condiciones de los caminos o el impedimento mismo del Cura por estar enfermo, fuera del pueblo o en licencia y sin reemplazo.

Sobre todo en Salamina se revela que la sepultura se efectuó en el campo. Probablemente las dificultades topográficas eran un factor que inclinara hacia esta costumbre; no obstante, en los tres poblados fue común que durante los tiempos de guerra, cuando se espera que la tasa de mortalidad se incremente, la realidad marcada por los registros demuestra lo contrario. Esta situación podría explicarse por dos hechos que se ejemplifican en algunas obras literarias de la época, (Velásquez, 1998) la primera es que lo fallecidos por causa de la guerra, generalmente los soldados y militares de toda condición fueron sepultados en los campos de batalla y por su parte, la población civil, se refugiaba en los campos para evitar que los miembros varones fueran cazados para

(1988), hay que señalar que atendiendo a la convocatoria del Papa Paulo III en 1542 y a pesar de las dificultades históricas se celebró el concilio de Trento que señaló los rumbos que tomaría la Iglesia Católica ante los desafíos que le imponía el protestantismo. (Bravo, 1887). En desarrollo de los lineamientos tridentinos los sucesivos jefes romanos expidieron sucesivas encíclicas siendo las más determinantes para Colombia las del Papa Pío IX, entre ellas *Quanta Cura*, de 1864, en donde advierte los peligros que asechan a la Iglesia algunas ideas de la modernidad y exhorta a sus pastores a combatir el mal; y, el *Syllabus*, en el que se señalan lo que ellos denominan “los principales errores de nuestra época”. (Laboa, 2002). Para la doctrina de los fieles se publicaron numerosos Catecismos Romanos, desde el de Pío VI y Clemente XIII (1950), pasando por numerosas versiones que circularon a lo largo y ancho de América Latina. En Colombia fue célebre el Catecismo de la Doctrina Cristiana, escrito por el Sacerdote Jesuita Gaspar Astete y más conocido como el “Catecismo del Padre Astete” (Astete, 1947); este catecismo sufrió algunas variaciones provenientes de los Concilios Provinciales Granadinos (1869) o de la Conferencia Episcopal colombiana cuando se adentraba ya el siglo XX (1936). Todos estos documentos señalaban la conducta que debían seguir los fieles católicos y los ministros de la Iglesia frente a la asistencia espiritual de los miembros de su Iglesia. El Código Canónico contribuyó a administrar las sanciones para las faltas de unos y otros frente a la doctrina trazada en las Actas del Concilio de Trento, por lo menos hasta las reformas introducidas en el Concilio Vaticano primero celebrado antes de finalizar el siglo XIX. (Diccionario de Derecho Canónico, 1854).

ser llevados a la guerra. Las tres poblaciones registran la muerte de pocos soldados que se llevaron hasta sus cabeceras y, tras recibir los sacramentos, murieron. (Velásquez, 1998).

Especialmente, durante las guerras de 1860 y 1876, el clero, especialmente el antioqueño, padeció el control y la persecución del gobierno liberal que exigía el sometimiento a sus leyes aún por encima de las del Papado, en este caso los registros evidencian disminución en el número de registros de fallecidos que se explican por la falta de Curas en las parroquias, esta afirmación se refuerza más cuando se hallan registros en tiempos de paz advirtiendo que las muertes se produjeron en la guerra del 60 o en la del 76.

Los fallecidos en el perímetro urbano, como quedó establecido, eran llevados al templo para los oficios eclesiásticos del caso; aunque a los pobladores rurales les era más difícil, también ellos hacían el recorrido con sus muertos, salvo los casos explicados. De todos modos, era común morir en el lugar en donde se había nacido, casi siempre, sin importar el lugar, se iniciaba un recorrido de la muerte desde la casa campesina hasta la iglesia del pueblo y desde allí hasta el cementerio.

MORIR EN TIERRA AJENA Y LA MUERTE EN LA POBLACIÓN INFANTIL

No obstante, parece triste morir en el lugar en donde no se ha nacido. Las tres poblaciones ubicadas en la región de frontera fueron lugar de paso obligado, bien por la actividad comercial, o bien por la dinámica de movilidad de las poblaciones entre los Estados de Cauca y Antioquia. En efecto, desde el siglo XIX, la dinámica económica antioqueña soportada en la explotación minera decayó. Algunos decidieron moverse hacia territorios supuestamente baldíos en el sur del Estado antioqueño, el Estado colombiano promovió ese movimiento para alimentar otros caminos entre Medellín, Cali, Ibagué y Bogotá y, así, fomentar la circulación de mercancías y los dueños de las tierras del sur antioqueño alimentaron este desplazamiento para valorizar sus tierras.

Este movimiento de personas, fenómeno que se conocería como la Colonización Antioqueña, contribuyó a la fundación de numerosas poblaciones en diferentes oleadas migratorias. Una

de las primeras dejó como recuerdo la fundación de Salamina en 1825, una intermedia, la de Manizales en 1849, y las más tardías cubrieron la antigua población de Riosucio con gentes venidas del suroccidente del Estado paisa. Mientras que la colonización antioqueña avanzaba en búsqueda de nuevas tierras, superando los límites estatales hasta bien entrado en el espacio caucano, fue la dinámica económica y la confrontación política la que atrajo hacia el sur-antioqueño pobladores de otras latitudes: vecinos caucanos, tolimenses, cundinamarqueses y, en menor proporción de otras partes más alejadas de la nación.

Antes que se evidenciará la relación inter étnica, la circulación de personas, atraídas por el afán de riquezas se multiplicaba. Muchos se encontraron con la dificultad de haberse establecido en tierras ajenas.⁷ Algunas muertes,⁸ fueron resultado de los conflictos de tierras del lado oriental de la región de frontera. Estas disputas sirvieron para impulsar otras fundaciones en suelo caucano.

No obstante, la presencia de paseantes, comerciantes, vagos y delincuentes, trabajadores, aventureros y prostitutas, gentes de buena y de mala intención, dejaron también muertos inesperados. Las partidas de defunción dan cuenta de hombres y mujeres fallecidos sin saberse de ellos más que sus nombres y procedencia. Es lo triste morir en donde no se ha nacido. Evidentemente, durante la época estudiada, era común morir en tierra ajena, las familias despedían a sus viajeros con la esperanza de verles de nuevo aunque las probabilidades de volverlos a ver fueran pocas.

La muerte infantil era más representativa que la muerte en adultos. Las condiciones de higienización eran precarias y la sobre vivencia de los párvulos se hacía difícil. Muchos no sobrevivieron al parto, algunos murieron a tiempo con sus madres a sobrevivieron a ellas por pocos días, otros fueron presa de enfermedades propias de su edad cuando ya se tenían por criados, otros murieron por el descuido de los mayores. En cualquier

7- Desde tiempo de la colonia española, el comerciante José María Aranzazu recibió grandes extensiones de tierras al sur de Antioquia que legó a sus descendientes. Ellos, conformados en empresa comercial, reclamaron a los colonos los derechos que mantuvieron gracias al respaldo judicial del Estado.

8- Incluida la del célebre Elías González, beligerante representante de la Compañía González y Salazar, que representaba los intereses de su familia, a quien se le había concedido las tierras del sur del Estado de Antioquia, en donde a la sazón estaban ubicadas las poblaciones de Salamina y Manizales.

caso, el sacramento del bautismo garantizaba que no muriese con el castigo del pecado original.

Ante la fragilidad de la muerte infantil, la Iglesia, a través de las actas del Concilio Tridentino, y enfatizado con la profusión de Catecismos, permitieron que las personas instruidas bautizaran con “agua de auxilio” a los niños en peligro de muerte, algunas partidas de defunción de niños rezaban “apenas alcanzó el agua”, otra con mayor dramatismo aseguró “recibió el agua de auxilio y después fue arrancada su vida por las garras de la muerte”.

CONCLUSIÓN

En general los hallazgos permiten ver que los lugares de la muerte no son únicamente esos lugares de la memoria como los camposantos o los espacios en los que se levantan todo tipo de monumentos que contribuyen a la conmemoración. Lo que aquí se revela es que cualquier lugar es territorio de la muerte, desde la misma cuna o la misma casa se inicia un recorrido por una ruta al rededor de la muerte. Si se transitaran estos senderos de la muerte encontraríamos unas formas rizomáticas (Deleuze, Guattari, 1997) cuyos extremos difuminados confluyen en las iglesias y desde allí, por la calle del cementerio, como por un río de la muerte, la conducción incesante de cuerpos al camposanto.

Esta apreciación complementada con el hecho cierto según el cual todos los seres vivos, los seres humanos, tenemos asegurada la muerte, no así la vida. La fragilidad de la vida obliga a una lucha consuetudinaria en su favor. Al tiempo, la muerte se manifiesta en múltiples formas en todos los instantes. El mito griego se repite, la vida y la muerte luchan incansablemente, aunque la contienda sea larga, *Hades* siempre triunfa.

Los registros de enterramiento consignan testimonios de niños que no sobrevivieron a su nacimiento, de los que sobrevivieron a cambio de la vida de su madre. Aunque la actual época científica tecnológica ofrece mejores perspectivas de esperanza de vida, y que sabemos que los hombres del siglo XIX contaron con menos posibilidades de asistencia médica, amén que se trataba de una sociedad mayoritariamente rural, muchos fueron asaltados por la muerte mientras buscaban auxilio clínico o espi-

ritual. Esto no sería extraño, sobre todo cuando constatamos las mismas limitaciones en las sociedades urbanas actuales.

A pesar de la pérdida de vidas que se registraron en las tres poblaciones estudiadas en la región de frontera, cerca de 22.000, queda latente las consecuencias materiales y espirituales que ellas acarrearón. Por un lado, las creencias religiosas tuvieron un peso significativo como para que, quienes fueron acusados de no haber llamado al Cura a tiempo para darle la extremaunción a sus muertos, cargaran con una culpa que les llevaba a pensar en las culpas en el *Juicio Final* cuando les llegara el turno. Por otro lado, la situación económica de algunas familias desmejoró ante la muerte del padre, contrastado, es cierto, por el valor, no suficientemente reconocido, de mujeres viudas que llevaron en sus hombros la construcción de territorios y de los valores morales que heredaron a sus hijos.

BIBLIOGRAFÍA

Actas y Decretos del Concilio Primero Provincial Neo-Granadino. 1869. Bogotá. Imprenta Metropolitana.

Ariès, Philippe (1996)

“Actitudes ante la vida y la muerte en los siglos XVII al XIX”. En: *Ensayos sobre la memoria 1943-1983*. Bogotá, editorial Norma, pp 359-368.

_____ (1977)

El hombre ante la muerte. Madrid, Taurus.

_____ (1975)

Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días. Barcelona, El Acantilado.

Astete, Gaspar. S.J. (1947)

Catecismo de la Doctrina Cristiana. Adicionado y reformado por la Conferencia Episcopal Colombiana de 1936. Medellín. Nutibara.

- Braudel, Fernand (1953)
El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bravo, Julio (1887)
El Concilio de Trento y el Concordato vigente con las disposiciones dictadas para su ejecución y la jurisprudencia del Consejo de Estado y Tribunal Supremo. Madrid, Establecimiento Tipográfico de Pedro Nuñez.
- Carreño, Manuel Antonio (1997)
Manual de urbanidad y buenas maneras. Bogotá, Panamericana, pp. 324-330.
- Catecismo de la Doctrina Cristiana*, escrito por el Sacerdote Jesuita Gaspar Astete y más conocido como el "Catecismo del Padre Astete" (Astete, 1936).
- Cavelier, Germán (1988)
Las Relaciones entre la Santa Sede y Colombia. Bogotá, Editorial Kelly.
- Chaunu, Pierre (1978)
La mort à Paris (XVIe-XVIIe siècles), París, Fayard.
- Cuesta, Rómulo (1923)
Tomás. Bogotá, Cromos.
Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. 1997. *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia, Pre-Textos.
- Delumeau, Jean (1978)
Historia del Miedo en Occidente. Madrid, Taurus.
- Diccionario de Derecho Canónico. 1854. París. Librería de Rosa y Bouret.
- Elías, Norbert (2009)
La soledad de los moribundos. México, Fondo de Cultura Económica.

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. 1850. "Syllabus. Resumen de los principales errores de nuestra época, que se señalan en las alocuciones consistoriales, encíclicas y demás letras apostólicas de nuestro santísimo Papa Pío IX". En: Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. 1850. *Colección completa de Encíclicas Pontificias 1830-1950*. Buenos Aires, Guadalupe, pp. 181-189.

Febvre, Lucien (1973)

A new kind of History. Comp. P. Burke, Londres.

Gadamer, Hans-Georg (2011)

"Experiencia de la Muerte". En: *El estado oculto de la salud*. Barcelona, Gedisa.

Hobsbawm, Eric (2007)

La Era del Capital 1848-1875. Barcelona, Crítica.

_____ (2001)

La Era del Imperio 1875-1914. Barcelona, Crítica.

Jaramillo, Roberto Luis (1989)

"La Colonización antioqueña". En: *La Colonización Antioqueña*. Manizales. FICDUCAL. pp. 33-86.

Jaramillo Uribe, Jaime (1964)

El Pensamiento colombiano en el siglo XX. Bogotá, Temis.

Laboa, Juan María (2002)

"Iglesia y libertades modernas: Syllabus". En: *Historia de la Iglesia. Época contemporánea*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. pp. 105-118.

Lara Ródenas, Manuel José de (2001)

Contrarreforma y bien morir. El discurso y la representación de la muerte en la Huelva del Barroco. Huelva, Diputación de Huelva.

Lara Ródenas, Manuel José de (1999)

La muerte barroca: ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII. Huelva, Universidad de Huelva.

- Le Goff, Jaques (1989)
El nacimiento del purgatorio. Barcelona, Taurus.
- Lomnitz, Claudio (2006)
Idea de la muerte en México. México, Fondo de Cultura Económica.
- Morin, Edgar (1994)
El hombre y la muerte. Barcelona. Kairós.
- Nora, Pierre (2008)
Les lieux de mémoire. Montevideo, Trilce.
- Ocampo Trujillo, José Fernando (1988)
Ensayos de historia de Colombia. Manizales, Biblioteca de Escritores Caldenses.
- Palacios, Marco (1983)
El café en Colombia 1850-1970. Bogotá, Ancora.
- Pio VI, Clemente XIII (1950)
Catecismo Romano según el decreto del Concilio de Trento mandado publicar por San Pio VI, Pontífice Máximo y después por Clemente XIII. Buenos Aires Editorial Santa Catalina.
- Pio IX (1864)
"Encíclica Quanta Cura". En: Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. 1850. *Colección completa de Encíclicas Pontificias 1830-1950*. Buenos Aires, Guadalupe, pp. 173-180.
- Restrepo, Juan Pablo (1885)
La Iglesia y el Estado en Colombia. Londres, Printed by Gilbert and Rivington, Limited St. Jhon's Square.
- RICP Red Iberoamericana de Cementerios Patrimoniales, <http://redcementeriospatrimoniales.blogspot.com/>
- Thomas, Louis Vincent (1983)
La muerte: una lectura cultural. Barcelona, Paidós.

- _____ (1975)
Antropología de la muerte. México, Fondo de Cultura Económica.
- Van Young, Eric (1991)
"Haciendo Historia Regional: Consideraciones metodológicas y teóricas". En: Pedro Pérez Herrero (Comp.) *Región e Historia en México*, México, Instituto Mora. Col. Antologías Universitarias, pp 99-122.
- Velásquez, Samuel (1898)
Al pie del Ruiz. Medellín. Dirección de Cultura de Antioquia.
- Vélez Rendón, Juan Carlos (2002)
Los pueblos allende el río Cauca: La formación del Suroeste y la cohesión del espacio en Antioquia, 1830-1877. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.
- Vovelle, Michel (1993)
L'heurre du grand passage. Chronique de la mort. Gallimard.
- _____ (1985)
Ideologías y Mentalidades. Barcelona, Ed. Ariel.
- _____ (1974)
Mourir autrefois, Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles. Gallimard.

MUERTE Y VIOLENCIA EN LA ÚLTIMA DICTADURA MILITAR EN ARGENTINA (1976-1982): EL CASO DE LOS *DESAPARECIDOS* Y LOS CAÍDOS EN LA GUERRA DE MALVINAS

Laura Marina Panizo^{1*}

INTRODUCCIÓN

Durante la última dictadura militar en Argentina, la sociedad sufrió la pérdida violenta de más de 10.000 ciudadanos víctimas de la metodología de *desaparición* de personas por parte del gobierno dictatorial y de 649 muertos en la Guerra de Malvinas. Así, el gobierno fue responsable de la violación sistemática a los Derechos Humanos, cuya estrategia represiva tuvo como característica fundamental la detención de miles de personas en centros clandestinos. Allí, sometían a los prisioneros a torturantes interrogatorios, que concluían mayoritariamente con el asesinato y su desaparición física². Dentro de este contexto de violencia física ejercida sobre la sociedad, en el año 1982 el gobierno militar decide recuperar las Islas Malvinas lo que condujo a un conflicto bélico entre la Argentina y Gran Bretaña que culminó el 14 de junio del mismo año con la rendición de las Fuerzas Armadas Argentinas.

Fueron muchos los autores que desde las ciencias sociales trabajaron la temática de la *desaparición* de personas, y algunos pocos que trataron la temática de la muerte en la Guerra, pero

1- Doctora por la Universidad de Buenos Aires con mención en Antropología Social. Docente, investigadora Instituto de Altos Estudios Sociales/ UNSAM.

2- Así como las muertes y *desapariciones*, los presos políticos, exiliados, y niños apropiados entraron en el gran conjunto de víctimas directas de la represión estatal.

sin embargo, un número muy acotado de todos ellos trataron específicamente sobre la experiencia de muerte de los familiares de los muertos focalizando sobre la falta del cuerpo, la dificultad de realizar los rituales mortuorios socialmente establecidos, sobre los procesos de luto y duelo y las creencias en torno a la muerte en contextos de violencia y crisis social.

DESAPARICIÓN DE PERSONAS

La problemática de la *desaparición* de personas en la Argentina ha sido estudiada desde diferentes perspectivas a lo largo del tiempo. Entre ellos, encontramos los trabajos que focalizan sobre los procesos de memoria (Vecchioli, 2000; da Silva Catela, 2001, 2009; Jelin, 2002; Feld, 2002, 2010; Lorenz, 2004; Palermo, 2004; Levin, 2005; Carnovale, 2006; Vezzetti, 2007; Higuera Rubio 2008 y Borelli, 2012; entre otros).³ Estos trabajos que desde distintas abordajes tratan de dar cuenta del espacio de la memoria como lugar de lucha política, parten en general de las nociones del sociólogo Maurice Halbwachs (2005), de la escuela Durkhemiana, quien introduce, en el campo de los estudios sobre memoria, la idea de *marcos sociales* para hablar de la memoria colectiva, y plantea una interrelación entre memoria individual y memoria colectiva, al proponer la idea de que el grupo y la sociedad son las condiciones, los marcos sociales de la memoria. A la noción de memoria colectiva se suma la de “corriente de pensamiento”, que nos relaciona con un grupo determinado, por lo que aparecen enmarcando a los grupos de referencia. Desde la sociología también Michael Pollak (2006) retoma las cuestiones planteadas por Halbwachs y plantea una estrecha relación entre memoria

3- Entre el gran abanico de trabajos que trataron la problemática de la última dictadura militar encontramos también aquellos que focalizaron sobre las organizaciones guerrilleras (Slipak, 2011), sobre las experiencias de los niños apropiados y las agrupaciones de hijos de los desaparecidos, (Cueto Rúa 2009; Regueiro, 2010), sobre los ex presos políticos, (Guglielmucci, 2005; Garaño 2010) y sobre las políticas urbanas, (Canese 2012). Así también encontramos un gran número de trabajos que focalizaron sobre el papel de la educación (Birgin, y Trímboli, 2007; Debattista, 2004; Dussel y Pereyra, 2006; Lorenz 2002, 2004; Higuera Rubio, 2008) y otro número importante de trabajos que abordaron la temática desde las representaciones artísticas, como los trabajos compilados en la publicación de Ana Longoni, y Gustavo Bruzone (2008), o los de Ana Vidal, 2009.

y sentimiento de identidad, al entender a la memoria como una operación colectiva que intenta definir y reforzar sentimientos de pertenencia, y fronteras sociales (Pollak 2006:38). Cada forma de interpretar el pasado y el presente por un grupo social, puede ser entendido, en términos de este autor, como un proceso de construcción de una memoria colectiva, la memoria política del grupo, que a través de un trabajo de encuadramiento y mantenimiento, dan a cada miembro el sentimiento de unidad, coherencia y continuidad. De esta manera la memoria se torna en un elemento constituyente de identidad. Dentro de este marco, Elizabeth Jelin (2002) señala que el individuo para fijar parámetros de identidad, selecciona ciertos hitos que lo ponen en relación con otros, y constituyen los marcos sociales para encuadrar las memorias (Ibíd.: 25). También la autora nos llama la atención sobre el hecho de que estas interpretaciones y memorias del pasado reciente aparecen en un escenario de luchas políticas acerca del sentido no sólo de lo ocurrido, sino también de la memoria misma. De esta manera, el espacio de la memoria deviene en un espacio de lucha política que puede ser entendida en términos de las luchas de la “memoria contra memoria” (Ibíd.:6).

Entre los trabajos que tratan las disputas por la memoria, se encuentra el de Virginia Vecchioli (2000), quien intenta comprender las relaciones sociales y las representaciones que hicieron posible la realización del proyecto del monumento a *Las víctimas del Terrorismo de Estado* en el Parque de la Memoria, ubicado en la costanera norte de la Ciudad de Buenos Aires. La riqueza de su trabajo radica en que el punto de partida del análisis es desnaturalizar la categoría “Víctima del Terrorismo de Estado”, subrayándola como resultado de una serie de disputas entre los diferentes actores sociales que intervinieron en el proyecto de construir el monumento. Resulta interesante recuperar los aportes de la autora para ver de qué manera, en el caso de nuestros interlocutores, el Estado aparece como un agente que establece categorías y fronteras sociales (Ibíd.:4). Dentro de este marco, Vera Carnovale (2006) analiza los debates en torno a la recuperación de la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) y de la construcción del Museo de la Memoria en donde funciono uno de los grandes centros clandestinos del país, focalizando en los conflictos y tensiones en materia de memoria y política pública.

Entre los trabajos que focalizan sobre los procesos de memorias encontramos también aquellos que problematizan el rol de los medios de comunicación. Por un lado, Claudia Feld (2002) indagó sobre el papel del espacio audiovisual en la construcción, gestión y transmisión de memorias colectivas sobre la dictadura y nos demuestra la estrecha relación que hay entre espacio audiovisual y memoria colectiva. El trabajo de la memoria, señala, no sólo requiere de actores encargados de elaborar el recuerdo y construir escenificaciones sobre el pasado, sino que necesita *escenarios de la memoria*. Define entonces, *escenarios de la memoria* “al espacio en el que se hace ver, oír a un público determinado un relato verosímil sobre el pasado” (Feld 2002:5). Así también, la autora se ocupó en otro trabajo del papel de la prensa en la transición, analizando los tipos de discurso y formatos que se utilizan para representar el tema, de esta manera la autora se analizó en qué claves narrativas y en qué formatos discursivos la cuestión de la desaparición y los desaparecidos se instaló por primera vez en la prensa gráfica como tema central de la información (2010). Quien también trata el rol de la prensa durante la última dictadura militares Marcelo Bonelli (2010). Centrando su análisis en tres tipos de memorias en disputa, la “victimizada”, la “heroica” y la de la “complicidad”, entiende tres maneras diferentes de interpretar el papel de las memorias de prensa durante la última dictadura militar. Por otro lado, también presentando atención al rol de la prensa, Celina Van Dembroucke, C. (2004) y Luis Guzman (2005) reflexionan sobre los recordatorios que hacen referencia a los desaparecidos, publicados en el matutino *Página/12*, temática que retomaremos más adelante.

Dentro de este marco de estudios sobre memoria pero con un punto de partida diferente al de los estudios citados, se encuentra el trabajo de Ludmila da Silva Catela (2001), que se ocupó de la experiencia vivida por un conjunto de familiares de *desaparecidos* de La Plata, y demostró de qué manera ante la dramática situación vivida, el grupo de familiares fue generando sistemas de representaciones, estrategias y prácticas no violentas, configurando nuevas identidades sociales. A diferencia de los autores recientemente citados, Catela se concentra en las experiencias de los familiares prestando atención, entre otras cuestiones, en la muerte violenta y la ausencia del cuerpo. Así, afirma que los familiares fueron “conquistando y delimitando territorios” so-

ciales (Ibíd.:162) a través de conmemoraciones, homenajes, monumentos y placas, donde fueron haciendo público un drama social que se tornó nacional (Ibíd.). Dentro de estas prácticas realizadas por los familiares, la autora trabaja las representaciones sobre la muerte de los familiares, las cuales le permiten utilizar el concepto de *muerte inconclusa*, ya que, según refiere la autora, la falta del cuerpo “provoca una acción inversa a la concentración de espacio-tiempo requerida socialmente para enfrentar la muerte”, y abre espacios y caminos de búsqueda (Ibíd.:115). A la vez, sugiere que la falta de la tumba provocó la necesidad de reinventar nuevas estrategias para recordar a sus seres queridos, como monumentos, anfiteatros, placas y la utilización de las fotos que individualizan al *desaparecido*, devolviéndole un nombre, una historia personal, y proponiendo para los familiares un lugar de visita, donde ir a llevar ofrendas. Así la autora señala formas alternativas de duelo, y sostiene que la figura de *desaparecido* “provee material específico para la conformación de un sistema simbólico, donde predominan elementos tradicionalmente asociados a los rituales de la muerte” (Ibíd.: 113). Algunas premisas de la autora, serán retomadas a continuación, para contrastarlas con las interpretaciones realizadas sobre mi comunidad estudiada.

Por último, dentro de los estudios que focalizan sobre la experiencia de muerte, Antonius Robben analiza las experiencias muerte de las madres de Plaza de Mayo (2004). El autor analiza de que manera el régimen militar usó la desaparición de sus oponentes políticos como una táctica de terror para intimidar a sus camaradas de armas, paralizar la protesta familiar y explotar la creencia cultural en la relación de cuerpo y espíritu. De esta manera, la muerte violenta de la desaparición contribuyó a la supervivencia del espíritu y su continua influencia en la política argentina, como retomaremos también más adelante.

GUERRA DE MALVINAS

Con respecto a las investigaciones que tratan sobre la Guerra de Malvinas, resultan indispensable los trabajos de Rosana Guber, quien desde la antropología, viene trabajando sobre la temática desde hace más de 20 años. En su primer libro sobre la guerra, *¿Por qué Malvinas? De la causa nacional a la guerra absurda*

(2001), preguntándose sobre las razones por las cuales la reivindicación territorial y diplomática de Malvinas desembocó en una guerra internacional, la autora analiza las paradojas que suscitó el episodio de Malvinas, y reflexiona sobre la forma en que éste se fue convirtiendo, antes de la derrota, en un símbolo de unidad nacional. Este trabajo nos hace prestar la atención sobre la forma en que, tanto el gobierno militar como diferentes sectores sociales, recrearon el ideal de Nación a través del idioma de la historia y el parentesco. El análisis de la autora acerca de la relación entre el símbolo “Malvinas” y la unidad nacional, resultó sugerente para entender de qué manera los Familiares de Malvinas apelan a *lo nacional* como fuente legitimadora de la causa de Malvinas, al igual que lo hicieron los argentinos al apoyar inicialmente la decisión del gobierno dictatorial de tomar las Islas. Así, hay una continuidad temporal en las representaciones de los Familiares y aquellas que transformaron a temática de Malvinas, en palabras de Guber, en una nueva metáfora de nación (2001:66). Por otro lado, en su libro *De chicos a Veteranos* (2004) Guber enfatiza sobre la identidad de los ex combatientes, a quienes entiende como sujetos que concibieron a la posguerra como “la batalla por la memoria en contra de la desmalvinización”, y lucharon por el reconocimiento público como ex soldados de la guerra (Ibíd.: 150). La autora entiende a la identidad de los ex soldados de Malvinas como “liminal”, ya que “no encuadra en el sistema clasificatorio con que opera el sentido común de los argentinos” (2004:16) y nos demuestra de qué manera los ex soldados fueron creando “redes de gestión administrativa, presión política, ayuda mutua y organización ceremonial” como formas de procesar su propia situación liminal (Ibíd.). A pesar de que su trabajo trata sobre la identidad de los ex soldados, el lugar de los deudos en éste nos resulta central, en cuanto por un lado, aparecen para la mirada de los ex soldados como las únicas familias junto a los familiares de los sobrevivientes, que son “leales al recuerdo de Malvinas” frente al contexto *desmalvinizador*⁴ vivido en la posguerra (Ibíd.:153). Por otro lado, señala que los deudos fueron el foco de las diferentes conmemoraciones en los primeros gobiernos de la posguerra, a través de los cuales se intentaba convertir el pasa-

4- La *desmalvinización*, es entendida a grandes rasgos tanto por los ex combatientes como por los familiares como el silencio y la ignorancia social acerca de la Guerra de Malvinas, producida en primera instancia por el Estado.

do en un espacio de duelo funerario, ya que los caídos eran un medio adecuado para levantar la unidad nacional (Ibíd.:184). Es importante destacar que esta política de estado frente a los deudos contribuyó a que haya una muerte socialmente reconocida⁵ a pesar de la falta del cuerpo, y sentó las bases para la elaboración del marco simbólico de interpretación de los familiares de Malvinas, del cual nos referiremos más adelante⁶.

Así también, fue relevante el trabajo del historiador Federico Lorenz (2006) que mediante una investigación histórica y un importante relevamiento testimonial, indaga sobre las construcciones sociales acerca de la guerra de Malvinas, y de la Causa Malvinas antes, durante y después de la guerra, enfatizando no sólo en los testimonios de los ex combatientes, sino también en los roles de diferentes sectores de la sociedad, como el de la educación, de las Fuerzas Armadas, de la sociedad civil, y de los medios de comunicación, en un trabajo que, conectando la temática de la Guerra con la de los *desaparecidos*, nos llama a reflexionar sobre la forma en que los argentinos entienden las experiencias vividas en el contexto de la dictadura militar. Por otro lado, el autor, que revisa el papel de los estudiosos sobre el tema, retoma el trabajo de Guber para proponer nuevos abordajes a la comprensión de la identidad de los ex combatientes que la autora denomina "liminal" y remarca la necesidad de conectar la construcción identitaria de los ellos con los diferentes contextos históricos nacionales (Lorenz, 2006:312). Lo sugerente del trabajo de Lorenz es que presta atención a aquellos recursos culturales que son seleccionados por parte de nuestros interlocutores según lo que yo denomino los *marcos simbólicos* de los grupos, como observaremos a continuación. Entre otros trabajos, el autor publica en el año 2011 un interesante artículo que reflexiona sobre los estudios históricos relativos a la Guerra de Malvinas que según el autor fueron condicionados por la coyuntura política y las luchas por la memoria. Alegando una falta de diálogo entre quienes hay escrito desde el campo académico y las fuentes disponibles, el autor convoca a un proyecto colectivo que genere un mayor conocimiento de la experiencia histórica de la guerra y a

5- Volveremos sobre esta temática mas adelante.

6- En otros trabajos la autora presta atención a diversas temáticas que cruzan las experiencias de los combatientes también en el escenario naval, y aeronaval (Guber, 2008 y 2012).

la profundización de los sentidos asignados sobre los años de la dictadura (ibid: 62).

Este apartado tuvo el objetivo de presentar una serie de trabajos que trataron la temática de la violencia, la muerte y la memoria durante última dictadura militar en Argentina. A continuación describiremos los resultados de mi investigación doctoral que se inserta dentro de estos estudios realizando un aporte original ya que trata comparativamente estos dos acontecimientos que sucedieron bajo el mismo gobierno dictatorial y tuvieron el denominador común de la muerte violenta en donde los rituales mortuorios habituales fueron obstaculizados por la ausencia del cuerpo. En este sentido, la investigación que aquí presento tuvo el objetivo realizar una observación comparativa entre las experiencias de los familiares de *desaparecidos* con la de los familiares de caídos en Malvinas, enfatizando específicamente sobre la ausencia del cuerpo y los rituales mortuorios.

LA MUERTE ENMARCADA

En mi investigación doctoral, titulada “Donde están nuestros muertos: experiencias rituales de familiares de desaparecidos de la última dictadura militar en Argentina y caídos en la Guerra de Malvinas” (Panizo, 2011) trabajé con familiares pertenecientes a la organización Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas y familiares vinculados con la Comisión de Familiares de Caídos en la Guerra de Malvinas e Islas del Atlántico Sur, instituciones de las cuales me referiré más adelante⁷. Tanto en el caso de los *desaparecidos* como en el de Malvinas, las situaciones específicas que dieron lugar a la *desaparición* y la muerte en la guerra, produjeron un quiebre, una ruptura en sus formas habituales de enfrentar la muerte, por lo que los familiares tuvieron que adaptarse a estos cambios para sobrellevar las

7- De aquí en más me referiré al organismo Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas como Familiares de Desaparecidos, en mayúscula, y en cuanto a los familiares de dicho organismo, hablaremos de los familiares de *desaparecidos*, en minúscula. Así también me referiré al organismo Familiares de Caídos en la Guerra de Malvinas e Islas del Atlántico Sur, como Familiares de Malvinas, en mayúscula, y en cuanto a los familiares de dicho organismo, hablaremos de los familiares de Malvinas, en minúscula.

pérdidas extraordinarias, reelaborando creativamente los marcos convencionales para entenderla.

Consideramos a *la muerte* como un proceso social en el cual, cuando se trata del fallecimiento de un ser querido, nos involucramos a través de diferentes etapas de separación y reintegración luego de los cambios producidos por la ruptura en las relaciones sociales que provoca el hecho del deceso, y en el que el grupo y la comunidad juegan un rol fundamental. En este sentido, es esencial el reconocimiento y la legitimidad social que deben tener el muerto y los deudos, para que los últimos puedan enfrentar la muerte cara a cara y logren reincorporarse a la nueva realidad social después de los desórdenes acontecidos. Esto se debe a que, como en cualquier tipo de crisis vital⁸, los cambios no sólo conciernen a los sujetos rituales sino que también marcan cambios en las relaciones de las personas allegadas a ellos (Turner, 1997:8). En esta transición, que necesita tiempo y rituales específicos, el cuerpo deviene en la materia sobre la cual se ejerce la actividad colectiva después de la muerte (Hertz, 1990)⁹.

Estos rituales mortuorios¹⁰, que posibilitan que la muerte sea habitada, van acompañados de una simbología específica, como

8- La crisis vital, dice Víctor Turner, “es un punto importante en el desarrollo físico o social de un individuo, como pueden ser el nacimiento, la pubertad y la muerte” (1997:8).

9- Numerosas etnografías acerca de la problemática de la muerte y los rituales mortuorios que atraviesan las diversas culturas en tiempo y espacio (van Gennep, 2008; Hertz, 1990; Thomas, 1993; Malinowski, 1994, entre otros), y nuestro propio trabajo de campo en velatorios tradicionales de la sociedad argentina contemporánea en el gran Buenos Aires y Capital Federal (Panizo 2013) resaltan la presencia del cuerpo en la acción ritual, tanto así como su función primordial.

10- A estos rituales mortuorios colectivos en los que participa la comunidad, los denominé *rituales de luto*, teniendo en cuenta las distinciones entre luto y duelo realizadas por Cordeu, Illia y Montevechio (1994). El duelo, afirman Cordeu et al, es: “el conjunto de prácticas materiales, mentales y simbólicas referentes al ex viviente y que están sobre todo a cargo de los allegados supervivientes” (1994:135). El luto, en cambio, hace referencia a los procedimientos rituales colectivos que permiten la reintegración de los deudos en la comunidad de vivientes. Si bien el duelo, a diferencia del luto, es más un proceso psicológico, estos dos campos están íntimamente relacionados ya que los mecanismos sociales del luto son de importancia para la resolución de las crisis individuales del duelo y viceversa. Mientras el duelo ocurre en el ámbito de lo privado, el luto lo hace en el de lo público, expresándose la situación del duelo en prácticas rituales específicas.

lo es, en la tradición judeo cristiana, la presencia de las ofrendas florales, el uso funerario de la cruz, y las coronas de laurel¹¹. Además de la importancia que le asignamos a la simbología y los rituales mortuorios, para un reconocimiento social de la muerte, es indispensable el reconocimiento oficial, estatal, que es lo que habilita todas estas prácticas. Así por ejemplo, el certificado de defunción y el permiso para inhumar, refiere Louis-Vincent Thomas, pueden consagran oficialmente lo que el autor llama la “muerte socialmente reconocida” (1993.:62).

Observaremos en el caso de la Guerra de Malvinas a pesar de la falta del cuerpo, la presencia de símbolos mortuorios, y de diferentes prácticas sociales que entran en lo que consideramos rituales mortuorios colectivos, así como también prácticas estatales que legitiman oficialmente el hecho del deceso. Por el contrario, y en oposición a este tipo de enfrentamiento a la muerte, nos encontramos con el caso de los *desaparecidos*, en que no sólo no hay un muerto –un cuerpo- al que se le rinda culto y se le preste atención, sino que tampoco hay espacios sociales que brinden apoyo, contención y atención a los deudos.

Veremos también que nuestros interlocutores construyeron sus *marcos interpretativos* para entender las experiencias sufridas tomando símbolos de la historia nacional, tanto reciente como lejana. En este sentido, retomando los trabajos recientemente citados acerca de la idea de *marcos sociales* sumaré los aportes de los trabajos sobre movimientos sociales, que han usado el concepto de *marco interpretativo* para designar esquemas de interpretación, que se definen por su función orientadora y organizadora de la experiencia (Carozzi, 1998:33)¹². Así, alineándome con los trabajos de María Julia Carozzi que define los marcos de movimientos sociales y religiosos por su función transformadora de los esquemas interpretativos previos (Ibíd.: 37) llamo *marco simbólico de interpretación* al marco de interpretación del grupo que, a través de una selección de símbolos y una ideología particular,⁷ orienta la forma en que los familiares deben darle sentido a la muerte en

11- Para profundizar sobre esta simbología específica ver Panizo 2012.

12- El concepto de marco, fue legitimando en el ámbito de las ciencias sociales por Erving Goffman (1974), y hace referencia según el autor, a los principios de entendimiento que organizan la experiencia cotidiana del individuo y orientan la acción. Son, en este sentido, un conjunto de orientaciones mentales que permiten interpretar hechos sociales significativos.

el contexto de la guerra y la *desaparición* (Panizo 2011:7)¹³. Así, en esta muerte enmarcada en procesos históricos y marcos simbólicos particulares, el grupo cumple un rol fundamental en cuanto le da a sus miembros herramientas para enfrentar las pérdidas, suministrando también un fuerte sentimiento de identidad e integración social¹⁴. Es a través de este repertorio, más o menos hegemónico, que los familiares simbolizan un tipo de relación específica con sus seres queridos, y se identifican entre sí como miembros de un grupo social determinado. Este marco, con sus parámetros e hitos de identidad específicos, va recreándose constantemente, para adecuarse a las particularidades de los momentos históricos vividos. Así, la integración del individuo al grupo ha permitido un proceso de homogenización que hace a la identidad del grupal, neutraliza las diferencias personales y permite una narrativa y un entendimiento común sobre la muerte, la guerra y la *desaparición*. Esta socialización es entendida para muchos familiares como un proceso de aprendizaje que ofreció herramientas para sobrellevar las pérdidas y entender la violencia ejercida sobre los cuerpos desde una forma particular.

A la vez, las representaciones que se generan en estos marcos de interpretación responden a representaciones, valores y prácticas estructuradas a escala nacional. Como observaremos, muchas de estas configuraciones culturales, como la categoría de *víctima*, la figura del *héroe*, o los distintivos nacionales, devienen en herramientas culturales que expresan y dramatizan una diversidad de significados a través de los cuales los familiares entienden no sólo la relación con sus parientes muertos, sino también con la historia cultural.

LOS DESAPARECIDOS DE LA ÚLTIMA DICTADURA MILITAR EN ARGENTINA

A partir de la desaparición de personas, en la Argentina se conformaron diferentes organizaciones de Derechos Humanos con reclamos hacia el estado de *memoria, verdad y justicia*. Dentro

13- Volveré sobre este concepto a continuación.

14- Michael Pollak (2006) y Elizabeth Jelin (2002) trabajan la importancia de la integración de individuos que han vivido experiencias traumáticas en comunidades de iguales, donde se refuerzan los sentimientos de identidad, continuidad y unidad.

de los intereses básicos de estos grupos, la narrativa humanitaria y el concepto de víctima inocente, fueron dominantes en el discurso de denuncia (Crenzel, 2008:49)¹⁵.

De los organismos de Derechos Humanos, trabajé con *Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas* ya que es una institución que nuclea tanto a hermanos, como padres y cónyuges al igual que la institución Familiares de Malvinas. Se constituye como organismo en Capital Federal en septiembre de 1976 al contar con un lugar de reunión permanente ofrecido por la Liga Argentina por los Derechos Humanos (LADH). Es una organización que además de producir un discurso en clave de denuncia humanitaria, como señalamos recientemente, se ha caracterizado por 1) la reivindicación de la militancia de sus familiares *desaparecidos*; 2) el reclamo de la “aparición con vida” de los *desaparecidos* y la libertad a los presos políticos; y 3) la no aceptación pública de las muertes hasta que no aparezcan los cuerpos y los culpables. Como la característica de la metodología de la desaparición de personas fue que luego de los asesinatos no se comunicaron las muertes ni aparecieron los cuerpos, su ausencia no solo no permitió un conocimiento claro sobre el hecho y la forma de la muerte, sino que obstaculizó a los familiares la realización de cualquier ritual mortuario, como referimos anteriormente. De esta manera, en un principio la figura del *desaparecido*, que hace referencia a aquella persona que fue sustraída de la vida social y de la cual no se tiene conocimiento de su paradero, era sinónimo de búsqueda. Una vez que los familiares tuvieron conocimiento de la existencia de los centros clandestinos de detención y de las torturas ejercidas sobre detenidos/*desaparecidos*, la búsqueda

15- El informe *Nunca Más*, realizado por la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), se convirtió en el símbolo de la memoria colectiva sobre la dictadura, presentando a los *desaparecidos* como víctimas inocentes del Terrorismo de Estado (Crenzel, 2008). Es importante resaltar también la narrativa humanitaria y el concepto de víctima inocente nuclean a estos organismos, los diferentes actores interpretaron lo sucedido y dieron forma a los reclamos de diversas maneras. La agrupación Madres de Plaza de Mayo, por ejemplo, organizada en 1977 por mujeres que tenían a sus hijos *desaparecidos*, se divide en 1986, conformándose la organización Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora, por un lado, y Asociación Madres de Plaza de Mayo por el otro, ya que no tenían todas las mismas formas de lucha. Para profundizar acerca de las diferentes organizaciones de Derechos Humanos que se conformaron en Argentina antes, durante y después de la última dictadura, consultar da Silva Catela (2001:23-25).

implicó también la esperanza de encontrarlos caminando por la calle, perdidos. Dentro de esta búsqueda podían recurrir a videntes como método alternativo para obtener información sobre el paradero de sus seres queridos. Aunque esta práctica era muy común en los primeros años seguidos a la *desaparición*, hay casos en que los familiares continúan recurriendo a ellos para hallar datos sobre la forma de muerte, la ubicación del cuerpo o para tener algún tipo de comunicación con el familiar.

Entonces, mientras al principio se buscaba al desaparecido con vida, con el paso del tiempo, los testimonios de los ex detenidos, el informe *Nunca Más* (1984), el Juicio a las Juntas (1985)¹⁶, y las identificaciones del EAAF¹⁷ luego de las exhumaciones de cadáveres enterrados clandestinamente, fueron acercando a los familiares a la idea de que los *desaparecidos* estaban muertos. Por lo tanto, esta categoría, que en un principio llevaba a la búsqueda del familiar *desaparecido*, se fue transformando en una figura política, socialmente reconocida, que si bien sigue remitiendo a la búsqueda, implica en la actualidad la búsqueda del cuerpo y de la *memoria*, la *verdad* y la *justicia*. Esta fuerza de acción, de carácter tripartito, es el motor de lucha que impulsa a Familiares de *desaparecidos* a la realización de prácticas que buscan el conocimiento acerca de lo que “verdaderamente” sucedió, que reclaman el juicio y castigo a los culpables, y propagan la memoria como práctica de reconstrucción de las identidades avasalladas. Asimismo, se legitima la palabra *desaparición* como nueva categoría y condición social de existencia liminal, que como observaremos más adelante, en términos de ciudadanía tiene consecuencias legales y políticas concretas.

La reivindicación de la militancia de sus familiares *desaparecidos* por parte de una organización que se encuentra comprometida políticamente desde sus inicios es un factor clave para

16- Los juicios a los militares responsables de los crímenes cometidos continúan en la actualidad.

17- El Equipo Argentino de Antropología Forense es una organización no gubernamental, sin fines de lucro, que se forma en 1984 con el fin de investigar los casos de personas *desaparecidas* en Argentina durante la última dictadura militar. De esta manera, antropólogos forenses, antropólogos sociales y arqueólogos, desde el campo de la bioantropología utilizan las técnicas y el método propio de la arqueología para la recuperación de los cuerpos inhumados en tierra. Para profundizar sobre las diferentes etapas de investigación para realizar las identificaciones consultar en <http://www.eaaf.org/>.

entender la intención de mantener al *desaparecido* en tanto un sujeto activo, como parte de la búsqueda de la verdad y la lucha política contra la dictadura. Hay que destacar que una de las características esenciales del organismo es haber reconocido desde un principio que sus familiares *desaparecidos* y detenidos tenían, en su mayoría, una estrecha vinculación con la política y la lucha popular¹⁸, por lo que, al elegir el nombre de la organización, agregaron “por razones políticas”, asumiendo esa realidad que reconocían y de la cual estaban orgullosos. Es por ello que desde sus primeros años, Familiares no sólo luchó por la búsqueda de los *desaparecidos* sino que se ha vinculado también con otros sectores sociales que ellos consideran igualmente golpeados en sus derechos. Observamos entonces que trabajan manteniendo la misma línea ideológica de sus familiares ausentes que, como habíamos señalado, tenían en su mayoría una estrecha vinculación con la lucha popular. De la misma manera, señala Antonius Robben acerca de las Madres de Plaza de Mayo, que empezaron a verse a sí mismas como la encarnación de los ideales y las luchas de sus hijos, por lo que el espíritu de los *desaparecidos* “representa su renovada reencarnación y su continua presencia en el mundo de la política” (2006: 34-35).

En las narrativas de los familiares, donde se narran las características de los *desaparecidos* en el quehacer de la vida cotidiana, y se los presenta como “seres humanos” preocupados por el bienestar general de la sociedad, se niegan sus muertes hasta la aparición de los cuerpos y la condena a los culpables. De este modo, los familiares militan para que, entre otras cosas, los responsables de las *desapariciones*, y asesinatos sean procesados judicialmente, y las primeras no devengan en muerte en tanto esto suceda. Esta forma de interpretar lo acontecido bajo la dictadura es materializada en diferentes prácticas que, como observaremos a continuación, presentan a sus seres queridos como víctimas de la dictadura, y dramatizan a la *desaparición* como un estado especial en el transcurso del ciclo vital de sus parientes muertos.

18- Me refiero con lucha popular a las demandas contra las injusticias sociales que se asocian con la mitología de la lucha antiimperialista y de los proyectos socialistas de liberación nacional de la décadas del '50 y '60.

LA MUERTE DESATENDIDA

Para aquellos que no tuvieron la posibilidad de recuperar el cuerpo, su ausencia y la falta de signos de la muerte que impiden su reconocimiento social puede dificultar la realización de rituales mortuorios colectivos, la agregación del muerto “en el mundo de los muertos” y la reintegración del deudo en tanto tal en el seno de la sociedad. El muerto que es a la vez un vivo, o que no es ni muerto ni vivo, nunca se llega a integrar en el mundo de los muertos y esto obstaculiza que el deudo pueda reintegrarse adecuadamente en la vida social y reemplazar el vínculo quebrantado. De esta manera los familiares distinguen dos tipos de acercamientos opuestos a la pérdida, lo que ellos llaman “el lógico” o el “racional”, que acepta la muerte, y el “irracional”, el afectivo, el que surge “de adentro”, donde está la esperanza. Entonces, hasta que no aparece el cuerpo y la información específica sobre la muerte, estos dos tipos de acercamiento a la pérdida interactúan como modos posibles de realidad. Esta ambigüedad existencial, junto con la falta de prácticas específicamente mortuorias referidas a los *desaparecidos* en general, bloquea el desarrollo del pasaje del sujeto ritual de la vida hacia la muerte.

da Silva Catela se ha referido al fenómeno de la *desaparición* en términos de *muerte inconclusa*, ya que según la autora “los familiares de desaparecidos durante muchos años *esperan, buscan y abren espacios*” (1998:95). Así, este término hace referencia a un proceso de muerte que pudo haber empezado, pero no concluyó. Siguiendo esta línea interpretativa, y enfatizando sobre la falta del reconocimiento social de la muerte, propongo hablar de *muerte desatendida*, cuando la muerte se convierte en un fenómeno al que no se le presta atención ritual. Enfatizando entonces, en los rituales mortuorios colectivos que con una simbología específica permiten un enfrentamiento claro a la muerte, hablo de *muerte desatendida* en los casos en que no hay un muerto al que se le pueda rendir culto, y no se producen las prácticas rituales que brinden apoyo y contención a los deudos. La *muerte inconclusa* y la *muerte desatendida* son dos categorías que dan cuenta de un tipo de enfrentamiento a la pérdida que puede implicar, en el caso de la primera, una muerte que no tuvo un cierre y, en el de la segunda, una que no cuenta con espacios sociales en donde se legitime el estado del *desaparecido* en tanto muerto, a través de una

acción colectiva. Como en la *muerte desatendida* no se producen acciones rituales que ubiquen a los muertos y a los deudos como tales respectivamente dentro de la estructura social, se trata de una muerte que al no a tener un cuerpo presente, tiene aspectos ambiguos y paradójicos. En este sentido, los *desaparecidos* pueden conceptualizarse como seres liminales, que están *por ser* o que *son y no son* al mismo tiempo. Víctor Turner, en sus análisis de los rituales de paso, desarrolla las propiedades socioculturales de la fase de transición, que llamará liminal (1997). Cuando el autor describe el estado de liminalidad por el que pasan los jóvenes ndembu en los rituales de circuncisión, los sitúa también en un estado de ambigüedad y paradoja. Generalmente se los recluye de manera total o parcial, lejos del ámbito de los estados y estatus culturalmente definidos y ordenados. No están ni aquí ni allá, o tal vez en ningún sitio. Así, los seres liminales no tienen nada, ni estatus, rango o situación de parentesco y pertenecen al “reino de la posibilidad pura” (ibíd:107). De la misma manera, los *desaparecidos* pertenecen a este orden de lo interestructural, no están ni vivos ni muertos, pero vivos y muertos al mismo tiempo, no están ni aquí ni allá y están en todos lados.

Lo que es propio del *desaparecido* en tanto sujeto liminal es que no queda descansando simbólicamente en un lugar único y fijo, como sería en un cementerio, sino que está suspendido en uno y otro lugar al mismo tiempo, según la fecha y el lugar en donde se lo recuerde: “Los familiares no tienen un monumento único para realizar el culto a la muerte sino tiempos fragmentarios relacionados con momentos determinados” (da Silva Catela, 2001:158). De esta manera, dice Catela, los monumentos, y placas, aunque sean colectivos, “individualizaron al desaparecido devolviéndole el nombre y su historia personal” y junto con las fotos, substituyen las sepulturas individuales (da Silva Catela 1998:102). Sin embargo, observé en el caso de mis interlocutores, que si estos momentos fragmentarios a los que se refiere la autora carecen de espacios específicos que contrarresten la conmemoración colectiva y reafirman la muerte individual, no enfatizan la muerte sino la *desaparición*, por lo que no es posible identificarlos con prácticas que tienen el objeto de rendir culto a la muerte sino que, contrariamente, refuerzan la *liminalidad*, demarcando públicamente el estado social del *desaparecido* dentro de esta clase.

Los avisos publicados diariamente en el diario *Página/12* de Bs. As¹⁹, que salen desde finales del los ´80, vendrían a contrarrestar el hecho “colectivo” de la *desaparición*, demarcando espacios individuales. El matutino los publica de forma gratuita, y consisten en mensajes que recuerdan la fecha de nacimiento y de secuestro del *desaparecido*. En algunos casos se detallan datos sobre la *desaparición* o la muerte, se hacen reclamos y denuncias, y generalmente van acompañados con la foto del desaparecido en cuestión. Según da Silva Catela (2001:113), la figura de *desaparecido* provee material para la conformación de un sistema simbólico donde predominan elementos asociados a los rituales de la muerte. La falta del cuerpo, la falta de un momento de duelo y de una sepultura provocan la necesidad de reinventar nuevas formas y estrategias de recordar a los *desaparecidos*, las cuales no se distancian de las actitudes culturales frente a la muerte (Ibíd.). Esto está ejemplificado por la autora con el uso de las fotos de los *desaparecidos*. De esta manera, argumenta que, como la foto en el cementerio delimita un espacio de individualidad y pertenencia, y localiza la separación entre vivos y muertos, las fotos del *desaparecido* se oponen y complementan con la categoría de desaparecido en el sentido de que corporizan, individualizan y actúan como delimitadores de espacios sociales. Entre las varias formas de utilizar las fotos, encontramos los recordatorios de *Página/12* a los que la autora denomina, “soportes de la memoria” (Ibíd.:140). Los soportes de la memoria, según Catela, son una forma muy particular de rendir culto a los *desaparecidos*, una forma alternativa de ofrendar:

“Al igual que los túmulos, pero sin un cuerpo dónde fijarse, los soportes de la memoria expresan simultáneamente, a quien pertenece el cuerpo, recordándolo mediante la imagen física como símbolo de su personalidad, y reclamando por un cadáver que no se sabe dónde está” (Ibíd.: 121).

Así, los soportes de la memoria como las fotos, los pañuelos, y las siluetas²⁰, tornan a la muerte “reversible, culturalmente modelable, aprehensible, conceptualizable” (da Silva Catela,

19- *Página/12* es un matutino que desde sus inicios (1987) tiene un perfil ideológico de centro-izquierda, vinculado con los compromisos de la democracia y la causa de los organismos de Derechos Humanos (Van Dembroucke, 2004).

20- Nos referiremos a las siluetas a continuación.

2001:Ibíd.). Al igual que da Silva Catela, y buscando una similitud con las actitudes mortuorias, Luis Guzmán (2005), encuentra un parecido entre los recordatorios de *Página/12* y las esquelas necrológicas publicadas en los aniversarios en ocasión de la muerte de alguien. En su análisis acerca del género epitafio, o sea, la inscripción que está grabada en placas sobre tumbas, y su vinculación con la identidad (quién es el muerto y dónde está su tumba), dice el autor que cuando faltan cuerpos y epitafios, como para los *desaparecidos*, los recordatorios que se publican en *Página/12* reactualizan la relación entre identidad y epitafio (Ibíd:19).

A pesar de coincidir con da Silva Catela y Guzmán en lo que respecta a estos rituales que demarcan, individualizan y proponen un cuerpo frente a la ausencia, me parece más pertinente asociarlos con actitudes que representan la ambigüedad que trae aparejada el término “desaparición” más que con costumbres y rituales funerarios. En primer lugar, hay que tener en cuenta la variedad de mensajes encontrados en los recordatorios, ya que encontramos entre ellos los que buscan datos sobre el destino de su familiar y se brinda una dirección de correo para recibir información; los que convocan a ceremonias o misas; los que se dirigen a los *desaparecidos*; los que dejan mensajes al público en general acerca de la *desaparición* de personas y el Terrorismo de Estado; los que reclaman por la memoria, la verdad y la justicia; o los que tienen el objeto de recordar el aniversario de la *desaparición* o de la muerte. En estos últimos casos, lo que es interesante remarcar es que los recordatorios marcan una clara diferenciación cuando quieren hacer referencia a los asesinatos o muertes, en contraste con las *desapariciones*. Unos familiares, por ejemplo, cambiaron el estilo de las solicitadas después de haber recuperado el cuerpo de su hijo por el Equipo Argentino de Antropología Forense. Así, después de la identificación del cuerpo las solicitadas no sólo hacían referencia a un *desaparecido* sino a un asesinado. Así, sin descartar el hecho de que para algunos familiares los recordatorios puedan llegar a tener la función mortuoria, creemos, que en general, marcan una continuidad con las prácticas que vienen llevando a cabo los familiares en la búsqueda de sus hijos, de sus cuerpos, y en el reclamo de la *memoria*, la *verdad* y la *justicia*. En este sentido, señala Van Dembroucke (2004) que aunque los recordatorios de *Página/12* a primera vista evocan a los obituarios de la mayoría de los diarios, pueden ser entendidos

como un *nuevo género discursivo*, que confluye a partir del cruce de dos géneros de prensa que los anteceden: los obituarios, asociados estrictamente con la muerte, y la búsqueda de paradero, cuya función es encontrar a una persona que está perdida. Por ello, los recordatorios son producto de una “rearticulación, una combinación genérica, íntimamente ligada a un momento histórico particular” (Ibíd.:94-110) que da cuenta de una situación contradictoria como lo es la *desaparición* de personas (Ibíd.). Entiendo entonces que los recordatorios publicados en este diario no se emparentan con los rituales mortuorios y que los familiares han recreado recursos culturales teniendo como resultado una práctica original y sincrética, que expresa la liminalidad de la *desaparición*.

Otra práctica que expresa y legitima a la ambigüedad existencial de la desaparición es la “Ley 24.321, Desaparición Forzada de Personas”²¹. La promulgación de dicha ley fue uno de uno de los logros más importantes que se atribuye Familiares de Desaparecidos. Dicha ley es pensada para atender a dificultades que se les presentaban a los *familiares* cuando tenían que hacer trámites sucesorios y debían declarar la muerte de los *desaparecidos*, ya que “el simple y rutinario relleno de un formulario pasa a ser una manera de definir y afirmar la identidad de familiar de desaparecido” (da Silva Catela 2001:156). Entonces, el proyecto presentado por la Dra. Alicia Pierini (en su momento la Subsecretaria de Derechos Humanos), impulsado por Familiares de Desaparecidos, Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora, y Abuelas de Plaza de Mayo, y discutido por diversos organismos de Derechos Humanos antes de ser llevado a la Cámara de Diputados, surge como un acto de resistencia frente a la obligación de declarar muerto al *desaparecido* cuando se necesitaban realizar acciones legales como patria potestad, indemnizaciones, etc. Esta nueva ley vendría a reemplazar la Ley de Ausencia con Presunción de Fallecimiento (Ley 14.394) que incluso puede ser “reconvertida” por la de Desaparición Forzada, en los casos ya declarados de ausencia con presunción de fallecimiento. Los efectos civiles de las dos leyes son los mismos, con la peculiaridad de que la última no implica ningún reconocimiento de muerte desde el fuero civil, como sí lo hace la primera. Con la nueva ley se

21- Ley sancionada el 11 de mayo de 1994 y promulgada el 8 de junio del mismo año.

reconoce la figura de *ausencia por desaparición forzada*, sin la necesidad de declarar la muerte, ya que “cumple más cabalmente la función de subsanar jurídicamente las secuelas patrimoniales y de vínculo familiar que la análoga de “Ausencia con Presunción de Fallecimiento”²². Por lo tanto, se instituye una nueva categoría jurídica, y se evidencia una nueva forma de administración de la muerte, a los efectos de regularizar y reparar desde el Estado de Derecho los daños causados por los gobiernos de facto. Así, se puede *declarar ausente por desaparición forzada* a toda aquella persona que hasta el 10 de diciembre de 1983 haya sido *desaparecido* involuntariamente de su residencia, privada de su libertad y desaparecidas u alojadas en centros clandestinos de detención²³. De esta manera, la ley no solo enmarca la figura del *desaparecido* dentro de la clasificación legal, sino que tiene gran importancia histórica y social en lo que respecta al reconocimiento de la veracidad de un suceso aberrante como el de la *desaparición* de personas. Sin embargo, es importante destacar que el primer reconocimiento social acerca de lo ocurrido bajo la dictadura se da con la publicación del *Nunca Más*, ya que es el primer acto de inscripción de las historias de los *desaparecidos* que tiene visibilidad legal y pública. En este sentido, refiere Crenzel (2008) que el *Nunca Más* “conformó un nuevo régimen de memoria sobre la violencia política y las *desapariciones* en la Argentina” convirtiéndolo en un símbolo que expondría una nueva verdad pública sobre las desapariciones y en el “canon de la memoria sobre el pasado reciente” (Ibíd.:183).

Así, en el plano jurídico-legal a través de la promulgación de la Ley, se corporiza al desaparecido, instituyéndose una nueva categoría jurídico-legal. El estado reconoce así, a través de esta práctica oficial, no solo la condición liminal de la figura de la *desaparición*, sino también las violaciones a los Derechos Humanos cometidas bajo la última dictadura. Tanto el *Nunca Más*, como la ley citada, dan materialidad al fenómeno de la *desaparición*, y legitiman oficialmente categorías y representaciones sociales que forman parte del marco cultural a través del cual los familiares construyeron un marco interpretativo para dar sentido a

22- Fundamentos del proyecto de ley, “Declaración de Ausencia por Desaparición Forzada, presentado ante la Cámara de Diputados de la Nación por el diputado Claudio Mendoza, el 7 de diciembre de 1993, p. 3936.

23- Declaración de Ausencia por Desaparición Forzada, 11 de Mayo de 1994. Cámara de Senadores de la Nación, p. 603.

las pérdidas en el contexto del Terrorismo de Estado en clave humanitaria.

Entonces, si bien en un principio el *desaparecido* se encontraba dentro de los intersticios de la estructura social, la ley citada reinscribe a la figura de la *desaparición* dentro de lo socialmente establecido y permitido, la reinserta dentro de la estructura, la visibiliza y, en este caso, lo *liminal*, (entendido así por estar al límite entre la vida y la muerte), se corre de su marginalidad estructural, manteniendo a la vez su grado de ambigüedad y paradoja. Podemos decir entonces que desde lo social no se habilita el lugar de la muerte y se legaliza el estado de *liminalidad*. De esta manera “ubica” lo que estaba fuera de lugar y comunica una posición determinada frente a lo sucedido bajo el proceso: la no aceptación de las muertes, la búsqueda de los cuerpos y de los culpables. De esta manera, el término *desaparición*, al cual se asocian símbolos como el pañuelo blanco y las solicitadas, condensan los polos opuestos de vida y muerte, y hace referencia a una condición de ambigüedad estructural donde los sujetos, sustraídos de la realidad, *están por ser* muertos, pero no lo son, en tanto no aparezcan los cuerpos y los culpables.

LO NUMINOSO

Uno de los aportes más importantes realizados por Robert Hertz en el campo de los estudios sobre la muerte, es el haber hecho hincapié en la necesidad de enfatizar en el tratamiento y el estado del cuerpo y en proponer un paralelismo entre el estado del cuerpo y el destino del alma en el proceso ritual. Esta última, que tiene al igual que el cuerpo muerto, una estancia temporal en la tierra, vive al margen entre dos mundos hasta que no se integra finalmente en el mundo místico de las almas y frecuenta los lugares que habitó en vida, pudiendo transformarse en peligrosa para los sobrevivientes en caso de que éstos no cumplan con los rigurosos rituales de luto, mientras el cuerpo no haya sido depositado en su sepultura definitiva (Hertz,1990:29). La referencia que hacen los familiares a cierto componente vital del muerto, energía o presencia espiritual, ausente en las relaciones habituales con los muertos en general, tiene una íntima relación también, con el estado y tratamiento del cuerpo, como observaremos

también con los familiares de los caídos en las Malvinas. Así, la relación que se establece entre la ubicación espacial del cuerpo, y el tipo de relación entre muertos y vivos depende, en estos casos, de la interpretación asignada a la ausencia del cuerpo en el contexto de la *desaparición*.

Habíamos observado para los *desaparecidos* que en la esfera pública los familiares establecen un tipo de relación política con sus seres queridos, resistiéndose a la muerte hasta la recuperación de los cuerpos y el juzgamiento de los asesinos. Así también, la ausencia del cuerpo y de las prácticas habituales de separación, generan un tipo de relación en el ámbito de lo doméstico, ya que los *desaparecidos* se transforman en seres extraordinarios que se comunican con sus seres queridos, ofrecen señales y caminos de búsqueda, y hasta pueden hacer milagros. Algunas peculiaridades de estos seres extraordinarios se asimilan a varios aspectos del *numen*, que desarrolla Rudolf Otto (2007). Lo numinoso, señala el autor, hace referencia a una dimensión de la experiencia que se presenta como misteriosa, admirable e inaccesible y cuya energía percibida activa relaciones de absoluta dependencia. Esta manera de ser de lo numinoso, que se entiende como aquello que no es público, ni cotidiano ni familiar, es percibido como paradójico:

“Las palabras sobrenatural y supracósmicos son aptas para designar una realidad y una manera de ser “absolutamente heterogénea, de cuya peculiaridad *sentimos* algo, sin poder expresarlo por conceptos claros” (Otto, 2007:43).

Así, como referí anteriormente acerca de la condición *liminal* del desaparecido, éste se comprende muchas veces como en un ser en estado de suspensión, sin ubicación espacial ni temporal. De esta manera, el *desaparecido* en tanto ser numinoso, se puede presentar de variadas formas, como en sueños o apariciones, para dar mensajes, señales y abrir caminos de búsqueda. Estas experiencias extraordinarias implican también la conversación con sus seres queridos, en forma de rezos o pedidos de ayuda. En la relación que los familiares establecen con los desaparecidos, se siente una presencia permanente de estos últimos. Esta permanencia de los *desaparecidos* en el mundo de los vivos evidencia, como habíamos referido, la ausencia de procesos de ha-

bituales de despedida y separación con las cuales los familiares están acostumbrados a enfrentar la muerte de sus seres amados.

Observamos así, una íntima relación entre la *desaparición* física de cuerpo, la falta del ritual y la presencia numinosa de los familiares muertos, ya que la configuración simbólica de la *desaparición* hace referencia no solo a una resistencia política en el ámbito público, sino también a un estado de ambigüedad existencial en el transcurso de la crisis vital de sus seres queridos. En una relación dialéctica entre la ausencia del cuerpo, el destino del muerto, y el sentido que se le da a la muerte, en el ámbito doméstico los *desaparecidos* se transforman en seres extraordinarios que tienen una participación activa en la vida cotidiana de sus familiares. La *liminalidad*, la *desaparición socialmente reconocida* y la *muerte desatendida*, permiten a los familiares sobrellevar el tiempo de espera hasta la recuperación del cuerpo, resistiéndose políticamente a cualquier práctica social que intente dar por muerto a su ser querido, antes de que esto ocurra y generando una relación de dependencia mutua entre vivos y muertos. Por el contrario, a partir de las exhumaciones realizadas por el equipo Argentino de Antropología Forense la *muerte desatendida* se reconvierte en una *muerte socialmente reconocida*; se legitima socialmente el fenómeno del deceso; se reconstruye la condición social de persona y se rearticulan las relaciones entre los vivos y las de ellos con los muertos²⁴.

Del análisis resulta que nuestros interlocutores experimentan un enfrentamiento a la pérdida en donde lo que está ausente, por la falta del cuerpo, es la *muerte como proceso social*, ya que no se puede habitar en espacios sociales donde se atienda al muerto y a los deudos por parte de la comunidad, y donde se habilite la reestructuración de las categorías sociales. De la misma manera, no se producen instancias de despedida donde el familiar pueda acompañar al muerto en el pasaje de la vida hacia la muerte. Esta ausencia de la muerte como proceso social, que he llamado *muerte desatendida*, forma parte del marco simbólico de interpretación, a través del cual se habilita el uso de la figura del *desaparecido* como forma de resistencia política que, legitimada por distintos actores sociales, permitiría la conformación de rituales que no enfatizan sobre la muerte sino sobre la ausencia y la *desaparición*. A la vez, esta resistencia política por parte de los familiares implica una for-

24- Para profundizar sobre el efecto de las exhumaciones ver Panizo, 2011.

ma de desplazamiento o sacrificio de la muerte, a cambio no sólo de un logro político que los identifica como grupo, sino también de una dependencia continua entre vivos y muertos que inhabilita la separación de los sujetos rituales y la agregación definitiva del muerto en su mundo. Asimismo, en todo el simbolismo asociado a la *desaparición*, que tiene la estructura de lo liminal, se condensan los polos opuestos de vida y muerte, y hacen referencia a una condición social, de ambigüedad estructural, donde los sujetos, sustraídos de la realidad, *están por ser* muertos, pero no lo son, en tanto no aparezcan los cuerpos y los culpables.

MUERTE Y GUERRA DE MALVINAS

Aunque la forma de muerte en la Guerra de Malvinas no fue investigada ni claramente informada por parte del Estado dictatorial, las muertes de los caídos en este conflicto fueron entendidas por éste como “concretas” “nacionales” y “heroicas”, a diferencia de la de los *desaparecidos*. Mientras se reconocieron entonces los gestos heroicos de los caídos en la guerra, se avasallaron las identidades de los *desaparecidos*, a través de la *desaparición* de los cuerpos. Así también, los caídos fueron concebidos por los gobiernos democráticos posteriores a la dictadura en términos de seres que sacrificaron su vida por la patria.

Por otro lado, una vez finalizado el conflicto, los ex soldados de la guerra de Malvinas fueron entendidos como víctimas de la dictadura al igual que los *desaparecidos*. Las denuncias de los malos tratos sufridos por parte de sus superiores, junto con las durísimas condiciones de vida experimentadas durante la guerra, hicieron que los cuestionamientos a los militares se asimilaran a los relacionados con los Derechos Humanos. Dentro de esta lógica, la sociedad argentina empezó a interpretar el conflicto como exclusiva responsabilidad de las Fuerzas Armadas, por lo que los ex soldados fueron identificados con los *desaparecidos* y visualizados como víctimas de la dictadura militar (Guber, 2004; Lorenz, 2006).

Así como se conformaron organizaciones respecto a los *desaparecidos* en clave de Derechos Humanos, terminada la guerra de Malvinas se crearon diferentes organizaciones no gubernamentales.

mentales tanto de civiles como de ex soldados²⁵. A pesar de que algunos familiares colaboran o participan actualmente de las organizaciones de ex soldados u otras referidas a la Guerra, la única comisión oficial que agrupa a familiares desde la posguerra hasta nuestros días es Familiares de Caídos en Malvinas e Islas del Atlántico Sur.

Originada por un grupo de familiares que se reunieron por la necesidad de encontrarse con pares que habían sufrido las pérdidas de sus seres queridos en la guerra, e impulsados por las necesidades de honrar públicamente a los muertos, conocer las Islas Malvinas y construir un monumento en el cementerio de Darwin, familiares de Malvinas se constituye como comisión en el año 1982 en Capital Federal²⁶. A diferencia de los Familiares de *desaparecidos*, y algunas organizaciones de ex combatientes, esta comisión no se constituye en la base de reclamos y protestas al Estado nacional, sino con los propósitos de honrar públicamente a sus seres queridos muertos en la Guerra, de reafirmar los derechos soberanos sobre las Islas Malvinas, y de promulgar actividades que entre otras cosas, reafirmen, en sus palabras, el “concepto de argentinidad” y “afiancen los valores culturales, espirituales y sociales que caracterizan al pueblo argentino”. Así, dentro del entramado simbólico de la historia argentina, de aquellos símbolos asociados a la unificación de la diversidad cultural como los patrios, los religiosos, y las figuras de los próceres, los familiares de Malvinas reivindican el compromiso con la bandera, se reapropian de la imagen de la Virgen de Luján, e identifican a sus familiares con los héroes nacionales consagrados por la historia oficial. Así también, frente a las representacio-

25- Un grupo de agrupaciones de ex combatientes se entienden también, al igual que las organizaciones de familiares de desaparecidos, como organizaciones de Derechos Humanos, por su defensa permanente por los Derechos Humanos, no solo en relación a lo acontecido en la Guerra de Malvinas, sino también de la sociedad en general. Entre estas organizaciones encontramos, entre otros, al Centro de Ex Combatientes de La Plata (CECIM) al Centro de Ex Soldados Combatientes de Chaco, y a un grupo que se está formando recientemente en Capital Federal. En este sentido, una de las características de estos centros es que tienen un continuo compromiso con investigar las muerte, torturas y malos tratos que sufrieron los soldados durante la guerra por parte de sus superiores.

26- Su sede actual se encuentra en un espacio proporcionado momentáneamente por el Instituto Nacional de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas, dependiente de la Secretaría de Cultura de la Nación.

nes asociadas a la historia reciente, donde la victimización y la denuncia de violación a los Derechos Humanos está asociada a la *desaparición* de personas, la elaboración de sentido de la muerte de los caídos en la guerra, enmarcada también en el contexto de la última dictadura militar, no fue sustentado en la denuncia social sino recurriendo a la idea de la *unidad nacional*.

De la puesta en marcha del objetivo primordial de Familiares de honrar públicamente a los héroes, se van llevando a cabo algunas actividades que terminan funcionando como espacios sociales en donde no sólo se presentan a los caídos de la guerra como héroes nacionales sino que devienen en rituales o espacios mortuorios donde los deudos se enfrentan a la muerte “cara a cara” en espacios de atención ritual. Esto resulta relevante para los familiares ya al igual que los de los *desaparecidos*, se enfrentan también al hecho de la falta del cuerpo y la imposibilidad de realizar cualquier ritual mortuario convencional. De las 469 víctimas en este conflicto, en el Cementerio de Darwin hay sólo 237 sepultadas en 230 tumbas individuales, y dos fosas comunes: una con 4 tripulantes de un helicóptero y otra con 3 tripulantes de un Lear Jet derribado. De las 230 tumbas, 123 poseen lápidas con la leyenda “Soldado sólo conocido por Dios”²⁷ y 107, incluyendo las dos fosas comunes, poseen lápidas con los nombres y apellidos de los sepultados. No yacen en el cementerio los 323 muertos víctimas del hundimiento del Crucero ARA General Belgrano, 2 de los tripulantes del Lear Jet que están sepultados en la isla Borbón, varios caídos que se hundieron en otros buques, un número de pilotos derribados y algunos que fueron enterrados en la Argentina continental²⁸. Así los familiares manifiestan las dificultades que tuvieron para afrontar la muerte, ya que las prácticas rituales habituales se vieron impedidas. Para sortear los obstáculos y las ambigüedades que produce la falta del cuerpo, para los familiares fue importante entender

27- El actual gobierno de Cristina Fernandez de Kirchner, en concordancia con los reclamos de diferentes agrupaciones de ex soldados y familiares por fuera de la agrupación Familiares de Malvinas está impulsando las posibilidad de exhumar e identificar los cuerpos NN que yacen en el cementerio de Darwin. Para profundizar sobre las discusiones que se generan en torno a la posibilidad de identificar los cuerpos de los caídos, ver Panizo, 2013.

28- En el caso del Crucero ARA General Belgrano, también hubo cuerpos recuperados que fueron devueltos a las familias y están en cementerios particulares.

las pérdidas no sólo tomando los recursos que propone el Estado a través de, por ejemplo, las notificaciones oficiales amparadas en la Ley de Ausencia con Presunción de Fallecimiento (Ley 14.394)²⁹, sino también los de la historia nacional. Así también, los familiares enfatizan en la figura del héroe y no de la víctima, intentan abstraer la guerra del Terrorismo de Estado y propone incluir a los caídos en la guerra en el panteón de referencia de los grandes ciudadanos nacionales. De este modo, los héroes de Malvinas, ubicados a la par de otros héroes nacionales, se distinguen de otros muertos, como los *desaparecidos*, ya que según lo entienden ellos, no murieron en defensa de un territorio nacional amenazado por fuerzas extranjeras. Con la idea de que los caídos dejaron su sangre en un territorio de todos, por una causa nacional, los Familiares utilizan una metáfora orgánica para entender a la nación como una comunidad moral, que va más allá de sus gobernantes. Esta asociación simbólica *cuerpo-nación*, presente en las representaciones de todos los familiares, legitima la incorporación de los caídos en Malvinas, al linaje de los ciudadanos ilustres nacionales (Guber 2001; Lorenz 2006). Dado entonces, que sus seres queridos dieron su vida por la Patria y fueron consagrados a la vez por el Estado argentino como héroes nacionales a través de la ley Nacional 24.950³⁰, el objetivo principal de Familiares de Malvinas fue, desde sus inicios, preservar la memoria de los caídos en tanto héroes nacionales y promover

29- Dicha ley determina la presunción de fallecimiento a la desaparición de cualquier persona domiciliada o residente en el país, de la cual no se tenga noticia por el término tres años. Se presume también el fallecimiento de un ausente: "1) Cuando se hubiese encontrado en el lugar de un incendio, terremoto, acción de guerra u otro suceso semejante, susceptible de ocasionar la muerte, o hubiere participado en una empresa que implique el mismo riesgo y que no se tuviere noticias de él por el término de dos años contados desde el día en que ocurrió, o pudo haber ocurrido el suceso; 2) Si encontrándose en una nave o aeronave naufragada o perdida, no se tuviere noticia de su existencia por el término de seis meses desde el día en que el suceso ocurrió o pudo haber ocurrido" (artículo 23, Ley 14.394). En el caso de los desaparecidos, la Ley de Ausencia por Desaparición Forzada reemplaza a la ley de recién mencionada, para que los familiares puedan hacer trámites legales sin tener que suponer muerto al desaparecido. Para profundizar sobre esto consultar Panizo, 2009.

30- La ley N 24.950, promulgada el 3 de abril de 1998, declara Héroes Nacionales a los combatientes argentinos fallecidos en defensa de la soberanía nacional sobre las islas del Atlántico Sur, en el conflicto de 1982.

una actitud social de honrarlos públicamente, como ha sucedido con otros muertos ilustres que lo antecedieron.

La categoría de héroe remite, en estos casos, a vidas trágicamente interrumpidas por una causa nacional, y que por lo tanto, son consideradas merecedoras de un peculiar reconocimiento social. Como señala Santiago Álvarez, las muertes violentas, cuando son consideradas altruistas pueden elevar a la persona a la categoría de Héroe (2001:31). En este caso, el acto heroico enmarcado en un repertorio que podemos denominar nacionalista³¹, implica para los familiares el sacrificio por la patria y un ideal de valores que van unidos a la responsabilidad, obligación moral que se asocia, entre otras cosas, con la idea de cumplir con la palabra dada (Pitt-Rivers 1979:31). De esta manera, muchos familiares rescatan el hecho de que los caídos hayan cumplido con la palabra dada al jurar la bandera en el Servicio Militar y destacan los valores de responsabilidad social que relacionan los principios morales del caído en Malvinas con los de San Martín y Belgrano, padres fundadores de la Patria. Activando entonces los símbolos que ofrece la historia nacional, los familiares construyen un nuevo panteón de héroes, y una memoria sobre la guerra, que reclama “no olvidar” los actos heroicos de los soldados. Para que la Causa Malvinas no quedase desprestigiada por las condenables conductas de los militares respecto a los *desaparecidos*, muchos familiares intentan separar la guerra del hecho de que fue conducida por una dictadura militar responsable de la *desaparición* de personas y de la apropiación ilegal de bebés nacidos en cautiverio. Así, se resalta el rol del caído que en tanto ciudadano, fue a defender un territorio que en palabras de los familiares “nos pertenece a todos”, sin importar las diferencias partidarias propias del momento. De esta manera, el caído en Malvinas unifica a todos los argentinos frente a un enemigo externo.

Lo que resalta de la categoría nativa de *héroe nacional* es el acto sacrificial. Podemos interpretar de las narrativas de los familiares, específicamente en los casos que las madres remarcan

31- Aunque no ignoro la heterogeneidad de ideas acerca de la Nación, y la diversidad de formas en que diferentes grupos sociales pueden entenderse como nacionalistas, entiendo esta forma de entender la muerte como nacionalista en cuanto ellos enfatizan sobre la idea de nación como una comunidad que unifica a los ciudadanos a través de diferentes símbolos y prácticas culturales a escala nacional, que los diferencian con los extranjeros.

su resistencia a que sus hijos fueran a la guerra, que la decisión y voluntad de sus hijos hace que los caídos en Malvinas sean personas sacrificiales, ya que ellos mismos son quienes ofrecen su vida en consagración a la patria³².

Si bien en la arena pública se desprende que los objetivos principales de Familiares son fomentar la glorificación a los caídos por parte de la sociedad en general y presentan a sus seres queridos muertos en la Guerra como héroes patrióticos, lo que interpretamos que los familiares buscaron en general al acercarse a la institución, fue una forma especial de relacionarse con sus muertos que permita aliviar los dolores y las culpas provocados por el acontecimiento de la muerte violenta en la guerra, la falta del cuerpo, la imposibilidad de un ritual convencional y la falta de una despedida adecuada con sus seres queridos. En este sentido, este tipo de entendimiento que se sustenta en la tradición católica argentina y en la mitología heroica nacional, propone también formas alternativas de comunicación entre vivos y muertos, entendiendo a estos últimos como habíamos dicho, como mártires voluntarios. Entre estas formas alternativas de comunicarse con los muertos, están los que denominamos altares domésticos, que funcionan alrededor de un símbolo principal, la foto del muerto, a quien se le rinde culto, y al cual se le acercan otros objetos simbólicos como la imagen de la Virgen, rosarios, cruces, diplomas, objetos de conmemoración, u objetos que los familiares trajeron de los distintos viajes a las Islas, como arena, caracoles, tosca del lugar, etc. En estos espacios domésticos los familiares tienen una conexión íntima con los muertos, por cuanto se transforman en lugares sagrados en donde se los veneran "como a los santos", se reza y se hacen peticiones. Así, casi todos ellos poseen en la casa un lugar sagrado, bien delimitado, dedicado a su familiar, que funciona como el espacio por excelencia a través del cual se comunican con sus seres queridos. En esta relación doméstica que los familiares tienen con ellos, se evidencian

32- Este sentido que se le da a la muerte como un caso especial de sacrificio es característico de los miembros de la comisión, que los diferencian de otros familiares que no pertenecen a ella, y que si bien señalan la necesidad del reconocimiento social de la muerte en la guerra, no le dan sentido a través de la idea de sacrificio por la Patria.

como había mencionado, recursos culturales del catolicismo y la religiosidad popular³³.

Entonces, la muerte en la guerra, la falta del cuerpo, y la idea de *sacrificio voluntario*, confieren al muerto la gracia de la santidad y los familiares logran establecer un tipo de relación recíproca con sus muertos, a quienes mantienen como agentes activos en su vida cotidiana. Así, se le confiere un componente vital al muerto, y se tienen con ellos experiencias extraordinarias que pueden entenderse como señales, o como formas de comunicación, a través de rezos o pedidos de ayuda. En la relación que los familiares establecen con sus seres queridos, se siente su presencia permanente, y ayudan a sus familiares en los momentos difíciles de sus vidas.

LA VIRGEN DE LUJÁN

Al igual que a través de los altares domésticos, los familiares encuentran otras formas de relacionarse con sus muertos, a través de distintos rituales en donde la Virgen de Luján juega un rol fundamental, en cuanto por un lado deviene en símbolo dominante en la acción ritual, y por el otro, condensa múltiples significados que hacen referencia a la guerra, la nación, el patriotismo, la protección y la maternidad. La figura de esta virgen que fue recibida por la comisión en el año 2002 como una donación del Episcopado de Mercedes, fue elegida por la Iglesia como uno de los pilares de la cristianización del Estado, y nombrada en octubre de 1930 como patrona de la Argentina. Patrona también del ejército, es identificada con el catolicismo tradicional, los símbolos patrios y la identidad nacional. De esta manera, Familiares de Malvinas utiliza un ícono de identidad nacional católica, de fuerte devoción popular debido a los milagros atribuidos a su

33-Se podría establecer un paralelismo entre esta práctica y las devociones populares a los difuntos milagrosos (Difunta Correa, Gauchito Gil, Gilda, Rodrigo, etc.) en tanto se tratan de muertes extraordinarias que le confieren al muerto un fuerte componente vital, y establecen relaciones recíprocas entre ellos y los vivos (Carozzi, 2006; Skartveit, 2009). Sin embargo, es importante resaltar la naturaleza de la relación parental entre los familiares y sus seres queridos muertos, a diferencia de los difuntos milagrosos con sus seguidores.

imagen desde su llegada a la Argentina³⁴, para recuperar el capital simbólico de los héroes, desdibujado por la acción deslegitimadora del Estado y la sociedad.

Además de haber participado en la mayoría de las actividades desarrolladas por la Comisión, La Virgen recorrió casi todas las provincias del país en las peregrinaciones realizadas por ésta. Las peregrinaciones tuvieron el objeto de llevar a diferentes partes del territorio argentino el recuerdo de la guerra a través de la Virgen para que ésta recibiera ruegos y ofrendas de todos los argentinos antes del 10 de octubre del año 2009, día en que fue llevada el cementerio de Darwin, para que quedase junto a las tumbas y al Monumento a los Caídos emplazado en Isla Soledad. En este sentido, argentinos de todas las provincias dejaron ofrendas a la Virgen antes de su partida a las Islas, pidiendo entre otras cosas, que cuide de los héroes. La manifestación tanto simbólica como material de ofrendas y plegarias de los devotos hacia la Virgen tenía, como según se observa, varios objetivos simultáneos. Por un lado, la devoción a ella fue entendida como la devoción a los muertos. Así, la Virgen, que encarna el cuerpo simbólico de la nación, lleva consigo el recuerdo de la guerra y de sus héroes a los diferentes pueblos argentinos. Por otro lado, esta devoción fue entendida como una forma de recompensa a cambio del cuidado espiritual que en las Islas ejercería sobre los héroes. Así también, llevaría a argentinos de diversas áreas geográficas, a la morada de los muertos, a través de sus ofrendas y plegarias. Por último, con la idea de la Virgen como madre protectora, las madres de Malvinas extienden sus lazos y cuidados maternales que fueron interrumpidos por la guerra y obstaculizados también en la muerte por la ausencia del cuerpo. Así, la Virgen se convierte en la mensajera, el canal de comunicación entre diferentes comunidades y entre los vivos y los muertos. En esta función unificadora del Héroe y la Virgen, se destaca la identidad nacional por sobre todas las demás identidades, y prevalece la religión católica en detrimento de otras religiones. Es importante observar entonces, de qué manera la Virgen se presenta para los Familiares como un símbolo neutralizador de alteridades, al igual que el caído en

34- Para profundizar sobre la Virgen de Luján como símbolo de identidad nacional católica, ver Martín (2000). Sobre el culto a la Virgen de Luján, consultar Fogelman, (2003).

Malvinas³⁵. Entonces, a través de la metonimia virgen/nación, y de su poder sobrenatural para mediar entre los vivos y los muertos³⁶, los familiares depositan en la Virgen la custodia no sólo de sus hijos sino también de las islas, al ubicarla en el cementerio de Darwin, como se retomará más adelante.

Al igual que las peregrinaciones analizadas por Turner (1975), tanto quienes peregrinan junto a la Virgen (los familiares) como los pueblos visitados participan, en tanto “argentinos”, de la experiencia de la *communitas*³⁷, cuyo sentimiento de comunión se produce en la manifestación divina que se experimenta en el desplazamiento espacial. Así también, los sujetos rituales habitan una experiencia transformadora por su conexión con el orden sagrado (Ibíd.:197). Pero a la inversa de las peregrinaciones católicas habituales, en las que personas se dirigen a un centro sagrado, en estas peregrinaciones el punto de llegada no es el santuario sino los diferentes pueblos, por cuanto es la Virgen, el centro de la devoción, la peregrina. Lo que circula así es el poder del centro (la Basílica de Luján) representando la esencia de la argentinidad. En esta inversión de las características del ritual, donde el símbolo del centro sagrado es el medio para un fin, la experiencia de la peregrinación recae no sólo sobre los pueblos, sino sobre los familiares y la Virgen, recolectora y distribuidora de argentinidad. Así, territorializan Malvinas *dentro de* la Argentina continental, a la vez que se nutre a la Virgen de la diversidad geográfica y cultural, para territorializar a las Islas perdidas *con la* Argentina continental. En este doble proceso de territorialización, se fortalecen las identidades nacionales de los familiares, los pueblos, los héroes y las Islas. Por otro lado, en esta experiencia transformadora del ritual, los deudos recuperan el poder simbólico heredado de sus hijos, que ha sido oscurecido

35- Guber nos llama la atención sobre la forma en que el término *desmalvinización*, no sólo implica olvidar las raíces nacionales, sino que también alude al carácter no partidario de Malvinas, que debe ser recordada a partir de una memoria nacional (2004:155).

36- Este proceso mediador entre lo sagrado y lo profano y entre los vivos y los muertos a través de los santos es particular tanto de la religión católica oficial como de la popular.

37- Turner entiende a la *comunitas* como un vínculo generalizado, el cual está sin estructurar o rudimentariamente estructurado dado que no hay nombres, roles ni categorías que marquen diferencias sociales, que ocurre durante el período liminal antes desarrollado (1988:103).

por la *desmalvinización* vivida después de la guerra, entendida por ellos como la desnacionalización, el silencio y la ignorancia social acerca de la Guerra de Malvinas. Así, con la imagen de la Virgen recorriendo las provincias, los deudos se ubican espacial y socialmente alrededor un símbolo sagrado por excelencia, para expresar su reclamo de reconocimiento social tanto a ellos como a sus héroes.

Otros rituales mortuorio en donde la Imagen de la Virgen de Luján a jugado un rol fundamental son las misas del 2 de abril. El 28 de marzo de 1983, el gobierno dictatorial a través de la Ley 22769, declaró el 2 de abril³⁸, “Día de las Islas Malvinas, Georgias del Sur y Sandwich del Sur”. Así, los Familiares eligieron esta fecha para realizar anualmente una misa en honor a los caídos en la guerra, en la Catedral Metropolitana, lugar que, por otra parte, hospeda desde 1882 los restos de San Martín, el Padre de la Patria. En dichas ceremonias, en donde los obispos que las presiden resaltan el deber que tiene la sociedad de honrar a los caídos por la patria y reivindicar a los combatientes que volvieron, concurren tanto familiares como ex combatientes, militares, amigos de los familiares, y un público general. Antes de ser iniciada la misa, un veterano que colabora con Familiares de Malvinas, lee algunas palabras conmemorativas y la imagen de la Virgen de Luján es trasladada cerca del altar por otros veteranos de guerra. Una vez terminada la misa, los familiares, en calidad de marcha mortuoria, llevan ofrendas florales a la Virgen, y a los caídos (649 pimpollos de rosas rojas que representan a cada caído).

En algunas ocasiones, como en la conmemoración de los 25 años de la guerra o en la despedida de la Virgen en octubre del 2009³⁹, ha participado de las ceremonias la banda militar. Así también, en la conmemoración de los 25 años, los familiares repartieron escarapelas entre los presentes. De esta manera, estas misas tienen tanto rasgos que las identifican con un ritual mortuorio, como las ofrendas florales y el minuto de silencio dedicado a los muertos, como aquellos de una conmemoración patrió-

38- Para profundizar sobre las cuestiones que se pusieron en juego en la organización de las ceremonias oficiales para conmemorar el 2 de abril en 1983, consultar Guber, 2004.

39- La Virgen fue entronizada en el cementerio de Darwin, Isla Soledad junto a l monumento a los caídos en octubre de 2008.

tica/militar⁴⁰, a través de la presencia del ejército, de la Virgen, y otros símbolos patrios.

Así también, todos los años, coronas de laurel, entre ellas la de la Asociación Civil de Combatientes de Malvinas de Bs. As., del Instituto Malvinas Patagonia e Islas del Atlántico Sur, y de Familiares de Malvinas, esperan durante toda la ceremonia junto con las ofrendas florales, en el extremo opuesto al altar, para ser depositadas al finalizar la celebración, en el mausoleo del General San Martín. Este cierre resume la importancia que tiene para algunos familiares relacionar a los caídos en Malvinas, con el Padre de la Patria, ya que como ya habíamos referido, los familiares ubican a sus caídos junto con otros héroes nacionales⁴¹. Entonces, las misas no solo representan rituales de luto, ya que mediante una simbología mortuoria específica son atendidos los muertos y los deudos como protagonistas en el escenario ritual, sino que también pueden suceder como rituales patrióticos y políticos, dado que, compuestos también con símbolos y referentes patrios, dramatizan públicamente una forma particular de entender la muerte y evidencian los vínculos de la comisión con la iglesia, el ejército y la historia nacional.

EL HÉROE EN LAS ISLAS

Si bien en Argentina se erigieron en diversas ciudades cenotafios y monumentos en memoria de los combatientes caídos en Malvinas⁴², el Monumento en el cementerio de Darwin tiene la peculiaridad de que, promovido y gestionado por Familiares,

40- Estos rasgos distintivos de las misas se remontan a las ceremonias oficiales de 1983. Para profundizar esto, consultar Guber, 2004.

41- Esta asociación de Malvinas con San Martín, presenta una continuidad con la interpretación realizada por Guber (2001) acerca de la ubicación del cenotafio de la Plaza General San Martín. Este Monumento a los Caídos en la Guerra, inaugurado en el gobierno de Carlos Menem, "localizado en un territorio Nacional" y bajo el monumento del Padre de la Patria, señala la autora, "sugería que San Martín prohijaba a los apellidos/nombres de las placas", linaje del que los caídos de Malvinas descendían. (Ibíd.: 154-155).

42- El primer cenotafio destinado a Malvinas promovido por el Estado Nacional, fue construido en el segundo gobierno de Carlos Saúl Menem, situado al pie de la barranca de la Plaza San Martín que da a la Avenida del Libertador, en Buenos Aires, y está formado por 25 placas de mármol negro con los nombres de los 649 combatientes caídos en la guerra. Para profundizar en la

yace en el lugar donde no solo están los cuerpos de los caídos en Malvinas, sino en el territorio en disputa que motivó esa guerra, y está a la espera de su recuperación nacional. En este sentido, observaremos a continuación que los significados que el cenotafio en Darwin condensa, van más allá de la conmemoración a una relación (familiares y muertos) sino que invoca, tal como lo sostiene Grant (2004:81), acerca de los marcadores de mármol sobre la tumba de la Guerra Civil Americana, una relación entre los soldados y una Nación, *la tierra*, que en el caso de Malvinas se entiende y pretende como nacional.

Si bien, los familiares viajaron en otras oportunidades al cementerio, la peculiaridad del viaje para inaugurar el cenotafio y entronizar a la Virgen de Luján junto a los caídos, es que fue promocionado y gestionado por Familiares de Malvinas, y convocado a escala nacional con ayuda y reconocimiento estatal. Así, uno de los logros más importantes que se atribuye la comisión fue la construcción del monumento cuyo objetivo principal fue generar un lugar simbólico donde ofrendar a los muertos, en el lugar donde ellos dejaron la vida y sus cuerpos. La construcción del Monumento en Darwin se presenta como un hecho inédito en la historia de enfrentamientos bélicos, en tanto pertenece al pueblo derrotado, pero es administrado por el vencedor. De esta manera, a través de un monumento argentino y la presencia de los muertos, conviven en un mismo territorio dos formas distintas de legitimación y ejercicio de la soberanía: la argentina y la británica. Mientras en la segunda la ocupación busca reactualizar la victoria de las fuerzas británicas, la primera es entendida como simbólica y espiritual. Así, refieren los familiares respecto al cementerio como *“la única presencia permanente de los argentinos en nuestras islas durante la postguerra”*⁴³.

El proyecto del viaje para la inauguración del monumento empieza a planificarse ni bien se termina la construcción del mismo, en abril del 2004. Luego de varias negociaciones con la embajada británica, se acordó que se iba a realizar a través de un refuerzo del vuelo regular⁴⁴ que se hace los sábados a las Islas. Se

construcción, y la inauguración del monumento, y en los debates que rodearon dicha construcción consultar, Guber (2004:169-184).

43- Comisión de Familiares de Caídos en Malvinas e Islas del Atlántico Sur, en <http://www.noretornable.com.ar/v2/dossier/carta.html>

44- Los vuelos a las Islas no se pueden hacer en aerolíneas nacionales, por cuanto hay que volar desde una empresa chilena. Desde la última Declara-

organizaron entonces dos viajes, el 3 y el 10 de octubre del 2009. En la inauguración del monumento, antes de que los sacerdotes oficiaran las misas, los familiares tenían su tiempo individual de privacidad para encontrar la cruz de su familiar, o su nombre en el cenotafio. Cabe destacar que muchos deudos que no sabían si su familiar estaba identificado, tenían la esperanza de encontrar la tumba con su nombre.

En la ceremonia del segundo viaje, que tenía el objetivo de situar a la Virgen en el cementerio, la misa ofrecida por un sacerdote católico se llevó a cabo mientras los familiares se acercaban a saludar, despedir y ofrendar a la Virgen, y a los muertos, dejando sus pertenencias en una urna transparente. Además de este último contacto con la Virgen, la visita al cementerio implicó para los familiares la posibilidad de estar en contacto con la tierra por la cual pelearon sus parientes y rendirles homenaje en el lugar donde quedaron los cuerpos.

En tanto ritual mortuario, la inauguración oficial del cementerio y la entronización de la Virgen actuaron para muchos familiares como el cierre del proceso ritual a través del cual los deudos se separan definitivamente de sus muertos. Retomando a van Gennep sobre los ritos de paso, Pierre Bourdieu propone denominar a este tipo de ritos, *ritos de consagración o legitimación*, enfatizando en la separación que se produce entre quienes participan del ritual, y aquellos que nunca lo harán. La función esencial del rito, afirma el autor, es “instituir una diferencia duradera entre aquellos a los que atañe el rito y a los que no les atañe” (1992:113). Al hablar de rito en tanto consagración, ya que efectúa “solemnemente (...) de manera lícita y extraordinaria, una transgresión de los límites constitutivos del orden social”, refiere el autor, lo importante no es dirigir la atención sobre el ritual de paso, sino sobre la línea que divide (Ibíd.). Es sugerente pensar estos términos para volver a reflexionar sobre la posición tomada por muchos familiares de no querer exhumar e identificar ni traer a la Argentina continental los restos de los caídos que yacen en Darwin. Entre los fundamentos de los familiares, el que prevalece es aquel que sostiene que los caídos están *haciendo patria*. Para que el sacrificio desde su punto de vista no sea inútil, ya que

ción Conjunta suscripta entre los representantes de la República Argentina y el Reino Unido de Gran Bretaña del 14 de julio de 1999, estos vuelos civiles salen desde Punta Arenas a las Islas Malvinas, haciendo escala en Río Gallegos.

la guerra se perdió, es fundamental que el intercambio contractual que supone la idea de sacrificio sea obtener cierta soberanía de las Islas a través de los cuerpos que yacen en el cementerio. Como había señalado anteriormente, a partir de la guerra las Islas comenzaron a ocupar un lugar primordial en la cartografía simbólica de los familiares. La transformación de éstas en una geografía sagrada se observa en el lenguaje metafórico de los familiares que, dentro del *marco simbólico* nacionalista, ubica a la Virgen, al cuerpo de los héroes, y a la tierra por la que pelearon dentro del mismo campo semántico. Así, mediante la idea de sacrificio voluntario, y la metáfora orgánica que asocia al cuerpo y la “sangre derramada” con la tierra, los muertos se entienden como metonimia de la tierra. Esta operación simbólica hace que los familiares entiendan a los muertos como si fuesen recursos nacionales para producir soberanía. De ahí el proceso de nacionalización de las muertes que permite la transformación del hombre en héroe, de héroe en santo y de santo en protector de la Patria.

En este sentido, la inauguración oficial del monumento podría comprenderse como el cierre de un ritual sacrificial, en donde el objeto sacrificado sufriría una especie de consagración oficial, como héroes sagrados y protectores de la patria. Así también, es importante resaltar que, desde que han ingresado a la comisión, muchos de los familiares dedicaron su vida a reivindicar la lucha de sus hijos por la recuperación del territorio nacional. Por ello, sacrifican a sus muertos, al renunciar a la posesión del cuerpo (así como los héroes han sacrificado su vida) para lograr ejercer soberanía sobre el territorio. Se establece así una relación específica entre el muerto y la tierra en disputa, que genera una transformación ontológica tanto de los cuerpos como del territorio. De ahí que la Comisión entregara a cada familiar en las Islas bolsitas con tierra del lugar para que la llevaran consigo de regreso. De la misma manera, muchos ex combatientes y familiares llevaron imágenes de la Virgen de Luján en miniatura para cubrirlas y mezclarlas con la tierra sagrada de los muertos.

Entonces, la metáfora un familiar, de los cuerpos como “banderas argentinas que reclaman en nuestro reconocimiento” es significativa, ya que aquellos se convierten en símbolos en los cuales se condensan los proyectos políticos de los familiares, que entienden a sus *muertos* no como muertos comunes sino como

héroes nacionales que, en palabras nativas, “pasaron a la historia grande” y en tanto tales, “deben seguir montando guardia por la Argentina”. El último estadio del ritual de paso en lo que respecta a los rituales mortuorios, la integración de los muertos su mundo, y la de la reintegración de los vivos en el suyo, a través de una separación definitiva entre los participantes del ritual (muertos y familiares), se da en este caso en términos de *sacralizados* y *no sacralizados*. En efecto, el muerto no pasa al mundo de los muertos “comunes” sino, al mundo de los “muertos héroes”, como lo hicieran otros próceres argentinos. Sin embargo, lo que diferencia a los caídos de los otros héroes es la ubicación espacial de sus cuerpos ya que ella representa metafóricamente la soberanía argentina sobre las Islas. De esta manera puede producirse la separación definitiva entre los vivos y los muertos, integrando a estos últimos en un espacio geográfico simbólicamente denso, para ser consagrados como muertos especiales, con la intermediación sagrada del símbolo católico de argentinidad por excelencia. Asimismo, el efecto del rito actúa también sobre la tierra, ya que como se señaló antes, queda a través de los ciudadanos muertos y la Virgen, doblemente argentinizada.

En esta separación tan radical entre vivos, que nunca pasarán por este tipo de ritual de paso, y los muertos, que se consagran a través del rito, en héroes y protectores de la Patria, la ubicación espacial de los cuerpos y de la Virgen es fundamental. El cementerio delimita lo profano de lo sagrado, a la vez que unifica, como hemos observado, a las Islas con el resto del territorio argentino a través de los muertos y la Virgen. En palabras de Bourdieu, el efecto más importante del rito, en este caso la culminación de un rito sacrificial, es que consagra la diferencia, instituyendo al mismo tiempo al héroe en tanto ser patriótico y sagrado, y al resto de los mortales, que “no son susceptibles a este tipo de legitimación ritual” (1992:115). Entonces, el poder simbólico que ejercen los cuerpos en el cementerio de Darwin no es sólo a nivel de soberanía sobre el territorio en disputa sino, también, a través de la consagración de los sujetos rituales como seres predestinados a luchar y morir para tal fin. Así, los familiares de Malvinas construyen su identidad nacional a través de los héroes, las Islas, y la Virgen de Luján.

Resumiendo, en este apartado observamos de que manera los familiares, haciendo eco de las representaciones estatales, dis-

poniendo de las legitimaciones oficiales acerca de la veracidad de las muertes y tomando los recursos simbólicos que ofrece la historia oficial nacional, da sentido a las pérdidas en tanto acontecimiento de importancia nacional. En este sentido, entienden a la muerte en la guerra como un ejercicio ciudadano de soberanía nacional que incluye los valores ejemplares de altruismo, responsabilidad social y sacrificio voluntario. Así, la muerte en la guerra, la falta del cuerpo, y la idea de *sacrificio voluntario*, confieren al muerto la gracia de la santidad, y mediante la metáfora orgánica de la tierra de Malvinas *regada* por la sangre de los muertos, los familiares simbolizan la relación de ellos con sus muertos y de éstos con las Islas y la nación. Así también, la figura de la Virgen de Luján, fuente sagrada de legitimación de los muertos y los deudos, deviene en el instrumento a través del cual se produce la comunión de todos los argentinos, tanto vivos como muertos, y se refuerza la identidad nacional. Así, el marco simbólico del grupo permite: 1) sobrellevar las pérdidas a través de un proceso de *nacionalización de las muertes*, 2) generar un tipo de comunicación especial entre deudos y muertos, y 3) entender a los cuerpos muertos como símbolos políticos que ejercen una clase de soberanía simbólica sobre las islas, una conquista territorial a pesar de la derrota.

HÉROES/VÍCTIMAS, MUERTE/DESAPARICIÓN

A lo largo de este trabajo observamos que las muertes de los *desaparecidos* y los caídos en la guerra están enmarcadas en marcos simbólicos que establecen las formas adecuadas de tratar a los muertos y a los cuerpos en tanto sujetos históricamente significativos. Pero los marcos interpretativos de los grupos, están enmarcados a la vez, en un contexto histórico-social compartido, por cuanto los familiares recurrieron, en palabras de Alejandro Grimson, a las “configuraciones culturales sedimentadas históricamente” (2007:29). En ambos casos, estas configuraciones son apropiadas de manera distinta según las experiencias particulares y los intereses de los grupos. Por ejemplo, señala Grimson, en la Argentina predominan sentimientos contradictorios acerca de los símbolos nacionales por el uso político que les dieron los militares (Ibíd.:15.). Así, los familiares de Malvinas a diferencia de los

de los *desaparecidos*, recurrieron a la Virgen de Luján, como icono de identidad principal, y también a la bandera, los próceres y héroes argentinos, como forma de pensar la identidad y unidad nacional. Por el contrario, Familiares de Desaparecidos recurren a símbolos enfatizando la denuncia social, por cuanto se resalta el conflicto frente a la unidad, y desentienden a los muertos de las conductas heroicas asociadas a los caídos en Malvinas. En otras palabras, el nacionalismo católico, y la demanda por los Derechos Humanos son formas de la imaginación cultural cristalizadas en los marcos simbólicos de estos grupos particulares.

Entonces, la muerte con *ausencia del cuerpo* en los contextos sociales vividos durante la dictadura, impuso formas originales de acercamiento a las pérdidas de acuerdo al sentido que le dieron a estas muertes particulares, y reelaborando las representaciones sociales. Como observamos, entre estas representaciones se encuentran las que organizó el Estado a través de 1) la promulgación de leyes; 2) las iniciativas políticas referidas a los Derechos Humanos como la conformación de la CONADEP y la elaboración del *Nunca Más*; o 3) su participación y apoyo económico a actividades específicas como la construcción del Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado, o la construcción del Monumento a los Caídos en Malvinas, en el cementerio de Darwin.

Así, ambos grupos de familiares forman parte de una misma experiencia, una misma cultura política, la cual permitió construir categorías sociales para poder clasificar y percibir los procesos sociales compartidos (Grimson, *Ibíd.*:28). Si bien, según Grimson, no siempre comparten los sentidos que se le dan a las situaciones, comprenden los sentidos que cada sector le adjudica a cada evento y “dividen el campo de sentidos posibles en términos políticos” (*Ibíd.*). Entonces, los familiares de ambos grupos, como señalé, respondieron y tuvieron una participación activa en la conformación de las representaciones y categorías sociales, dando sentido a las muertes de sus parientes de acuerdo a las significaciones asignadas a los dos pares de categorías *desaparecidos/víctimas, muertos/héroes*. Así, las decisiones del Estado a través de normativas y leyes acerca de las manipulaciones de los cuerpos y las denominaciones de las muertes, actuaron como dispositivos que no sólo instalaron oficialmente categorías sociales: *desaparecidos en acción, muerto en combate, ausente por desaparición forzada,*

héroe de guerra, víctima de la dictadura, sino que dispusieron de un tipo de fondo social de interpretación de las muertes.

Como había referido, en los dos casos, las muertes ocurrieron bajo el mismo gobierno dictatorial, y compartieron la problemática común de la falta del cuerpo. Así los familiares pasaron períodos e incertidumbre y recurrieron a prácticas de búsqueda alternativas a las habituales, como las consultas con videntes frente a la falta de información sobre el paradero de sus seres queridos. En ambos casos, los familiares conciben que se han enfrentado o se enfrentan a las pérdidas a través de dos formas diferentes de entendimiento de la realidad, una que denominan “lógica” y “racional”, que presupone las muertes a pesar de la falta del cuerpo, y otra que denominan “irracional” o “afectiva”, que admite la esperanza de vida a pesar de la presunción de muerte. Entendidas como experiencias extraordinarias e irracionales también, son aquellas en donde los muertos se relacionan con sus familiares a través de apariciones, señales, mensajes, ofrendas y plegarias. En ambos grupos, entonces, el tipo de muertes y las prácticas ejercidas sobre los cuerpos, transformaron a los muertos en seres especiales que, en muchos casos, tienen una participación activa en la vida cotidiana de sus familiares.

La doble experiencia *racional/sentimental*, en cuanto contradictoria, es característica de las situaciones liminales en donde, como en los velatorios, se manifiestan los sujetos sociales como seres ambiguos y paradójicos que no están ni vivos ni muertos, o vivos y muertos a la vez. En el caso de los Familiares de Desaparecidos, esta ambigüedad existencial es superada con la recuperación de los cuerpos. En cambio, para Familiares de Malvinas puede serlo a pesar de la ausencia de éste, a través de creencias y prácticas rituales que materializan la muerte y la elevan en tanto acontecimiento de importancia nacional. De esta manera, el tipo de participación espiritual de los muertos deviene de una relación dialógica entre el tipo de lazo que une a los vivos y muertos y las prácticas que repercuten sobre el estado y tratamiento de los cuerpos. Así, como señalamos, las prácticas rituales pueden crear lazos específicos entre los difuntos y los sobrevivientes, o separaciones definitivas entre ellos a través de *pasos* de transformación existencial (de *desaparecido* o parcialmente vivo a muerto) dependiendo de la ubicación de los cuerpos, los reconocimientos oficiales y las representaciones que los familiares tienen acerca de la pérdida en

los contextos específicos antes mencionados. En este sentido, los rituales mortuorios, como experiencias transformadoras, pueden suceder como instancias de reflexividad en el proceso de construcción simbólica a través del cual los familiares se muestran públicamente, representan su relación con los muertos y se ven así mismos.

Así como ambos grupos enfrentan de manera distinta a las muertes a pesar de la ausencia del cuerpo, identifican también a sus muertos de manera diferente dentro de la historia nacional. Mientras los familiares de Malvinas elevaron la figura del caído en calidad de **héroe**, como una forma de separar el conflicto de Malvinas dentro de las acciones cometidas por el gobierno dictatorial y sus violaciones a los Derechos Humanos, los familiares de los *desaparecidos* entendieron a sus seres queridos como **víctimas** del Terrorismo de Estado y legitimaron la categoría de *desaparición* como una resistencia política que niega las muertes hasta la aparición los cuerpos y los culpables. Así también mientras los primeros identifican a sus caídos con próceres argentinos⁴⁵, los segundos los identifican con figuras como la del Che Guevara y la lucha popular.

Entonces, *la muerte*, que ha sido enfrentada anteriormente a través de las creencias y prácticas convencionales, está en estos casos enmarcada en marcos interpretativos que como había señalado, corresponden a una diferenciada selección de símbolos y representaciones que ofrece la historia reciente compartida, y a una reelaboración creativa de estas cristalizaciones culturales para responder a los contextos particulares de la guerra y la *desaparición*.

En el caso de los desaparecido, el símbolo *desaparición*, con sus términos claves *memoria*, *verdad* y *justicia*, llevó a prácticas cotidianas que no enfatizan sobre la muerte sino sobre la *desaparición*, sacrificándose así el carácter de muerto de los seres queridos hasta la aparición de sus cuerpos, a cambio de un logro político que identifica a los familiares como grupo específico de lucha. He llamado esta forma de enfrentar la muerte, *muerte desatendida*, en cuanto no se producen prácticas sociales, que con una simbología mortuoria específica, presten atención ritual a los

45- Los próceres argentinos a los que hacen referencia los familiares, como San Martín y Belgrano formaban parte de una elite política o militar a diferencia de lo que aquí se denominan como luchadores populares.

cambios existenciales tanto de los muertos como de los deudos, en el seno de la sociedad. De esta manera, los familiares “corporizan” la *desaparición* a través de diferentes instancias rituales o acciones oficiales, que mantienen y expresan la ambigüedad de la condición existencial de sus seres queridos. Por el contrario, la corporización que resulta de las exhumaciones e identificaciones de los cuerpos, habilita la escenificación de la muerte en espacios domésticos o públicos que permiten también la denuncia y el reconocimiento social.

Llamé al tipo de enfrentamiento a las pérdidas en el caso de los familiares de Malvinas, *muerte socialmente reconocida* ya que, en oposición a la *muerte desatendida*, no solo es habitada en espacios públicos de reconocimiento social, sino legitimada por diferentes sectores de la sociedad. Ese tipo de muerte es posibilitada, en primera instancia, por un reconocimiento oficial/estatal, como lo es la liminalidad de la *desaparición*. En este sentido, y a diferencia de ellos, Familiares de Malvinas corporiza a los muertos a través de prácticas oficiales o privadas, públicas o domésticas, como el certificado de defunción, las misas, los bustos, el monumento, etc. Así también, materializan su forma de entender las muertes a través de diferentes rituales mortuorios en donde la Virgen de Luján ha jugado un rol fundamental. En este sentido, por su alegría a la maternidad, y en tanto expresión metafórica del cuerpo simbólico de la Nación, esta figura ha oficiado en las prácticas rituales como mediadora entre vivos, muertos, y la Patria. De esta manera, el proceso de transformación del hombre al héroe, del héroe al santo y del santo al protector de la Patria, transformó a los muertos en recursos nacionales simbólicamente significativos para construir, junto con la imagen de la Virgen, soberanía sobre las Islas perdidas.

Entonces, en estas muertes enmarcadas en *marcos simbólicos* particulares, los cuerpos muertos se transforman en cuerpos políticos que proponen diferentes interpretaciones y prácticas rituales así como también diferentes identificaciones sociales dentro de la historia, y particulares lazos de unión entre vivos y muertos. Dentro de este marco de posibles significaciones que generan los cuerpos muertos, es que ellos “vienen con un *Curriculum Vitae*, o varios posibles, dependiendo de qué aspectos de la vida de la persona se quiera resaltar” (Verdery, 1999:28). De ahí la importancia de narrar historias de vida y rescatar valores y

características sociales del muerto por parte del familiar. Como referí, tanto en el caso de los *desaparecidos* como de los caídos en Malvinas, los familiares resaltan los valores solidarios y altruistas de sus seres queridos, como formas importantes de reivindicación de sus vidas, que hacen a los muertos merecedores de un reconocimiento especial. Mientras el altruismo social asociado a los héroes es identificado con el de los ciudadanos ilustres y los héroes nacionales, el de los *desaparecidos* está relacionado con la búsqueda del bienestar en los sectores más necesitados de la sociedad y asociado con la lucha popular. A pesar de esta diferencia, en ambos casos la conquista del espacio público se da, como había señalado, en tanto sujetos históricamente significativos.

PALABRAS FINALES

Había referido este trabajo se inserta en una serie de estudios acerca de la desaparición de personas y la Guerra de Malvinas desde una perspectiva original que parte de un trabajo comparativo que focaliza sobre las experiencias de muerte. La importancia de esta perspectiva simbólica y ritual radica en que posibilitó ver, no sólo cómo es simbolizada la muerte en estos casos especiales, sino como es simbolizado también el contexto histórico social vivido. Así, la *muerte desatendida* hizo que se prestara atención a la categoría de *víctima*, y al marco simbólico en clave de Derechos Humanos a través del cual es significada en el contexto de la *desaparición* de personas. De la misma manera, la *muerte socialmente reconocida* llevó a analizar la *muerte heroica*, y esto evidenció un marco interpretativo en clave Nacionalista para entender las pérdidas en la Guerra. De este modo, analizar la problemática de la muerte en estos casos nos hizo observar de qué manera los rituales mortuorios o los relativos a la *desaparición*, son un camino para comprender la manera en que los familiares se relacionan con la historia de la sociedad a partir de un proceso de selección de sedimentaciones culturales, que creativamente enmarcadas en marcos interpretativos particulares, constituyen sus referencias identitarias. Así, en una relación dialéctica entre las representaciones culturales y las experiencias particulares, se construyen los *marcos simbólicos* para enfrentar la muerte y dar sentido tanto al pasado como al presente. Dentro

de este contexto de muertes enmarcadas, Familiares de Desaparecidos y Familiares de Malvinas comenzaron un proceso de legitimación del pasado político de los muertos, articulando sus representaciones acerca de los hechos con las categorías *víctimas/héroes*, ya mencionadas. Los valores y representaciones asociados al muerto moldean los sentidos dados a las prácticas sobre los cuerpos, por lo que los familiares encuentran en ellas formas originales de relacionarse con sus seres queridos, y modos específicos de identificarse con sus pares y la historia nacional.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Santiago (2001)

“Enterrando heróis, patriarcas, suicidas e traidores: solidariedade e ostracismo nos andes colombianos”. En: *MANA, Rio de Janeiro*, Programa de Postgrado en Antropología Social, Museo Nacional de la UFRJ, N° 7(2), pp35-55.

Birgin, Alejandra y Trímboli, Javier (2007)

“Entre silencios y legados: los jóvenes y el Pasado reciente argentino”. En: *Propuesta Educativa*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) - Sede Argentina. N° 28, pp 38-49.

Bourdieu, Pierre (1993)

“Los ritos como actos de institución”. En Honor y Gracia. Julian Pitt-Rivers y J.G Peristiany (eds.) Madrid, Alianza Editorial.

Borelli Marcelo (2010)

¿Víctimas, Héroes o cómplices? Memorias en disputa sobre el rol de la prensa durante la última dictadura militar. En: *Avatares*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, N° 1, pp 2-17.

Canese, Luján (2012)

“Ciudad en dictadura. Procesos urbanos en la ciudad de Buenos Aires durante la última dictadura Militar (1976-

1983)". En *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Vol XVII N° 429. En WWW.ub.edu/geocrit/sn-429.htm.

Carnovale, Vera (2006)

Memorias, espacio público y Estado: la construcción del Museo de la Memoria. En <http://www.riehr.com.ar/investigacion.php>

Carozzi, María Julia (1998)

"El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos". *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, N° 16/17, pp, 33-51.

Crenzel, Emilio (1998)

"Tucumán: la memoria social y la emergencia del Bussismo". En: *Violencia social y derechos humanos*. Inés Izaguirre (comp.). Buenos Aires, EUDEBA.

Crenzel, Emilio (2008)

La Historia Política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en la argentina. Buenos Aires, Siglo XXI.

Cueto Rúa, Santiago (2009)

El surgimiento de la agrupación HIJOS-La Plata. La discusión por quiénes son las víctimas del terrorismo de Estado. En: IV JORNADAS DE HISTORIA POLÍTICA Bahía Blanca / 30 de septiembre y 1-2 de octubre de 2009 Casa de la Cultura de la Universidad Nacional del Sur. http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/cueto_jiv.pdf

da Silva Catela, Ludmila (1998)

"Sin cuerpo, sin tumba, memorias sobre una muerte inconclusa". En: *Historia Antropología y Fuentes Orales*. Barcelona, N° 2 (20), pp, 87-104).

da Silva Catela, Ludmila (2001)

No habrá flores en la Tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos. La Plata, Ediciones Al Margen.

- da Silva Catela, Ludmila (2009)
"Lo invisible revelado. El uso de la fotografías como (re) presentación de la desaparición de personas en la Argentina". En: *El pasado que miramos. Memoria e Imagen ante la historia reciente*. Claudia Feld y Jessica Stites Mor (edit.) Buenos Aires, Paidós.
- Debattista, Susana (2004)
"Los caminos del recuerdo y el olvido: la escuela media Neuquina 1984-1998", En: *Educación y memoria. La escuela elabora el pasado*. Editado por E. Jelin y F. Lorenz, Madrid: Siglo XXI Editores, pp. 41-64.
- Dussel, Inés y Ana Pereyra (2006)
"Notas sobre la transmisión escolar del pasado Reciente de Argentina". En: *Enseñanza de la historia y memoria colectiva*. Editado por M. Carretero, et al. Buenos Aires: Paidós.
- Fogelman, Patricia (2003)
"Reconsideraciones sobre los orígenes del Culto a la Virgen de Luján". En *Entrepasados, Buenos Aires*, N° 23, pp., 123-148.
- Garaño, Santiago (2010)
"Romper la vidriera, para que se vea la trastienda". Sentidos, valores morales y prácticas de "resistencia" entre las presas políticas de la cárcel de Villa Devoto durante la última dictadura militar argentina (1976-1983). En: *Historia crítica* N°. 40, Bogotá, enero-abril, 245 pp. pp 98-120.
- Gayol, Sandra (2010)
Honor y duelo en la Argentina moderna. Buenos Aires, Siglo XXI editores Argentina.
- Goffman, Erving (1974)
Frame análisis: An essay on the organization of experience. New Cork, Harper Colophon Books.
- Grimson, Alejandro (comp.) (2007)
"Introducción". *Pasiones Nacionales. Política y cultura en Brasil y Argentina*. Buenos Aires, Edhasa.

- Guzmán, Luis (2005)
Epitafios. El derecho a la muerte escrita. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.
- Guber, Rosana (2001)
¿Por qué Malvinas? De la causa nacional a la guerra absurda. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Guber, Rosana (2004)
De chicos a veteranos. Memorias argentinas de la guerra de Malvinas. Argentina, Antropofagia.
- Guber, Rosana (2008)
"Crucero ARA *General Belgrano* in memoriam. Linajes político-navales en las memorias de Malvinas". En: *Iberoamericana*, N° 30: 7-27.
- Guglielmucci, Ana (2005)
"Entrelazando memorias: Cuándo, cómo, y qué recuerdan un grupo de ex prisioneras políticas de la "cárcel de Villa Devoto". En: *Avá Revista de Antropología*; Posadas, Misiones, N°7, pp 99-113.
- Hertz, Robert (1990)
La muerte. La mano derecha. México, Alianza Editorial Mexicana.
- Higuera Rubio, Diego Mauricio (2008)
"Lo que todos sabemos, ¿no?" Jóvenes y memoria: Las representaciones sobre la última dictadura en la escuela. Tesis de maestría en ciencias sociales con orientación en educación. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede académica Argentina.
- Halbwachs, Maurice (2004)
La memoria Colectiva. Traducción de Inés Sancho-Arroyo. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Jelin, Elizabeth (2002)
Los trabajos de la memoria. Madrid, Siglo XXI.

- Levín, Florencia (2005)
“Arqueología de la memoria. Algunas reflexiones a propósito de Los vecinos del horror. Los otros testigos”. En: *Entre pasados*, Buenos Aires, año XIV N° 28, pp.47-63.
- Longoni, Ana y Gustavo, Bruzone. (comps.) (2008)
El siluetazo. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.
- Lorenz, Federico (2011)
“El malestar de Kímov. Malvinas, los estudios sobre la Guerra y la historia reciente argentina” En: Estudios. Córdoba, Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, N° 25 pp47-65 .
- Lorenz, Federico (2002)
“¿De quién es el 24 de marzo? Las luchas por la memoria del Golpe de 1976”. En: *Las conmemoraciones las disputas en las fechas 'in-felices*. Editado Por E. Jelin y F. Lorenz,. Madrid, Siglo XXI Editores, pp. 53-100.
- Lorenz, Federico (2004)
“Tomala vos dámela a mí. La noche de los lápices: el deber de Memoria en las escuelas”. En: *Educación y memoria. La escuela elabora el pasado*. Editado por E. Jelin y F. Lorenz, Madrid: Siglo XXI Editores, pp. 95-129.
- Martín, Eloisa (2000)
“La construcción de Aparecida y Luján como Patronas nacionales: un análisis comparativo”. En: *Estudios sobre Religión*. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur N° 9.
- Panizo, Laura Marina (2011)
“Donde están nuestros muertos: Experiencias rituales de familiares de desaparecidos de la última dictadura militar en la Argentina y de caídos en la Guerra de Malvinas”. Tesis de Doctorado,. Facultad de filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

- Pollak, Maurice (2000)
Memoria, olvido, silencio. Ludmila da Silva Catela (comp.). La Plata., Al Margen.
- Robben, Antonius. (Comp.) (2004)
State Terror in the Netherworld; Disappearance and Reburial in Argentina". *Death, Mourning, and Burial. A Cross-cultural Reader*. Australia, Blackwell Publishing Ltd. Editor.
- Skartveit, Hanna (2009)
Ángeles populares, la formación social y espiritual de Gilda y Rodrigo. Buenos Aires, Antropofagia.
- Slipak, Daniela (2011)
Sobre los otros. Peronismos y alteridades en las revistas de la organización Montoneros (1973 -1974). En: Papeles de Trabajo, Buenos Aires, Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. Año 5, N 8, pp.92-116
- Stephens, J. (2007)
"Memory, Commemoration and the Meaning of a Suburban War Memorial". En: *Journal of Material Culture*, N° 12, pp, 241-261.
- Thomas, Luis.-Vincent (1993)
Antropología de la Muerte. Barcelona, Ediciones Paidós.
- Van Dembroucke, Celina (2004)
Réquiem en papel prensa. Los recordatorios de Página/12 como género discursivo. Tesis de Licenciatura presentado en la Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de Entre Ríos.
- Turner, Victor (1975)
Dramas, fields, and metaphors. Symbolic Action in Human Society. London, Cornell University Press.
- Turner, Victor (1997)
La selva de los símbolos. Madrid, Siglo XXI.

- van Gennep, Arnold (2008)
Los ritos de paso. Madrid, Alianza Editorial.
- Vecchioli, Virginia (2000)
Os Trábalos pela Memoria. Um Esboço do Campo dos Direitos Humanos na Argentina através da Construção Social da Categoria de Vítima do Terrorismo do Estado. Tesis de maestría del Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, UFRJ. Río de Janeiro.
- Verdery, Katherine (1999)
The political lives of dead bodies: reburial and postcolonialist change. United States of America. Columbia University Press.
- Vezzetti, Hugo (2007)
"Conflictos de la memoria en la Argentina. Un estudio histórico de la memoria social". En: *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Anne Pérotin-Dumon (dir.). Recuperado el 20 de octubre de 2011 en http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php
- Vidal, Ana (2009)
Quiénes eran?: representaciones de los desaparecidos y asesinados por acción de la triple a y la dictadura en las Memorias locales (Bahía Blanca, 1995-2004). En: *III Jornadas HUM*. Recuperado el 04 de Mayo de 2010 en <http://www.jornadashumha.com.ar/pdf/2009/vidal.pdf>

EL CHISTE EN LOS VELORIOS VENEZOLANOS COMO MÁSCARA ANTE LA MUERTE

Alexander Mosquera¹

La muerte es solo el comienzo.

Sumo sacerdote egipcio Imhotep

“La Momia” (Stephen Sommers, 1999)

INTRODUCCIÓN

El Diccionario de la Lengua Española define la *muerte* como el cese o término de la vida, momento durante el cual –según el pensamiento tradicional– ocurre la “separación del cuerpo y del alma” (Real Academia Española, 2001: 1550). Esta concepción es ampliada por el filósofo norteamericano Todd May (2009), al plantear que la muerte es el final de la vida y, por tanto, el final de toda experiencia; pero que dicho final no es de por sí un fin o un objetivo, sino simplemente una interrupción que además es inevitable e incierta.

Aunque se le considere un fenómeno trágico, arbitrario y sin sentido, May resalta que el morir es el más importante –pero no el único– de todos los hechos que afronta el ser humano, precisamente porque amenaza y representa el final de todos los demás hechos de su existencia. De esta forma, la muerte le da sentido a la vida, en la medida en que cada quien estructura sus proyectos sobre la base de la conciencia de su mortalidad.

No obstante, en casi todas las religiones se halla un aspecto común que pone en entredicho lo de que la muerte es el final de la vida, ya que resaltan la supervivencia de las personas a su pro-

1- Doctor en Ciencias Humanas. Profesor titular de la Facultad de Ciencias de la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrito al Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas (LISA) “Dr. José Enrique Finol”. Correos: amosquera@fec.luz.edu.ve / aladjosmos@gmail.com.

pia muerte, dando así vigencia a la idea de que “la mayoría de las culturas tienen un concepto acerca de una vida después de la muerte” (Winick, 1969: 435). De hecho, May (2009) menciona que en el cristianismo, el judaísmo o el islam, el alma del que muere es juzgada y, según haya llevado su vida terrenal, será enviada al cielo o al infierno para continuar su vida en otro plano. Dicho juicio también se lleva a cabo en el budismo y el hinduismo, tantas veces como reencarne el alma, donde el karma de su vida anterior determinará su vida siguiente; mientras que el taoísmo considera que cada uno es una especie de ola de un gran océano cósmico, al cual todos vuelven cuando mueren.

Por algo se ha insistido en que las religiones surgieron, en parte, para tratar sobre la muerte; en efecto, la génesis de la religión se atribuye a la idea de un miedo universal y primigenio a la muerte (Boyer, 2002). Como bien lo afirma este último autor: “Todas las religiones, o así parece, tienen algo que decir sobre la muerte. Las personas mueren pero sus sombras permanecen, mueren y esperan el Juicio Final o regresan con otra forma” (Boyer, 2002: 328).

A pesar de esa promesa de sobrevivir a la muerte que ofrecen las religiones, lo cierto es que este tema no deja de inquietar a la humanidad. Sobre todo cuando se cae en la conciencia de que “la muerte está siempre con nosotros. Nos ronda. Nos acompaña en todo momento. Nunca estamos lejos de ella, porque es inevitable que ocurra y no podemos controlar el momento en que lo hará” (May, 2009).

Por eso, a lo largo de la historia el hombre se las ha ingeniado para tratar de escapar al poder que ejerce la muerte sobre su vida. De ahí que lleve a cabo ciertos rituales funerarios, por ejemplo, el uso del luto (Van Gennep, 2008) o el empleo de máscaras que representaban o idealizaban el rostro del difunto (Doblado, 2006), en ritos los funerarios de distintas culturas de la antigüedad. A estas estrategias evasivas se une una práctica que actualmente se observa en los velorios de Venezuela en general: el fenómeno de los chistes que cuentan tanto familiares como allegados del fallecido, para lo cual se ubican en un lugar específico (en un espacio *profano*) de la capilla velatoria² o de la habita-

2- Espacio privado contratado especialmente para celebrar allí los rituales funerarios, de manera simultánea a varios difuntos que no guardan entre sí ningún tipo de relaciones de parentesco.

ción familiar, que no atente contra el carácter serio y sagrado del funeral como tal.



Foto tomada de: Obituarios de Venezuela.com (14/03/13).

Precisamente, en este trabajo se persigue el objetivo central de explicar la presencia del chiste en los velorios, como una máscara del hombre ante el inevitable y recurrente fenómeno de la muerte. Esto se desglosó en los siguientes objetivos específicos:

- a) Explicar el uso de la máscara como un símbolo de los ritos funerarios.
- b) Explicar la presencia del chiste como máscara del inconsciente ante la muerte.
- c) Describir el espacio físico destinado a los chistes, tanto en capillas velatorias como en las viviendas familiares.

FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA Y METODOLÓGICA

Esta investigación se llevó a cabo desde una perspectiva antroposemiótica, utilizando el método etnográfico (Mauss, 1947; Guber, 2006; Kottak, 2007); concretamente, la técnica de la observación participante, así como el diario de campo y la conversación-sondeo con algunos de los asistentes a los velorios en ciuda-

des venezolanas como Maracaibo (estado Zulia) y Valera (estado Trujillo), siguiendo un enfoque epistemológico introspectivo-vivencial (Padrón Guillén, 2001, 2003). Se habla de una perspectiva antroposemiótica, en vista de que se aborda una práctica cultural humana (los chistes como parte de los rituales funerarios) generadora de significados.

Por otro lado, se plantea que el fundamento epistemológico del presente estudio está en el llamado enfoque fenomenológico o introspectivo-vivencial (Padrón Guillén, 2001, 2003), puesto que este contempla que el conocimiento es producto de las interpretaciones de los simbolismos socioculturales con los que los miembros de un determinado grupo social abordan la realidad. Es decir, “el conocimiento es interpretación de una realidad tal como ella aparece en el interior de los espacios de conciencia subjetiva (de ahí el calificativo de *Introspectivo*)” (Padrón Guillén, 2001); es un acto de comprensión donde se pone énfasis en la noción de sujeto y de realidad subjetiva. De ahí que en este enfoque epistemológico la vía más apropiada para acceder al conocimiento es una especie de simbiosis entre el sujeto investigador y su objeto de estudio, una especie de identificación sujeto-objeto, tal que el objeto pase a ser una experiencia vivida, sentida y compartida por el investigador (de ahí el calificativo de *Vivencial*) (Padrón Guillén, 2001).

Según plantea Padrón Guillén (2001, 2003), la idea es llegar a captar la verdadera esencia del objeto (o sujeto), “más allá y por encima de sus apariencias de *fenómeno* (de ahí el calificativo de *Fenomenológico* y la expresión *reducción fenomenológica*)” (Padrón Guillén, 2001), razón por la cual este enfoque se centra en aspectos como el desarrollo de experiencias socioculturales (como la de los chistes en los velorios de Venezuela), las intervenciones en espacios vivenciales (como las capillas velatorias o habitaciones familiares) y en situaciones problemáticas reales (la pérdida de un ser querido), entre otros. Por ello, aborda como objeto de estudio los símbolos, valores, normas, creencias, actitudes, etc., para llegar a la construcción simbólica subjetiva de ese mundo social y cultural, que se manifiesta como esa práctica del chiste como un símbolo más del ritual funerario.

Puede afirmarse que se trata de un enfoque interpretativo-simbólico, en el que la realidad dependerá del modo en que el sujeto la vea y la piense, pues el conocimiento es producto de

sus intuiciones internas, vivencias y de su propia conciencia. De allí que la teoría resultante no se sustentará en los llamados *universales científicos*, sino que es “una especie de definición o de traducción del modo en que los grupos sociales y los individuos perciben los hechos desde su propia internalidad o desde su propia conciencia” (Padrón Guillén, 2003); es decir, se trata de una *teoría fenomenológica-interpretativa* ajustada en este caso al contexto venezolano. Por eso se reitera que es más bien un acto de comprensión de determinado fenómeno, como este de los chistes en los velorios abordados en la presente investigación como una máscara del inconsciente.

En concordancia con el referido enfoque epistemológico, se recurrió a los aportes teóricos y metodológicos de Van Genep (ritos funerarios, ritos de paso) (2008), Turner (noción de *símbolo*) (1988, 1999), Peirce (*símbolo / terceridad*) y Augé (*no lugares*) (2000), para explicar el mencionado fenómeno cultural, partiendo de la noción de *chiste* (y su relación con lo inconsciente) de Freud (2005). Paralelamente, se utilizaron los planteamientos metodológicos de Del Fresno (2011) relacionados con la Netnografía, para abordar algunos testimonios que sobre el tema de los chistes en los velorios se encontró en el llamado *ciberespacio* (mundo *online* o *terreno* virtual) donde se desenvuelve la *cibercultura*, con el fin de compararlos con los obtenidos en el mundo *offline* de la cotidianidad humana, durante las conversaciones-sondeos llevadas a cabo en los velorios. Dicho autor define la Netnografía como:

una nueva disciplina o una antidisciplina o una interdisciplina o, simplemente, una teoría *en construcción* y desarrollo para entender la realidad social que se está produciendo en el contexto *online* donde millones de personas conviven, se expresan e interactúan a diario (Del Fresno, 2011: 17).

Vale decir que esa teoría *en construcción* es una adaptación de la Etnografía al estudio de ese nuevo *estar allí* que representa el ciberespacio y por ello, recurre a sus principales técnicas de campo: “la observación y observación participante, la conversación, la entrevista profunda, el análisis de las redes sociales, el método genealógico, las historias de vida, el análisis documental” (Del Fresno, 2011: 54). No obstante, lo novedoso del asunto está en el hecho de que ya no será necesario desplazarse hacia alejadas y

aisladas comunidades exóticas para investigarlas, pues ahora es posible concentrarse en determinadas y muy singulares comunidades *online* que forman parte de ese nuevo espacio “sin lugar”, aparte de que facilita la observación no participante –si así se requiere en un momento dado– sin incumplir las normas éticas; es decir, sin caer en la cuestionable observación participante encubierta, toda vez que esos testimonios están allí disponibles y a la vista de todo el mundo que circule por el *ciberespacio*.

LA MÁSCARA COMO SÍMBOLO FUNERARIO

Si bien May destaca que la muerte siempre está rondando todos los espacios de la vida cotidiana de los seres humanos, lo cierto es que este tema no deja de inquietar a las personas, a pesar de la conciencia que pueda haber respecto al carácter finito de la existencia. De ahí la evidente actitud de pretender ignorar esa trágica verdad que significa el punto final del paso terrenal del hombre, pues “la mayoría (...) de nosotros, no tratamos de integrar la mortalidad en nuestra vida. Buscamos precisamente desintegrarla” (May, 2009: 60) y por eso se le ignora para reducir su impacto, planeando el futuro como si la muerte no fuera nunca a producirse. Se trata de una contradicción muy bien reflejada en la afirmación de que:

Es mejor que seamos criaturas mortales, pero no hay un buen momento para morir. Nuestra mortalidad da forma a nuestras vidas; les da coherencia y sentido. Hace valiosos los momentos que las constituyen. Pero también es verdad que la muerte amenaza todo esto. Es bueno que vayamos a morir, pero nunca es el momento oportuno de hacerlo (May, 2009: 106).

No obstante, cuando la muerte irremediamente se presenta, siempre produce un *shock* entre los familiares y amigos de quien fallece, por lo que se reacciona ante la muerte de *otros* como si fuese un hecho que únicamente afectara a esos *otros*; o en algunos casos, también se busca maquillar esa dolorosa situación.

Y como la idea de la muerte todavía asusta a muchos, igual ocurre al verla reflejada en el rostro de alguien que ha fallecido, ya que “no es solo la propia muerte, sino el sinsentido que ella

parece destilar, lo que nos produce angustia” (May, 2009: 60) y por eso la forma más común de enfrentar este tema es huir y querer evitarlo. Por ello, desde tiempos remotos diversas culturas han procurado borrar esa huella terror, dolor, ausencia y vacío, para lo cual han recurrido a estrategias como el arte funerario (Doblado, 2006). Un clásico ejemplo de lo mencionado se halla en el antiguo Egipto (3000 a.C.), con su arquitectura colosal para los templos y tumbas, donde “la mansión de los muertos toma más importancia que la casa de los vivos” (Doblado, 2006: 12), lo que da una idea de la relevancia que revestía el tema de la muerte para dicha cultura.

Ese arte funerario envolvió asimismo a las esculturas egipcias, en las cuales se hizo hincapié en lograr cierto realismo como representación del difunto, especialmente en lo que respectaba a su rostro, aunque muchas veces este era idealizado en concordancia con el estatus o poder de la persona. De hecho, Finol y Montilla (2004) resaltan que “tradiciones funerarias muy antiguas, en distintas partes del mundo, utilizan la máscara funeraria para cubrir el rostro del difunto”.

Esa práctica revela el temor a encarar la muerte y por eso es necesario “adornar” al fallecido, para así darle a la máscara un rango de símbolo funerario, en los términos planteados por Turner (1988) al considerar los símbolos como los componentes básicos o “moléculas” del ritual, que las sociedades emplean a manera de herramientas cognitivas para ordenar el universo y como “dispositivos evocadores cuyo uso tiene como fin el suscitar, encauzar y domesticar las emociones fuertes como el odio, el *miedo*, el afecto y el dolor” (Turner, 1988: 53. Las cursivas son del autor del presente trabajo) que en este contexto se derivan de la pérdida de un ser querido; símbolos que, además, están imbuidos de una intencionalidad y poseen rasgos conativos, al producir cierto efecto sobre el receptor del mensaje (es decir, los asistentes al funeral).

Ahora bien, Becker (citado por Finol y Montilla, 2004) plantea que esa costumbre de cubrir el rostro de la persona fallecida con una máscara tiene una amplia difusión en todo el mundo, donde el cráneo (conjuntamente con el rostro) equivalía simbólicamente a la bóveda celestial, de tal forma que así se expresaba la correspondencia existente entre la parte (el microcosmos humano) y el todo (el macrocosmos universal); por lo cual la más-

cara perseguía ocultar lo feo representado por la descomposición cadavérica, que sería algo como una transición que da cuenta del retorno del microcosmos para integrarse al macrocosmos de donde salió.

Por su parte, Pérez-Rioja (1997) considera que esta fisonomía fingida superpuesta a la verdadera por la vía de la máscara, no era un mero recurso mágico accidental ni un adorno transitorio, sino un objeto sagrado cuyo sentido simbólico es resguardar una transformación o metamorfosis:

Todas las transformaciones –observa Cirlot– tienen algo de profundamente misterioso y de vergonzoso a la vez, puesto que lo equívoco y ambiguo se produce en el momento en que algo se modifica lo bastante para ser ya *otra cosa*, pero aún sigue siendo lo que era. Por ello, las metamorfosis tienen que ocultarse; de ahí, la máscara (Pérez-Rioja, 1997: 296).

Se aprecia allí una transformación que recoge la noción peirceana de *símbolo* como “un *Representamen* cuyo carácter Representativo consiste precisamente en que es una regla que determinará a su *Interpretante*” (Peirce, 1987: 270), lo que se refiere a que es un signo (la máscara funeraria como tal) que representa su *Objeto semiótico* (el rostro del difunto) gracias a alguna convención social (el arte en el ritual funerario que oculta la transformación cadavérica, simulando la fisonomía de la persona) y ello lo hace arbitrario en un principio, aunque necesario por convención (Merrell, 1998, 2001). Precisamente, ese carácter convencional del *símbolo* (la relación se basa en una ley, regla o hábito social) lo involucra con la *terceridad* peirceana (la máscara como representación o un homenaje al difunto): lo que es con respecto a la *primeridad* (lo que es sin referencia a ninguna entidad; es la pura cualidad, sensación, sentimiento, definido como pura posibilidad o un *puede ser*; la máscara como tal) y a la *segundidad* (lo que es respecto a algún otro y existe aquí-ahora, lo “real” semiótico; la máscara del ritual funerario), entre quienes ejerce una función mediadora que impulsa las transformaciones, la evolución y el crecimiento vital de los procesos de semiosis. Es decir, funciona como traducción de un signo en otro y equivale a la probabilidad, a un *podría ser* (Peirce, 1987; Merrell, 1998, 2001)

y de ahí que la máscara sea normalmente una idealización del rostro del fallecido.

Dicho símbolo del ritual funerario que representa la máscara experimentó una transformación, que lo ubica en el mundo de hoy como el maquillaje utilizado por los profesionales de la industria *tanatopráctica* a la hora de preparar los cadáveres para el velorio. Con la diferencia de que la máscara no solo creaba esa segunda y fingida fisonomía, sino que también ocultaba la verdadera fisonomía del rostro, con la intención de esconder lo feo de la muerte, “mientras que el maquillaje utilizado actualmente trata de transformar el rostro, que se pone de manifiesto, que se expresa en lo agradable que debe ser” (Finol y Montilla, 2004) para los familiares, amigos y asistentes en general en el ritual. De esta manera, el maquillaje a los difuntos se ha convertido en algo fundamental para la sociedad que desea transformar la muerte en la imagen de un rostro vivo, lozano, impecable; que el último dolor sentido por el difunto quede escondido detrás de una técnica, que ha sido utilizada para los vivos y que hoy se convierte en una máscara de la vida que esconde la muerte, técnica muy antigua utilizada por los indígenas (Finol y Montilla, 2004).

De hecho, se puede afirmar que esa técnica tiene su antecedente en la misma evolución de las máscaras utilizadas en el teatro desde sus remotos inicios como expresión cultural, cuando en el Oriente se dejó de lado la máscara fija hecha con diversos materiales y se sustituyó por la máscara pintada directamente sobre la cara del actor; una máscara-maquillaje que se empleaba para expresar los sentimientos o emociones acordes con el relato de la obra. Se trata de una práctica que ha estado presente en muchas culturas desde la antigüedad, donde pintarse la cara era un signo de lucha (combate), amor, identidad o promesa (Canavese, 1999).

Hoy día ha sido tal el impacto positivo que esa técnica del maquillaje-máscara ha tenido, que actualmente es muy frecuente escuchar entre los asistentes al velorio expresiones como “quedó bonita (o bonito)”, “quedó igualito (o igualita)”, “parece que estuviera durmiendo”, pues ya no se trata de ocultar la identidad y sustituirla por otra como lo hacía la máscara en el pasado, sino mantener e incluso remozar la identidad original. Es decir, la idea es mantener y mostrar la identidad real del difunto, pero ocultando con el maquillaje lo feo de la muerte (un rostro sin color, con posibles marcas de heridas, hematomas, etc.) y dejar

al muerto con un aspecto agradable a la vista de todos, de manera que lo que se pretende es darle un rango de naturalidad a la muerte para que se parezca a la vida, recrear la vida para “esconder” y “vencer” la muerte, con lo que indudablemente se sigue en la tónica resaltada al inicio de este apartado, de pretender negar o ignorar el fenómeno de la muerte. En otras palabras, continuar con la máscara ante la inquietud y el temor que produce la muerte, representándose al difunto como si estuviese todavía vivo y en un sueño profundo.

En lo anterior se puede apreciar una reminiscencia de la creencia en una “vida después de la vida” de algunas antiguas civilizaciones como la egipcia, en cuyo imaginario “la muerte era interpretada como un sueño profundo, del cual los difuntos despertarían a una existencia análoga a la terrenal, sin cambios en su condición social” (Guidotti y Cortese, 2002: 284-285). De ahí que el ajuar funerario –desde tiempos de la prehistoria– incluía objetos de uso cotidiano y hasta la corte de los reyes, funcionarios y sirvientes tenían sus sepulturas contiguas a los sepulcros de los altos monarcas, para así garantizar que continuará con sus labores en el “más allá”.

En este caso, la máscara no solo servía para asustar a los espíritus malignos y así proteger el alma del difunto, sino que también se perseguía la función de conectar el espíritu de la persona fallecida con el “otro mundo”, aparte de honrarla. Estas máscaras egipcias de los muertos se inspiraban en los rasgos del difunto, pero en realidad eran más bien imágenes idealizadas de este último (Arquehistoria, 2013).

Esa práctica para honrar al difunto también se instaló en el mundo contemporáneo con figuras famosas después de morir y cuyas máscaras pasaron a la posteridad, como las de Napoleón Bonaparte, Beethoven, Lenin, Alfred Nobel, Alfred Hitchcock, etc. (Rememori, 2011). Incluso, en la actualidad se ha llegado hasta el extremo de crear los llamados “funerales temáticos”, así bautizados por el tanatólogo y organizador de ritos fúnebres, Ricardo Péculo, quien explica que la idea es convertir el velorio en un homenaje al fallecido. De esta manera, si el difunto jugaba golf, se decora con pelotas alusivas a este deporte; si le gustaba la pesca, se procura recrear esta práctica, reflejándola en los mismos ataúdes:

Los hay del cuadro de fútbol que uno elija, se le pueden colocar fotografías, se pueden pintar de algún color. Péculo introdujo también otras novedades, como cajones ecológicos para las cremaciones y lápidas inteligentes, con código QR para que uno pueda ver *online* información, fotos y videos del difunto (La Nación, 2013).

CHISTE, MÁSCARA E INCONSCIENTE

Para Van Gennep (2008), existe un conjunto de ceremonias que tienen su propio objeto, que las ubica más allá de ser solo unos meros ritos de paso; es decir, más allá de su objeto general de contribuir con el cambio de estado o el paso de una situación a otra, de una sociedad mágico-religiosa o profana a otra, de un mundo (cósmico o social) a otro. En ese sentido, “las ceremonias del matrimonio comportan ritos de fecundación; las del nacimiento, ritos de protección o de predicción; las de los funerales, ritos de defensa; (...), etc.” (Van Gennep, 2008: 26), de manera que todos esos ritos pormenorizados llegan a yuxtaponerse o se combinan con los ritos de paso descritos por dicho autor: *ritos de separación* (ritos preliminares), *ritos de margen* (ritos liminares) y *ritos de agregación* (ritos postliminares).

De lo anterior se puede afirmar que los chistes en los velorios –como una ceremonia pormenorizada– pasan a formar parte, en efecto, de los ritos de paso funerarios. Estos últimos, a su vez, dan cuenta de que es en las ceremonias funerales donde los *ritos de separación* alcanzan su mayor desarrollo, precisamente porque se está desincorporando al difunto del mundo de los vivos. Por supuesto, ello no implica que los otros dos componentes del esquema dejan de manifestarse, pues igualmente se expresan los *ritos de margen* (el luto y otras prohibiciones o tabúes impuestos por la sociedad en estos casos) y los *ritos de agregación* (del fallecido al mundo de los muertos).

Ahora bien, ya se dijo que los funerales pueden incluir ritos de defensa, que en este caso se asumen como equivalentes a aquellas acciones (sagradas o profanas) con las que el hombre procura resguardarse del mal; algo así como ahuyentarlo de su vida. Hacia esta meta apuntan los chistes en los velorios: servir como ritos de defensa ante ese inquietante cambio de estado *vida/*

muerte que le recuerda a los humanos su carácter finito. Por ello, ese “dicho o historieta muy breve que contiene un juego verbal o conceptual capaz de mover a risa” (Real Academia Española, 2001: 536) se utiliza como un recurso para “maquillar” ese mal representado por el fenómeno de la muerte y así continuar en esa actitud cotidiana de negar (o ignorar) la muerte, en aras de darle prevalencia a la vida.

De esa manera, los chistes adoptan la misma función de la máscara funeraria de la antigüedad y del maquillaje-máscara de hoy, pues no solo pretenden defenderse de y ahuyentar un espíritu maligno (el espíritu de la muerte), sino que también buscan mantener la cotidianidad (aparentar que nada ha pasado) de un estado que ha sido alterado y procurar darle un “rostro agradable” a la penosa situación que se vive en ese momento. Por eso, los chistes persiguen hacer “olvidar” que la muerte está permanentemente acechando, que en cualquier instante puede presentarse y que con seguridad se presentará, aunque no se tenga la certeza del *cuándo*. Bien lo diría Van Gennep:

Tales cambios de estado no ocurren sin que se perturbe la vida social y la vida individual, siendo precisamente el objetivo de un buen número de ritos de paso el aminorar los efectos nocivos de esas perturbaciones (Van Gennep, 2008: 28).

Y si el significado de la máscara era fingir una identidad, mientras que el del maquillaje es mantener la identidad original, pero al fin y al cabo fingir igualmente que la persona sigue viva, es posible concluir que el chiste en los velorios conserva ese objetivo de simular, hacer parecer o hacer ser, que no es más que un engaño “útil” para quienes participan en ese rito de defensa.

De hecho, aunque algunos de los informantes ven esa acción de contar chistes como algo de mal gusto que no se debe hacer, otros resaltan ciertos aspectos positivos similares a los que ya se han mencionado con anterioridad. Véanse a continuación, lo que plantean algunos de ellos:

Para Rafael Araujo, *los velorios son una comedia, un chiste, una burla... Claro, a eso es que va la gente: “¿Viste cómo quedó?; ¿Ya viste a la mujer? Anda como si nada; Él andaba en malos pasos; ¿Ya viste a María? Lo que está gorda es verga; Y la coñita aquella está preñada”... Y pare usted de contar*. En otras palabras, Araujo le da a los chistes una caracterización como un componente más de la hipocresía

que él ve predominando en los funerales. Mientras que Aracelis Cristalino alega: *Supongo que esa gente no está muy afectada por la muerte del que están velando. Siendo así, creo que, por una parte, es para hacer de la obligación de asistir, un rato agradable y, por otra parte, poder permanecer allí más tiempo.*

Por su lado, María Iragorri considera que la gente cuenta chistes en los velorios *porque no les importa el difunto ni respetan a los deudos. Hoy ocurre que los velorios se han convertido en una reunión social más y han perdido el sentido del duelo familiar... Sí señor, lamentablemente.* Sin embargo, Milagros Araujo ve en los chistes en los velorios una especie de función terapéutica, al expresar: *Creo que [la gente cuenta chistes en los velorios] para restarle dramatismo al momento en sí.* Idea que secunda Alice Cristalino, quien afirma que: *A mí siempre me ha parecido algo de muy mal gusto, que hagan eso... En verdad no te sé decir... Por parte de los dolientes, puede ser por los mismos nervios del momento o como una forma de liberar tensiones.*

Esas opiniones no distan mucho de lo que se consiguió entre los informantes del *ciberespacio*, quienes en este caso aparecen identificados con el número del comentario que responde a la pregunta formulada por una de las participantes de la página (que se hace llamar "Tota"): *¿Por qué los hombres cuentan chistes en los velorios?* (s/a, 2009). Ella misma comienza: *Los velorios son una fiesta para los hombres. Ellos cuentan chistes, se matan de la risa y le miran el culo a la moza.* Luego siguen otros usuarios:

#3 *BUfff, menos mal que no vives en EEUU, porque allí cuando muere alguien parece que es una boda o algo así por la cantidad de comida que ponen, además de mirarle el culo a la moza como bien dices.*

#6 *¿Me he hecho un cambio de sexo sin saberlo....? En dos velatorios en los que he estado (mi abuela y el padre de mi madre), empezaron mis tíos a contar chistes, y no sé si sería de nervios o de qué, pero no hubo manera de parar de reír. En el funeral fue otra cosa, vale, pero en el velatorio y después del sepelio, aquello fue la fiesta...*

#7 #2 *Tengo un amigo cubano que me contó que allá en Cuba los velorios se convierten en fiestas a partir de las 12 de la noche. Al principio están todos tristes, hasta que alguien dice, por ejemplo: "Oye, te acuerdas lo que le gustaba el ron al difunto?", "Sí", responde otro. Y compran ron y empiezan a beber. Luego ponen*

música porque al difunto le gustaba bailar y al rato eso es una fiesta. Me contó que él y sus amigos se colaban en los velorios para ligar a incautas familiares aflijidas.

#8 *Supongo la pena se sentirá por una mezcla de instinto de supervivencia, sorpresa (si es una muerte rápida) y cultura. Aunque también influyen otros factores como la cercanía, edad y modo de morir. Pero sí que me resulta curioso la cantidad de sentimientos que puedes sentir, valga la redundancia, en un par de días. En el último en el que estuve fue de alguien muy cercano y por un lado sí que estaba triste, porque sabía que no ibas a poder ver nunca más a la difunta, aunque por otro lado, una gran alegría, ya que pude ver a miembros de mi familia que, por circunstancias, hacía años que no los veía.*

#9 *También los cirujanos bromean durante las cirugías. Creo que el miedo a la muerte nos empuja a escaparnos con la risa.*

#10 #8 *La hipocresía cristiana.*

Según se puede apreciar, tanto en el mundo *offline* como en el mundo *online* existen algunos puntos de coincidencia, respecto al papel que juegan los chistes en los velorios como una máscara para afrontar en ese momento, aunque sea de manera evasiva, el fenómeno de la muerte. Ahora faltaría ver si esa máscara es consciente o si se relaciona más bien con lo inconsciente.

Entre las diferentes acepciones que aparecen en el libro de Sigmund Freud (2005) titulado *El chiste y su relación con lo inconsciente*, el chiste se define como comicidad subjetiva, lo que hábil y conscientemente hace surgir la comicidad (de determinada idea o situación), donde “lo feo, en cualquiera de sus manifestaciones, es objeto de la comicidad” (Freud, 2005: 8). Además, es un juicio desinteresado, un simple juego con ideas, la habilidad para hallar analogías ocultas o para formar una unidad con representaciones que son dispares (contraste de representaciones); la sucesión del desconcierto momentáneo y el inmediato esclarecimiento, todo ello caracterizado por la brevedad y el hecho de que siempre hace surgir algo oculto o escondido.

De lo anterior es posible deducir que, precisamente, “lo feo” que se manifiesta en esa situación dolorosa que significa perder a un ser querido sirve como génesis del chiste en los velorios, cuya presencia hace surgir ese algo oculto –en este caso– en el inconsciente de algunos de los participantes en el ritual funerario, que

sin duda tiene estrecha relación con esas razones que ya se han mencionado sobre la inquietud que produce enfrentar la muerte. De hecho, el psicólogo Landaeta H. (2013) ha resaltado el efecto de relajante anímico que tiene la risa en las personas emocionalmente vulnerables (como los deudos del fallecido), así como la burla hacia lo que es socialmente aceptable (la extrema seriedad que siempre se espera encontrar en todo velorio). Por eso Freud agrega que el chiste puede atacar igualmente a aquellas instituciones, personas representativas de las mismas, preceptos morales o religiosos e ideas, que, por gozar de elevada consideración, solo bajo la máscara del chiste, y precisamente de un chiste cubierto por su correspondiente fachada, nos atrevemos a arremeter contra ellas (Freud, 2005: 106-107).

De esa manera, los chistes en los velorios se transforman inconscientemente en una especie de rebelión contra todo lo que represente autoridad, bajo la figura de los convencionalismos, normas, preceptos o tabúes establecidos para los ritos funerarios; una liberación del yugo ejercido por dicha autoridad. Por ello, dichos chistes pueden tomarse como una fachada tal, que esconden lo que en el fondo tienen que decir y, especialmente, lo prohibido que deben decir como ataque a esa autoridad, pues en ellos están implícitos una burla o una crítica que los asemeja a los sueños en cuanto a su contenido inconsciente que devela un querer hacer (o decir), en concordancia con ese mencionado temor a la muerte y el deseo de ignorarla para afianzar el valor de la vida.

Por algo Freud considera que todas las formas de humor a las que recurre el ser humano ofrecen algo similar a lo que denominó grandeza de ánimos, “en la energía con la que el sujeto se aferra a su ser habitual, volviendo la espalda a todo aquello que le conduce a la muerte y puede antes provocar su desesperación” (Freud, 2005: 236). Con su afirmación, Freud corrobora el planteamiento aquí se ha hecho, respecto a que el chiste en los velorios funciona como una máscara del inconsciente ante el fenómeno de la muerte, que persigue liberar a sus practicantes de la tensión que produce el hecho de ser llamados a la conciencia sobre su mortalidad.

A decir verdad, el chiste se asume como una de esas tantas máscaras que menciona Turner (1988), cuya variedad estará determinada por la multiplicidad de maneras en que las culturas construyen ese “segundo rostro” en relación con el primero, lo

cual ratifica la concepción del hombre que señala Geertz (1991) como un animal que simboliza, conceptualiza y busca significaciones. Una de esas significaciones es que los chistes sirven como un medio, para que los asistentes a los rituales funerarios puedan experimentar cierto placer, aunque en ese momento de sus vidas igualmente estén experimentando los efectos dolorosos que produce la pérdida de un ser querido. De ahí que se dé por descontado que el chiste, la comicidad y todos los demás métodos de conseguir placer extrayéndolo de nuestra propia actividad anímica no son sino medios de restablecer, con un pretexto cualquiera, este buen estado de ánimo –la euforia– cuando el mismo no aparece como una disposición general de la psiquis (Freud, 2005: 223).

En otras palabras, el chiste como máscara en los velorios viene a cumplir a cabalidad con una de las funciones que Freud le atribuye a este recurso productor de risa, al volver a hacer accesibles aquellas fuentes de placer humano que han sido cegadas, gracias a la acción de un determinado proceso represivo, como es el caso de los tabúes establecidos por la sociedad para los rituales funerarios. Por eso se considera que “el chiste es la más social de todas las funciones encaminadas a la consecución de placer” (Freud, 2005: 180), que tiene como misión la de remover algún obstáculo (relacionado con esas imposiciones coercitivas propias de un ritual).

¿UN NO LUGAR PARA EL CHISTE?

A pesar de la importante función que cumplen los chistes para ayudar a aliviar la tensión que produce encarar el fenómeno de la muerte, ya se ha visto cómo algunos de los informantes han manifestado que consideran *un acto de mal gusto* o *una falta de respeto* con el difunto y sus deudos, la presencia de los chistes en los velorios. Sin embargo, esta es una realidad que hoy se observa en diversas partes del mundo y que ha pasado a convertirse en un símbolo más de los rituales funerarios en Venezuela.

De hecho, hasta hay quien se dedica a esta labor y por la que luego solicita una *colaboración* en dinero, que se complementa con el licor que le proporcionan otros asistentes al funeral. Es el caso de un personaje apodado “Chivolito”, un anciano de 78 años y

de nombre Salomón Noriega Cuesta, que lleva más de 50 años contando chistes en los velorios de Barranquilla (Colombia), por lo cual se ha ganado el remoquete de *El bufón de la muerte*, quien generalmente es invitado por los mismos dolientes, pues su presencia es garantía de que el fallecido tendrá bastante compañía y por eso se ha vuelto famosa la expresión de que “un velorio donde falte Chivolito no tiene ni pizca de gracia” (Salcedo Ramos, 2013).

Pero quizás ese rechazo expresado por algunos de los informantes se asocie a la idea de que un velorio no es el lugar apropiado para que la gente se esté riendo. En otras palabras, para ellos, los chistes (y las explosiones de risa que estos ocasionan) estarían contraviniendo las normas establecidas por tradición para todo sepelio: ante la pérdida de un ser querido, la convención dicta que se debe mantener la seriedad que la situación amerita, rezar, acompañarlo y llorarlo en su último adiós, en vez de reír. Es decir, asumen que un funeral es un *no lugar* para el chiste, aunque no tanto en los términos como lo plantea Augé, sino más bien en la concepción de Michel de Certeau. Cuando este último “habla de ‘no lugar’, es para hacer alusión a una especie de cualidad negativa del lugar, de una especie de lugar en sí mismo que le impone el nombre que se le da” (Augé, 2000: 90), lo que significa que un velorio *no* es el lugar adecuado para contar chistes y reír, puesto que la muerte es algo serio.

En efecto, Augé define *los no lugares* como esos espacios propios del mundo contemporáneo –en el que predominan los excesos que dan paso a lo que él llama *sobremodernidad*–, que están caracterizados por el anonimato de quienes confluyen en ellos y donde los sujetos se hallan en tránsito durante un tiempo determinado (y circunstancial) de espera, como se observa, por ejemplo, en los aeropuertos ante la salida de un avión o en la estación de trenes o del metro mientras estos llegan, así como en los grandes centros comerciales o *malls* (Mosquera, 2011). Es decir, un *no lugar* se trata de “un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico” (Augé, 2000: 83).

De acuerdo con dicha concepción augetiana, un velorio quedaría fuera de ser considerado un *no lugar* en sus términos, pues lo característico de este concepto es el anonimato, la solitaria individualidad y ese estar en tránsito de las personas. Este úl-

timo aspecto hace que tales instalaciones que representan los *no lugares* se utilicen, exclusivamente, para la circulación acelerada de las personas y bienes que por allí *transitan*.

Sin embargo, el planteamiento de Augé bien puede ajustarse en parte a la idea del velorio como un *no lugar* para los chistes, si se toma en cuenta que en ese espacio donde se celebra el funeral hay una situación de “tránsito”, tomada ahora en el ámbito de los ritos de paso de Van Gennep (2008). Esta situación de “tránsito” implica que el difunto se halla en una fase de margen (o transición) que lo hace flotar entre dos mundos: no termina de salir del mundo de los vivos, pero todavía no se ha incorporado definitivamente al mundo de los muertos, por lo cual puede ser sujeto de actividades donde convergen lo *sagrado* (la secuencia de ritos que le ayudarán en su transición de un estado a otro, como los rezos) y lo *profano* (donde encajarían los chistes).

Por otro lado, si bien los presentes en el ritual funerario se relacionan de alguna manera con el difunto (familiares, amigos, conocidos, etc.), también es cierto que muchas veces no todos se conocen entre sí. De esta forma, es posible observar el surgimiento –aunque sea parcialmente– de ese otro rasgo distintivo de los *no lugares* mencionado por Augé (2000): el anonimato, que probablemente deje de serlo en el caso de las capillas velatorias, si estos asistentes anónimos (para algunos) firman el libro que para tales fines suelen ubicar en la entrada a la sala donde reposan los restos de la persona.

Para ratificar lo planteado anteriormente, basta recurrir a la división que hace Montilla V. (2002) de esos espacios en los que se desarrollan los rituales funerarios en *sagrado* y *profano*, sea que la ceremonia se lleve a cabo en una capilla velatoria o en una habitación familiar. Ello permite apreciar cómo los chistes se ubican lejos del espacio sagrado, lo cual evidencia cierta consideración con el difunto y con los deudos que lo acompañan en ese espacio en el cual él es el protagonista. Esta idea la refuerza una de las informantes, Sara Labarca, al afirmar que los contadores de chistes “se van a una habitación aparte por respeto, pero cuentan chistes para no hablar de la muerte y así sienten que se *escapan* de ella con la risa” (2013).

En el caso de las capillas velatorias, la descripción realizada por Montilla V. (2002) da cuenta de esa dicotomía *espacio sagrado* / *espacio profano*, donde el primero está representado por el

salón contratado especialmente para ubicar allí el féretro con el difunto, mientras se llevan a cabo los debidos rituales funerarios que le ayudarán en su tránsito del mundo de los vivos al mundo de los muertos. Aquí se despliegan diversos símbolos del ritual que remiten a la idea de *sacralidad*, empezando por el nombre del salón que normalmente corresponde al de algún santo o motivo religioso; el altar, los candelabros, las coronas de flores, imágenes religiosas, etc.

Dicho lugar sagrado es un espacio cerrado (privado) en relación con el espacio de los otros difuntos velados en la capilla y con el espacio profano de esta última, que está constituido por una serie de espacios públicos (abiertos) que incluyen el recinto donde se toma café, se fuma y se entablan conversaciones, la habitación de descanso para los familiares del difunto (donde también suelen entrar a conversar los asistentes más cercanos al fallecido), así como los diversos pasillos internos y externos que posee la capilla velatoria y en los que, igualmente, se congrega la gente. Precisamente, en estos espacios públicos se rompe la manifestación de lo sagrado, ya que los mismos se utilizan más bien con fines de esparcimiento, para la interacción social con los deudos de los otros difuntos o el reencuentro con familiares y amigos, lo que sirve además como génesis de los chistes, porque allí “los individuos actúan diferente, con respecto a los que están ubicados en el espacio sagrado” (Montilla V., 2002: 87).

Esa distribución espacial de lo sagrado y lo profano varía cuando el ritual funerario se lleva a cabo en una casa o habitación familiar, donde en principio se resalta la presencia de un solo difunto (a diferencia de la capilla, en la que se suele velar a varios al mismo tiempo) que ocupa la sala principal de la casa. Esta última se convierte en el espacio central del ritual funerario, de manera que experimenta una transformación de espacio familiar privado (cerrado), cotidiano y profano, a espacio público (abierto a todos los asistentes al ritual), extraordinario y sagrado, por albergar el altar que acompaña el féretro, los candelabros e imágenes religiosas.

Ello contrasta con el espacio profano de la habitación familiar que señala Montilla V. (2002), integrado por la cocina (en la que se prepara el café y la comida que se vaya a servir), el patio o solar trasero (y laterales) de la casa (lugar para la interacción social y el reencuentro entre amigos y familiares que vienen de

otras ciudades) y el porche o frente de la casa (espacios para el compartir de los más jóvenes). De estos espacios profanos, llama la atención el patio o solar trasero (y laterales) de la casa, pues allí se ejecutan acciones como fumar, ingerir licor, jugar dominó y reírse cuando “se hacen presentes los chistes o conversaciones sostenidas en vida con el difunto” (Montilla V., 2002: 91).

Esa dicotomía *sagrado / profano* la deslinda muy bien el personaje barranquillero ya mencionado, “Chivolito”, para llevar adelante con éxito su *praxis* como contador de chistes en los velorios y así lo evidencia Salcedo Ramos (2013) al describir su rutina:

Por lo general, Chivolito llega al velorio a las ocho de la noche. Les da el pésame a los deudos y se sienta en la sala, al lado del ataúd. Allí permanece un rato en silencio, con el rostro desconsolado. Es su manera de expresar respeto por la ceremonia religiosa. Luego se va hacia el patio o hacia el exterior de la casa –depende de dónde esté el público– y comienza su función, que suele prolongarse hasta el alba. (...) *Lejos de humillarse ante la muerte, los hombres la desafían con el humor* (Salcedo Ramos, 2013).

Pero lo interesante de todo lo expuesto hasta ahora es lo que subyace en el fondo de todas estas actividades realizadas en los espacios sagrados y profanos de los rituales funerarios, que bien vale la pena resaltar. Sea el luto, los rezos o el maquillaje-máscara presentes en el espacio sagrado o sea el chiste-máscara protagonista de los espacios profanos, lo cierto es que en ambos casos se observa la acción de una máscara que pretende ignorar el fenómeno de la muerte y exaltar la vida como un valor central de los humanos. Se trata de dos símbolos alternativos pertenecientes al ritual funerario, cuyo fin es, precisamente, “*negar la muerte* porque de esa manera afirma la vida y, afirmando la vida, toma el control sobre la circunstancia adversa, sobre la angustia, sobre el azar y la nada” (Finol y Fernández, 1997: 217).

EPITAFIO: LA MUERTE ES UN CHISTE

Según Boyer (2002), desde los tiempos del Paleolítico (e incluso los mismos neanderthales), los primeros humanos modernos enterraban a sus muertos, pues algo había que hacer con el cadáver: embalsamarlo, sepultarlo con flores, cremarlo, etc. Además, el hecho de que “decoraban los cadáveres, sepultaban a los

cuerpos en posiciones específicas o enterraban a sus muertos con flores, cuernos o herramientas, sustenta la idea de que el culto a la muerte es una actividad humana muy antigua” (Boyer, 2002: 328).

De dicho culto se derivaron los distintos rituales funerarios reportados por los antropólogos en diversas partes del mundo, los cuales evidencian el temor y el respeto que las personas tienen hacia el fenómeno de la muerte, a pesar de la conciencia que igualmente se posee en cuanto a lo universal, inevitable e intempestividad de la misma. Simultáneamente, tales rituales pasaron a cumplir el rol de ayudar al difunto en su tránsito del mundo de los vivos a su incorporación al mundo de los muertos (Van Gennep, 2008), sin dejar de lado su eficacia en la interacción social de los participantes (familiares, amigos y allegados del fallecido) y en el restablecimiento del orden social (roto momentáneamente por esa trágica situación de perder a un ser querido).

De hecho, Muir resalta que, por ejemplo, para los irlandeses del siglo XV al XVII era una obligación religiosa asistir a los velorios “y se atenían a una serie establecida de fases intensamente emocionales de llantos, *chistes*, insultos al cadáver, bebida y comida” (Muir, 2001: 52). Estas actividades las denominaba *ritos domésticos del luto*, los que resultaban de gran beneficio para la salud emocional de los sobrevivientes y asistentes en general al funeral, pues al fin y al cabo el profesor Radcliffe Brown (citado por Turner, 1999: 10) sentencia que “los funerales se ocupan más de los vivos que de los muertos” o tienen que ver más con las consecuencias para los vivos, diría Boyer (2002), si no se les da el tratamiento adecuado a los cadáveres, en concordancia con lo establecido en el ritual.

Desde esa perspectiva, Finol y Finol (2009) señalan que las comunidades están en la búsqueda permanente de respuestas simbólicas, que les permitan soportar, resistir y negociar con la inevitabilidad de la muerte. “Ciertamente la muerte, a pesar de ser una presencia constante en la vida, siempre ha angustiado a los seres humanos” (Finol y Finol, 2009: 134) y por eso las culturas funerarias surgen como estrategias para establecer y actualizar los imaginarios colectivos, con el fin de hacer que sea la vida la que prevalezca como valor ante la muerte.

Entre esas respuestas simbólicas se puede señalar el uso de los chistes en los velorios venezolanos como una máscara, con la que los asistentes no solo pretenden esconder la natural angustia

que produce la presencia de la muerte, sino también ayudar en ese mencionado proceso de soportar, resistir y negociar con la inevitabilidad de la muerte. Ello con la idea de catalizar el restablecimiento del orden social que se ha roto con la pérdida de un ser querido, además de propiciar la citada interacción social y la cohesión del grupo (crear sentido de identidad y pertenencia).

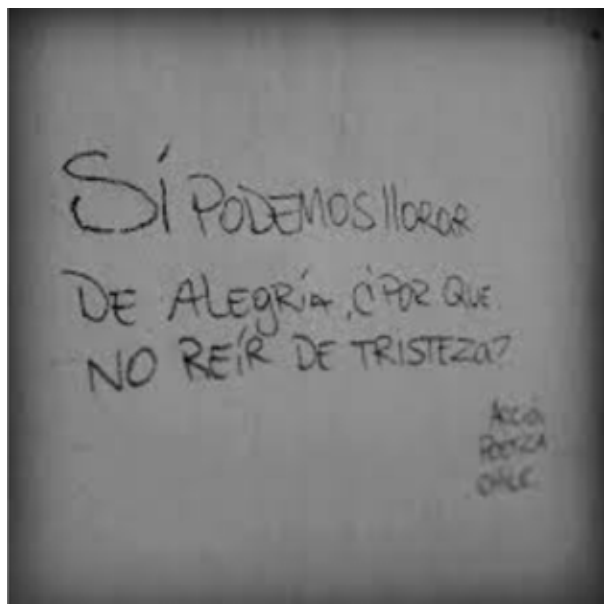
Por algo Finol y Finol (2009) ven en el rito una poderosa máquina para la creación, actualización y manipulación de los símbolos, aparte de resaltar que es en la acción ritual donde los macro-símbolos (como ese del chiste-máscara) actualizan su potencialidad y garantizan su rendimiento cultural, su eficacia simbólica, en la medida en que cumplen con su cometido. En síntesis, se trata de una práctica funeraria que se funda “ya no sobre la materialidad del cuerpo sino sobre la memoria, sobre el recuerdo, y sobre estrategias de comunicación que buscan mantener el sentido positivo de la vida sobre el sentido negativo de la muerte definitiva” (Finol y Finol, 2009: 87), además de expresar el deseo de romper con la relación directa *muerte/dolor/depresión*.

Ahora bien, esas estrategias comunicacionales en las que se insertan los chistes reflejan ciertas actitudes y creencias que las personas tienen sobre la vida y la muerte, cuya expresión sale a flote al incorporarlas al ritual funerario, independientemente de que este se realice en el contexto espacial de una capilla velatoria o de una habitación familiar, donde igual surge el debido espacio *profano* para contar los chistes, lejos del espacio ritual *sagrado* en el que yace el difunto.

Tales representaciones de la vida y la muerte que los humanos manifiestan a través de los chistes en los velorios ratifica el papel de la cultura, como un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida (Geertz, 1991: 88).

Por supuesto, esas representaciones simbólicas no dejan de tener un carácter arbitrario como símbolos al fin y así lo destaca Agelvis (1998) al afirmar que el signo es un constructo. A esa conclusión arribó al considerar la definición de Umberto Eco sobre el *signo*, como cualquier cosa que pueda ser un sustituto significativo de cualquier otra, de manera que si un signo es

un constructo, igual lo es el símbolo peirceano definido como signo (hábito social, costumbre o ley), por lo que “entonces puede usarse para decir ‘mentiras’, o para ‘hacer reír’ e ‘inquietar’” (Agelvis, 1998: 16).



Tomada de: comunicadocero.blogspot.com

En ese razonamiento está implícita la idea del chiste-máscara en los velorios como mentira o engaño, precisamente por pretender esconder, entre otras cosas, el temor ante el fenómeno de la muerte que remite a pensar en la mortalidad de los humanos; en la inevitabilidad de la muerte, aunque no se tenga la certeza del *cuándo*. Así, si un signo es una mentira por ser un constructo que sirve incluso para *hacer reír*, por ende, ese chiste-máscara también lo es, por tener como base una serie de signos con los que se elaboró. Y si la muerte es un motivo para los chistes en los velorios, ¿se podrá concluir que la muerte es un chiste y, por tanto, es igualmente una mentira, para de esta forma darle vigencia a las creencias de muchas antiguas culturas respecto a la muerte como una continuidad de la vida?

Referencias bibliográficas

- Agelvis, Valmore (1998)
Semiótica del discurso lúdico. Venezuela, Grupo de Investigaciones Semiolingüísticas de la Universidad de los Andes.
- Arquehistoria (2013)
Máscaras funerarias egipcias. Recuperado el 10 de febrero de 2013, de <http://arquehistoria.com/mascaras-funerarias-egipcias-14824>.
- Augé, Marc (2000)
Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Boyer, Pascal0 (2002)
¿Por qué tenemos religión? Origen y evolución del pensamiento religioso.
- Canavese, Carlos (1999)
Una breve reseña de la evolución de la máscara. Recuperado el 10 de febrero de 2013, de <http://www.teatro.meti2.com.ar/escena/caracterizacion/evoluciondelamascara/evolucion-delamascara.htm>.
- Del Fresno, Miguel (2011)
Netnografía. Barcelona, Editorial UOC.
- Doblado, Ana (Edit.) (2006)
Pequeño gran libro de arte. Madrid, Todolibro Ediciones.
- Finol, José Enrique y Fernández, Karelys (1997)
"Etno-Semiótica del rito: discurso funerario y prácticas funerarias en cementerios urbanos". En *SIGNA. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, N° 6. España, Universidad Nacional de Educación a Distancia. pp 201-220.
- Finol, José Enrique y Finol, David Enrique (2009)
Capillitas a la orilla del camino. Una microcultura funeraria. Colección de Semiótica Latinoamericana. N° 7. Maracaibo,

Universidad del Zulia / Universidad Cecilio Acosta / Asociación Venezolana de Semiótica.

Finol, José Enrique y Montilla, Aura (2004)

“Rito y Símbolo: Antropo-Semiótica del Velorio en Maracaibo”. En *OPCIÓN*, Revista de Ciencias Humanas y Sociales, N° 45. Diciembre 2004. Venezuela, Universidad del Zulia. Recuperado el 27 de marzo de 2008, de <http://www.joseenriquefinol.com/contenido/articulos.php#final>.

Freud, Sigmund (2005)

El chiste y su relación con lo inconsciente. Madrid, Alianza Editorial.

Geertz, Clifford (1991)

La interpretación de las culturas. México, Gedisa Editorial.

Guber, Rosana (2006)

La etnografía: método campo y reflexividad. Bogotá, Editorial Norma.

Guidotti, María Cristina y Cortese, Valeria (2002)

El Antiguo Egipto. Madrid, Todolibro Ediciones.

Kottak, Conrad Phillip (2007)

Introducción a la Antropología Cultural. Espejo para la humanidad. Madrid, McGraw-Hill.

La Nación (2013)

“De moda los funerales temáticos”. En La Nación. Recuperado el 10 de mayo de 2013, de <http://es-us.noticias.yahoo.com/fotos/de-moda-los-funerales-tem%C3%A1ticos-slideshow/foto-gentileza-ricardo-p%C3%A9culo-photo--2074346361.html>

Landaeta H., César (2013)

¿Y cuándo ganan los buenos? Manual de combate contra antihéroes y antivales. Venezuela, Editorial Alfa.

- Mauss, Marcel (1947)
Introducción a la Etnografía. Madrid, Ediciones Istmo.
- May, Todd (2009)
La muerte. Una reflexión filosófica. España, Biblioteca Buridán.
- Merrell, Floyd (1998)
Introducción a la Semiótica de C.S. Peirce. Colección de Semiótica Latinoamericana. N° 1. Venezuela, Universidad del Zulia / Asociación Venezolana de Semiótica.
- Merrell, Floyd (2001)
"Charles Sanders Peirce's concept of the sign". En *The Routledge Companion to Semiotics and Linguistics*. Cobley, Paul (Edit.). London and New York. Routledge Taylor & Francis Group: 28-39.
- Montilla V., Aura M. (2002)
El rito del velorio en Maracaibo: Contribución al análisis Antropo-semiótico. Tesis de Maestría, Mimeo. Maracaibo: Maestría en Antropología de la Facultad de Ciencias de la Universidad del Zulia.
- Mosquera, Alexander (2011)
"Semiótica del ritual territorial contemporáneo en los aeropuertos". En *TELOS. Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, Vol. 13 (2). Universidad Rafael Bellosillo Chacín. pp 160-174.
- Muir, Edward (2001)
Fiesta y rito en la Europa moderna. Madrid, Editorial Complutense.
- Padrón Guillén, José (2001)
"La estructura de los procesos de investigación". En *Revista Educación y Ciencias Humanas*, año IX, N° 17, julio-diciembre. Caracas, Venezuela. Decanato de Postgrado. Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Recuperado el 4 de junio de 2012, de http://padron.entretemas.com/Estr_Proc_Inv.htm.

- Padrón Guillén, José (2003)
“Aspectos clave en la evaluación de teorías”. Caracas, Venezuela. Universidad Simón Rodríguez. LIN-EA-I. Recuperado el 24 de noviembre de 2012, de <http://padron.entretemas.com>.
- Peirce, Charles Sanders (1987)
Obra Lógico-Semiótica. Madrid, Taurus Ediciones.
- Pérez-Rioja, José Antonio (1997)
Diccionario de Símbolos y Mitos. Madrid, Editorial Tecnos.
- Real Academia Española (2001)
Diccionario de la Lengua Española. Vigésima segunda edición. Madrid, Editorial Espasa Calpe.
- Rememori (2011)
Máscaras de gente famosa después de morir. Recuperado el 19 de julio de 2011, de <http://www.rememori.com/pagina/mascaras-gente-famosa-despues-morir>.
- S/a. (2009)
¿Por qué los hombres cuentan chistes en los velorios? Recuperado el 27 de julio de 2013, de <http://www.meneame.net/story/hombres-cuentan-chistes-velorios-humor#c-6>.
- Salcedo Ramos, Alberto (2013)
Chivolito, el hombre que cuenta chistes en los velorios. Recuperado el 19 de julio de 2013, de <http://www.taringa.net/posts/info/5008367/Chivolito-el-hombre-que-cuenta-chistes-en-los-velorios.html>.
- Turner, Víctor (1988)
El proceso ritual. Estructura y antiestructura. Madrid, Editorial Taurus.
- Turner, Víctor (1999)
La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu. Madrid, Siglo Veintiuno Editores.

Van Gennep, Arnold (2008)

Los ritos de paso. Madrid, Alianza Editorial.

Winick, Charles (1969)

Diccionario de Antropología. Buenos Aires, Editorial Troquel.

INFORMANTES

Alice Cristalino. Empleada de la Universidad del Zulia. 2013.

Aracelis Cristalino. Ingeniera civil. 2013.

María Iragorry. Profesora universitaria jubilada. 2013.

Milagros Araujo. Educadora. 2013.

Rafael Araujo. Electricista. 2013.

Sara Labarca. Profesora universitaria jubilada. 2013.

VENDO A MORTE DOS OUTROS: OS VELÓRIOS VIRTUAIS

Andréia Martins

VELANDO VIRTUALMENTE – O QUE É UM VELÓRIO VIRTUAL

Agora o homem está só diante dos outros homens e de Deus, e será inteiramente responsável por sua “salvação”. Não há mais confissão, nem compadrio, nem purgatórios, nem indulgências, rezas ou missas que os outros possam realizar por sua melhoria moral. Em outras palavras, não há nenhuma mediação realizada por meio das relações pessoais, tornando-se diretas as falas dos homens com Deus! Conforme nos diz Weber, ecoando estranhamente Feuerbach, tudo isso traz uma ‘inacreditável solidão interna do indivíduo’ (DAMATTA, 1991; 122).

DaMatta afirma que, na hora de sua morte e nos eventos que se imagina o desenrolar após seu acontecimento, o homem está completamente só, não possui intercessores que talvez lhe auxiliem. Vinte e dois anos depois, podemos afirmar que a solidão do morto permanece: mas é possível que possua uma plateia, ao mesmo tempo semelhante e completamente destoante da que acompanhava o moribundo, em seu leito de morte, até seu último suspiro (ARIËS, 1988). A plateia que aqui nos referimos pode não estar interessada no que aconteceu com o morto, não precisa nem mesmo conhecê-lo. Trata-se da plateia invisível composta de internautas por intermédio da exibição dos Velórios Virtuais. Esta plateia possui pessoas que podem estar há quilômetros de distância ou na casa ao lado, mas que estão acompanhando o velório através dos seus computadores. Como assim?

Imagine o leitor, então, um velório tradicional. Um velório comum, sem elementos que fogem ao padrão: flores, muitas ou algumas pessoas, um ambiente descaracterizado e padronizado, de cores claras, cruces, cadeiras. E, claro, um caixão com um corpo morto em seu interior. O caractere que muda tudo é a presença de uma câmera, simples, como as de circuito interno utilizadas para segurança de empresas e residências. Certamente já nos deparamos várias vezes por dia com uma deste tipo, acompanhadas, muitas vezes, da plaquinha que diz: “sorria, você está

sendo filmado". No ambiente do velório, a plaquinha não existe, mas, sim, os indivíduos estão sendo filmados, e suas imagens estão sendo transmitidas, em tempo real, através de *streaming*, pela Internet, disponibilizadas no site da empresa funerária contratada pela família para tomar conta do tratamento do corpo até o seu enterro. Mas qual a maior razão para a contratação de um serviço como este?

Primeiro, vamos falar sobre as duas empresas por nós escolhidas para a análise neste trabalho, o Grupo Vila e a Urbanizadora Municipal S.A. (ou Urbam). Estas são as empresas brasileiras com Velórios Virtuais mais visualizados pelos usuários das comunidades 'Perfil de Gente Morta' ou PGM, e 'Velórios Virtuais'.

O Grupo Vila, empresa funerária fundada em 1948, na cidade de Natal, Rio Grande do Norte, foi pioneira no ramo, no Nordeste brasileiro, em diversos aspectos, dentre eles o Cemitério do tipo 'Parque', plano de assistência funeral e o próprio Velório Virtual, sendo a primeira empresa a oferecer este tipo de serviço no Brasil.

A empresa assim explica o serviço de Velório Virtual por ela prestado:

O Velório Virtual é uma forma de diminuir a distancia de familiares e amigos que por algum motivo estão longe e não podem acompanhar o velório no local.

Criado para atender aos que querem compartilhar com os presentes o momento de despedida de um ente querido, o serviço de Webcam oferecido pelo Grupo Vila desde 2001 é pioneiro no Brasil.

A partir de uma solicitação da família, o serviço será disponibilizado e as imagens do velório passarão a ser transmitidas pelo nosso portal, por meio de uma câmera instalada no local, permitindo que o velório seja acompanhado à distância. Para dar mais segurança e comodidade ao cliente, o serviço tem acesso restrito, mediante senha, aos familiares e amigos autorizados. Pode-se também enviar mensagens eletrônicas que serão entregues aos familiares presentes no velório.

O Velório Virtual atualmente transmite imagens de velórios realizados na capela central do Centro de Velório São José, em Natal, na capela central da Funerária Morada da Paz, em

João Pessoa, e na capela central do Cemitério Parque Morada da Paz, em Recife.

A empresa começa justificando o oferecimento do serviço de Velório Virtual como uma ferramenta que possibilita aos familiares e amigos ausentes acompanharem o último adeus ao morto através de seus computadores. Essa viabilização da visualização do velório, mesmo que através de um computador, pelas pessoas próximas ao falecido, nos remete à necessidade do acompanhamento do corpo até o seu enterro, prática enraizada na cultura ocidental (ARIÈS, 1988, 1989, 1989a) e brasileira conforme nos conta o historiador João José Reis (1991).

No século XIX, quando os velórios ainda aconteciam na residência do morto, eram usados diversos artifícios para anunciar o acontecimento. A morte de alguém era então exposta à comunidade através da decoração funerária, composta por panos e flores fúnebres dispostas à entrada da residência como aviso de que a morte ali se encontrava. Não obstante, eram também enviados convites aos amigos e pessoas importantes, para que pudessem “abrilhantar” (REIS, 1991; 129) o funeral. Então, as pessoas eram, de fato, convidadas a tomar parte no velório e no cortejo fúnebre até o local do enterro. Estes convites eram escritos à mão e entregues por pessoas contratadas para tal serviço. Reis salienta ainda outros comportamentos adquiridos pela família no momento do velório e após a realização do enterro, como o comportamento a ser tomado durante o período de luto. Com isso, afirma: “pode-se ver -e era tudo feito para ser visto- que não era pouca a energia gasta pela família e pessoas próximas nessa parte doméstica do funeral. A tudo isso se somava o próprio luto” (REIS, 1991; 132). Hoje, embora o processo aconteça rápido demais - os costumes da sociedade contemporânea, regidos pela lógica da higienização, querem que o processo entre o morrer e o enterro seja rápido e o mais invisível possível (Ariès, 1989a) - a curiosidade e a vontade de despedir-se dos mortos são grandes. Se antigamente se acreditava que um cortejo numeroso era bom para o morto, isso parece ainda acontecer hoje, embora com nova roupagem e de forma invisível e anônima, com o mesmo ímpeto e interesse e, inclusive, com rezas e despedidas para os que morreram e votos de condolências para os que perderam, pois o Velório Virtual

não é somente acompanhado pelos familiares e amigos do morto, mas também - e principalmente - por desconhecidos.

Como isto acontece? A empresa descreve a contratação do Velório Virtual como um processo simples, o que foi, de fato, verificado. Para contratar o serviço com o Grupo Vila, a família paga um valor de aproximadamente cento e vinte reais e assina um termo que permite a transmissão das imagens, em tempo real, no site destinado para este fim. Mas a visualização controlada deste momento não é totalmente privada, isto é: pode ser vista por qualquer pessoa que acesse o site no momento em que o velório está sendo realizado. Como a transmissão é realizada através de *streaming*, isto é, em tempo real, só é possível ver o Velório Virtual enquanto o velório de verdade acontece. As imagens não são gravadas e a câmera, fixa em um único ponto, permite que se tenha uma visão geral do local. Pode-se acompanhar todo o evento de acordo com seu tempo de duração (geralmente até 24 horas, como reza o costume brasileiro).

As localidades onde os Velórios Virtuais são oferecidos pelo Grupo Vila - Natal, João Pessoa e Recife - são de extrema importância: são as capitais dos estados nordestinos do Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco, grandes centros com populações de 806.203, 742.478 e 1.555,039 de habitantes, respectivamente. Mesmo assim, o que pode contribuir para a popularização do Velório Virtual é, simplesmente, a possibilidade de fazê-lo.

A outra empresa que realiza os Velórios Virtuais mais visualizados pelos integrantes das comunidades estudadas é a Urbanizadora Municipal S.A., ou Urbam, localizada na cidade de São José dos Campos, no Vale do Paraíba, região do interior do estado de São Paulo. A cidade tem uma taxa de violência elevada e possui 636.876 habitantes. A Urbam é uma sociedade de economia mista, fundada em 1973, tendo a Prefeitura Municipal de São José dos Campos como maior acionista. É responsável pela administração e manutenção da limpeza na cidade e também pelo complexo Funerário de São José dos Campos.

A Urbam assim justifica o oferecimento deste serviço:

VELÓRIO VIRTUAL

Nesta seção você poderá acompanhar o velório de um ente querido pela internet.

O velório virtual é um serviço oferecido pela Urbam às famílias que utilizam qualquer uma das quatro salas de velório do Complexo Funerário de São José dos Campos. Este é um recurso moderno e inovador por meio do qual as famílias podem fazer uso da tecnologia para romper a barreira da distância física, permitindo àqueles que estão longe compartilhar do momento de despedida do ente querido.

A partir de uma câmera conectada à página de internet da URBAM são disponibilizadas imagens do velório em tempo real. Também é possível enviar mensagens de condolências para a família através do link de e-mail.

O serviço de velório virtual só é liberado quando a família autoriza a transmissão junto à administração da Funerária.

Ao colocar que “Nesta seção você poderá acompanhar o velório de um ente querido pela internet”, a empresa está presumindo que somente conhecidos assistem aos Velórios Virtuais, o que, como já falamos, não é o caso. Não só os familiares e amigos da pessoa que está sendo velada estão presentes no Velório Virtual; os desconhecidos também são beneficiados por este “recurso moderno e inovador por meio do qual as famílias podem fazer uso da tecnologia para romper a barreira da distância física”, e também permite “àqueles que estão longe compartilhar do momento de despedida do ente querido” - do ente querido dos outros.

Então, o Velório Virtual é explicado de maneira simples, ao descrever a disposição da câmera nas salas de velório do Complexo Funerário de São José dos Campos e alertando sobre a possibilidade do envio de mensagens de condolências para a família enlutada em questão e da necessidade da autorização desta para a realização da transmissão do Velório Virtual.

Uma coisa que a Urbam não informa é que este serviço é gratuito, ao contrário do oferecido pelo Grupo Vila, e também não é protegido por senha. Em suma, ambos funcionam da mesma maneira e são observados pelos integrantes da PGM e da comunidade Velórios Virtuais, sobre a qual falaremos agora.

NETNOGRAFIA DA COMUNIDADE VELÓRIOS VIRTUAIS

Em 2007, uma integrante da PGM chamada *Kyria* criou um tópico *Off* para a visualização de Velórios Virtuais. O serviço, então, praticamente desconhecido, rapidamente chamou a atenção dos participantes da comunidade, contribuindo para o rápido crescimento do interesse pelo assunto. O Velório Virtual é a transmissão on-line, em tempo real, de um velório real. São instaladas câmeras (uma ou mais) no local onde a pessoa está sendo velada e as imagens são disponibilizadas através da Internet para determinadas pessoas, com acesso restrito, ou abertas ao público, mediante autorização da família. No entanto, em duas ocasiões, por panes internas no sistema do Orkut, o tópico da PGM foi apagado, sendo recriado em 2009 e utilizado desde então como o local padrão para a visualização dos Velórios Virtuais e discussão acerca da morte.

Ainda em 2007, foi criada a comunidade destinada apenas para a visualização dos Velórios Virtuais, externa à PGM. O funcionamento da comunidade é semelhante ao da PGM e muitos de seus integrantes são oriundos do último espaço. No entanto, não existem padrões de postagem: os *links* para as câmeras das empresas funerárias estão listados em um único tópico, onde também são tecidos os comentários dos participantes. Existe um tópico importante que busca sanar dúvidas mais comuns em relação aos Velórios Virtuais e ao próprio funcionamento da comunidade. O tópico é intitulado “Respostas para perguntas idiotas”. As respostas que lá estão dispostas são para as seguintes perguntas:



Kiryá kirya - 29/01/2009

Porque não abre nada , nenhum link ? -Porque no momento não tem nenhum velório... **Porque o velório está tão parado ?** -Porque o defunto está morto , senão ia ser mais animado **Será que vai enterrar o defunto hoje ?** - Não , eles vão esperar começar a feder primeiro... **Porque não tem áudio (som).** -Porque não é festa . **Onde é esse velório ?** - Se a anta analfabeta ler , vai descobrir rapidinho... **Esse velório é gravado ?** -Não , é ao vivo , mesmo o defunto estando morto.

Gostou? ➤ Citar



Kiryá kirya - 14/03/2009

Continuação. (Essa é a pergunta clássica) **Quando vai ser o próximo velório ?** -Depende , vc vai matar alguém ?

** Agora me fala :*

-Como eu vou saber que hora as pessoas vão morrer ???? Por favor , não comentar nesse tópico , só upar ...

Os comentários vão ser apagados , para atualização do tópico.

Cada dia que passa , aparece mais perguntas idiotas.

PÓXA PAI DÉ

Gostou? ➤ 1 Citar



Kiryá kirya - 09/06/2010

Atualização.

Quem é o morto ?

-Aquele que está dentro do caixão.

O QUE É UP ?

-Pra subir o tópico

Figura 9: Tópico com perguntas e respostas sobre os Velórios Virtuais

A linguagem utilizada pela criadora e administradora da comunidade, chamada *Kiryá*, é completamente diferente daquela empregada pelos responsáveis pela PGM. Ela utiliza um tom mais direto e menos diplomático, muitas vezes até proferindo xingamentos contra os usuários que encontram dificuldades em visualizar os Velórios Virtuais. Vejamos a transcrição abaixo, seguida por sua análise:

Por que não abre nada, nenhum link? -Porque no momento não tem nenhum velório...

Por que o velório está tão parado? -Porque o defunto está morto, senão ia ser mais animado...

Será que vai enterrar o defunto hoje? - Não, eles vão esperar começar a feder primeiro...

Por que não tem áudio (som). - Porque não é festa.

Onde é esse velório? -Se a anta analfabeta ler vai descobrir rapidinho...

Esse velório é gravado? -Não, é ao vivo, mesmo o defunto estando morto.

Continuação... (Essa é a pergunta clássica).

Quando vai ser o próximo velório?-Depende, vc vai matar alguém?

*Agora me fala:

-Como eu vou saber que hora as pessoas vão morrer?

Por favor, não comentar nesse tópico, só upar... Os comentários vão ser apagados, para atualização do tópico.

Cada dia que passa, aparecem mais perguntas idiotas.

Atualização.

Quem é o morto? -Aquele que está dentro do caixão.

O QUE É UP? -Pra subir o tópico.

As questões que a moderadora tenta responder são diretamente ligadas à visualização dos Velórios Virtuais. São perguntas que surgem por se tratar de um assunto novo e ainda desconhecido, e que muitas pessoas creem não ser verdade. Analisando as postagens no tópico para a visualização do Velório Virtual, comprovamos que as pessoas que fazem esse tipo de pergunta são as que ainda não assistiram a um ou o estão fazendo pela primeira vez. As páginas das empresas funerárias apenas deixam as câmeras das salas de velório quando existe, de fato, um velório com transmissão autorizada sendo realizado. Esta informação é desconhecida pelos usuários de primeira viagem, daí a existência da primeira pergunta. No entanto, houve um episódio em que a câmera ficou ligada e uma festa de aniversário de um dos funcionários foi flagrada pelos participantes da comunidade. Um dos integrantes mais ativos, chamado Pintinho, salvou o vídeo e o editou em seu computador, colocando uma música de uma cantora e apresentadora braileira bastante popular como trilha sonora. O vídeo foi exibido na comunidade depois de editado, como mostra a imagem abaixo:



Figura 10: Divulgação do vídeo de aniversário na funerária

A moderadora Kirya comenta:

Festa de niver na funerária...

Ontem aconteceu uma coisa inusitada...

Teve uma festa de niver na sala de velório, essa mesa de acrílico no centro é onde colocam o caixão, com direito a balões e parabéns escrito na parede....kkkkk

Eu achei só meio bizarro...

A sala de velório é em Recife - PE.

Vídeo com sonorização da Xuxa, isso coisa do Pintinho que gravou... kkkkk

<http://video.google.com/videoplay?docid=-2399596596592661884>

*Detalhe que o povo nem sonha que tinha um monte de gente acompanhando a festa on-line... kkkkkkkk

O fato da festa de aniversário ter sido realizada em uma das salas de velório foi o aspecto mais curioso; se é uma prática comum dos funcionários ou se foi uma piada preparada para o aniversariante, nós nunca saberemos. Até o comentário de *Kirya* a respeito do desconhecimento dos convivas sobre estarem sendo filmados durante a festa pode ser tomado como aplicável ao próprio Velório Virtual. É possível que nem todos os presentes, em pessoa, no velório, saibam que estão sendo filmados e, portanto, tomando parte em um Velório Virtual.

A existência de velórios que não são tão “movimentados” também é motivo de questionamento; se o local está vazio, mesmo o internauta que vê o Velório Virtual pela primeira vez possui em seu imaginário a ideia de que este é um momento de despedida e que deve contar com a participação do maior número possível de pessoas, como reza o costume (REIS, 1991).

A resposta seca da moderadora, “Porque o defunto está morto, senão ia ser mais animado”, não condiz com as reais possibilidades que estão nas entrelinhas dessa ausência. Os motivos podem ser diversos e nem sempre é possível determinar o quê, de fato, aconteceu. Mas são nestes momentos que vemos que a curiosidade desperta outros sentimentos nos usuários durante a visualização do Velório Virtual:



Figura 11: Observando os Velórios Virtuais

Os dois primeiros integrantes desejam que os corpos velados, de duas crianças, descansem em paz; o terceiro reflete sobre o fim da vida, colocando-o como “triste” no caso de uma morte prematura, mas rapidamente interrompe sua reflexão ao perceber a presença de outra criança de colo no local do velório: “quase meia noite... absurdo. Não há necessidade”, finaliza.

A resposta ácida em relação à pergunta de quando será realizado o enterro - “Será que vai enterrar o defunto hoje? - Não, eles vão esperar começar a feder primeiro” - reflete também a dificuldade de se determinar a duração de um velório que está sendo transmitido. O costume brasileiro reza que o sepultamento deve ser realizado não antes das 24 e nem depois das 36 horas da ocorrência do óbito, mas não existe uma norma fixa quanto à duração do Velório. Portanto, cabe à família decidir o que fazer durante este período. O mais comum é que se realize o velório durante 24 horas, exatamente para que todos tenham a possibilidade de se despedir do falecido. Na ocasião da realização do Velório Virtual, quando se sabe que parentes e amigos que estão distantes não poderão chegar ao local, é ainda mais comum que essas 24 horas sejam cada vez mais reduzidas.

A pergunta sobre a ausência do áudio no Velório Virtual também é pertinente e a resposta “Porque não é festa” não corresponde à realidade. A ausência do áudio é justificada, mais uma vez, pela tentativa de preservação da privacidade dos envolvidos no velório. Sem o áudio, não ouviremos o choro dos parentes e amigos, nem os comentários deles sobre a pessoa que partiu. Estes dados, no entanto, podem ser encontrados caso os envolvidos possuam perfis no Orkut e no Facebook, por exemplo, e usem o perfil do falecido como meio de expressar essas mesmas ideias. Mas, ao mesmo tempo, nos perguntamos: as imagens já não são uma quebra dessa privacidade?

No tocante ao local onde o velório está sendo realizado, é possível sabê-lo na própria página onde o Velório Virtual está sendo transmitido, pois esta informação é disponibilizada junto às imagens, no caso dos velórios do Grupo Vila e, no caso dos da Urbam, é notório que são os que acontecem em São José dos Campos.

O Velório Virtual, de fato, não é gravado; é transmitido ao vivo, “mesmo o defunto estando morto”, de acordo com as palavras da moderação. Mesmo assim, esta é uma dúvida também pertinente por ser possível encontrar gravações desses velórios em sites de transmissão de vídeos, como o *YouTube*, por exemplo. Os vídeos de Velórios Virtuais disponibilizados lá foram salvos e colocados no site por pessoas alheias às empresas funerárias, já que, institucionalmente, a gravação nunca ocorre. A

disponibilização desses vídeos em outros locais acontece para que se possa ver como é um Velório Virtual sem ter que esperar pela realização de um, ao vivo. Com a gravação, muitas vezes de apenas alguns minutos, pode-se ter uma ideia de como é sua realização. Assim, o internauta pode decidir se tem interesse em assistir ao Velório Virtual de verdade, que, como já falamos, pode durar até 24 horas.

Sobre a realização do próximo velório: esta também é uma questão imprevisível. A transmissão do Velório Virtual depende não só da morte de alguém, mas, principalmente, da contratação do serviço pela família. É impossível determinar uma frequência para a sua disponibilização, daí ser comum o fato de algumas pessoas passarem dias para finalmente conseguirem assistir a um - como é o caso da integrante chamada Sofia, que esperou duas semanas, conforme veremos adiante.

Finalmente, a pergunta que muitos integrantes perseguem resposta com afincos: quem é o morto? Não, não é só distinguir, entre os presentes, que é aquele cujo corpo está depositado no caixão. Os participantes da comunidade querem informações, querem saber quem aquela pessoa foi, o que fazia, e, em alguns casos, até como a família está lidando com a sua perda. No caso de assassinatos e crimes que são divulgados pela mídia, essas informações são facilmente acessadas. Em casos de morte natural ou não noticiada, o trabalho detetivesco é voltado para os obituários dos jornais locais - uma vez que se saiba onde o velório está sendo realizado, ou nos próprios sites das empresas funerárias. Assim, podemos encontrar informações padronizadas que podem servir de ponto de partida para o integrante mais curioso:

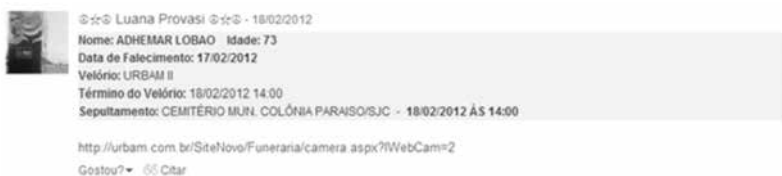


Figura 12: Informações sobre o morto

Em posse do nome do falecido - no caso da imagem, Adhemar Lobao, falecido em 17/02/2012, aos 73 anos, pode-se colocar o nome em um site de busca e encontrar mais informações, se disponíveis, sobre ele. Mas isso depende da curiosidade dos que

estão assistindo ao Velório Virtual e se há algum indício de que a morte aconteceu por motivos não naturais, como homicídio, acidente de trânsito ou suicídio.

Apesar de também abrir espaço para discussão de assuntos transversais aos velórios e possuir tópicos que falam sobre mumificação, cemitérios famosos e enterro de anões, a movimentação da comunidade reside na própria visualização dos Velórios Virtuais, o que vem acontecendo com menor intensidade desde 2010, quando o Facebook superou o Orkut em popularidade entre os internautas. A comunidade sofreu uma baixa na quantidade de integrantes - em outubro de 2011 possuía 4.275; em janeiro de 2013, possuía 4.040.

Mesmo assim, podemos encontrar as reflexões dos participantes sobre o próprio serviço e a ânsia dos novatos em assistir aos Velórios por pura curiosidade:



Figura 13: Ânsia em assistir ao Velório Virtual

Nesta imagem, vemos a participante chamada Sofia dizendo: “Até que enfim peguei um velório aqui! Tava morrendo de curiosidade!”. É exatamente a curiosidade que funciona como estopim para a visualização do Velório Virtual de um desconhecido. Assim, é possível analisar todos os aspectos com uma visão distante e, muitas vezes, fria.

Analisa-se o caixão, a quantidade de flores, de pessoas, se estão vestidas de preto, se conversam, se tem qualquer atitude descontraída. Aqui, vemos uma discussão sobre a cor do caixão:

A primeira a comentar, coincidentemente, é uma integrante em luto, pois substituiu seu nome próprio por esta palavra exatamente para indicar o momento em que está vivendo, que recentemente perdeu alguém querido, prática comum nas Redes Sociais. Ela diz: “também queria saber se é uma criança, a imagem está ruim”. Logo depois, pergunta: “Tem velório agora, tem alguém aí?” A integrante chamada Denise responde, dizendo que está assistindo e que o caixão é branco, portanto, deve pertencer a um jovem. Após a menina em luto afirmar que, pelo local estar vazio, o velório deve se estender por toda a madrugada, a Denise volta, após pesquisa, e coloca a possibilidade do defunto não ser uma criança, mas sim uma freira exatamente por causa do caixão ser branco, ter muitas senhoras em volta e o nome da pessoa sendo velada ser o mesmo de um usuário do Orkut, o qual ela fornece o link para o perfil, e é da mesma cidade onde o Velório está acontecendo - no caso, Passo Fundo, em Minas Gerais. Em seguida, temos a opinião da integrante Solit@ari@, que diz que “o caixão não é branco... o véu dá a impressão de ser branco, mas é marrom...”. assim, percebemos o distanciamento através da importância dada a cor do caixão em contrapartida à identidade do falecido.

Mas o morto é minuciosamente observado, sim, não passa despercebido: mesmo sem informações mais detalhadas sobre a causa da morte, é especulado se é homem, mulher, idoso ou jovem, se aparenta estar dormindo ou até mesmo sorrindo, como podemos ver na imagem abaixo:

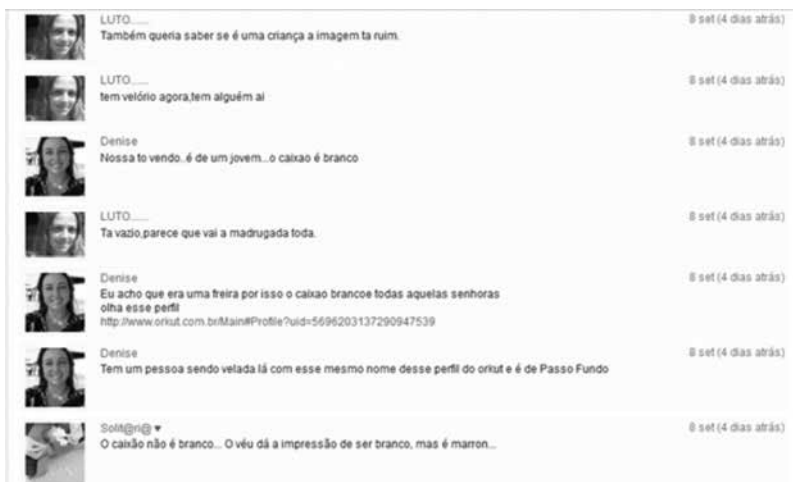


Figura 14: Discussão sobre a cor do caixão

A participante chamada Ana Lopes chama de “maquiavélica” a expressão do cadáver, que aparentemente está sorrindo. Já a *Lady Épica* comenta que “até que enfim” está assistindo a um velório desses, como se já estivesse tentando fazê-lo a algum tempo. E aproveita para comentar sobre a quantidade de presentes, fazendo a analogia entre popularidade e acompanhamento na hora da morte. É notório que uma pessoa querida terá muitas outras em luto pela sua partida; portanto, o velório estará cheio. Mas, neste caso, como só existem quatro presentes, ela conclui: “Parece que a pessoa não era lá muito querida, porque se tiver quatro pessoas na sala tem muito”.

Vemos, em seguida, a participante Sofia comentando: “preciso pegar um velório desses!”, pois estes comentários foram feitos no dia 7/10/2011 e somente no dia 22/10/2011, ou seja, quinze dias depois, como mostra a imagem anterior, foi que ela conseguiu finalmente sanar sua curiosidade. Mais exemplos da postura dos integrantes da comunidade quanto à análise do corpo no caixão nas imagens seguintes:



Figura 16: Observações sobre o corpo no caixão

No dia 13/10/2011, a integrante Denise Maróstica começa dizendo: “Parece que um deles é bem fortinho, pois o caixão é bem grande”. Como não se seguiram mais respostas a este comentário, ela voltou, dois dias depois, para comentar sobre outro velório: “Velório agora... acho que é uma senhora.” Desta vez, a participante Mirela Oliveira também está acompanhando o acontecimento e confirma: “Realmente é uma senhora... mas eu acho que a última roupa que a pessoa vai vestir não precisa ser preto... (risos)... devia ser muito querida!”.

A partir desses comentários, podemos verificar que o funcionamento da comunidade é, basicamente, este: 1) um ou mais usuários da comunidade disponibiliza o link para o Velório Virtual no tópico especialmente destinado para este fim, 2) os integrantes que estão on-line, naquele momento, clicam no link e assistem a ele na página das funerárias, 3) voltam para o tópico e, lá, fazem comentários, alternando a visualização do velório e a “conversa” iniciada por ele no tópico. O esquema se repete até que o Velório em questão chegue ao fim ou que outro se inicie.

Mas, quais são os motivos que levam essas pessoas a assistirem aos Velórios Virtuais de desconhecidos? A partir de enquetes e entrevistas realizadas virtualmente com 62 usuários, temos algumas respostas, expostas e analisadas a seguir.

PRINCIPAIS MOTIVOS PARA VELAR DESCONHECIDOS

Colocadas todas essas informações do funcionamento da comunidade e do comportamento de seus integrantes, nos perguntamos: mas quais seriam os motivos pra velar virtualmente um desconhecido? Como a resposta para esta pergunta não pôde ser encontrada nos comentários exibidos abertamente nos tópicos sobre os Velórios Virtuais, realizamos enquetes e entrevis-

tas com alguns participantes. Em primeiro lugar, criamos uma enquete geral, utilizando uma ferramenta disponibilizada pelo próprio Orkut, aberta para todos os integrantes da comunidade Velórios Virtuais. A enquete ficou disponível para votação entre 06/08/2011 a 06/08/2012. Nestes doze meses, recebemos respostas de cinquenta e dois usuários, número baixo se levado em consideração o universo de quatro mil pessoas. Mas este número é justificado também pelo movimento decrescente da comunidade com a popularização do Facebook, que já mencionamos anteriormente. Os resultados obtidos foram:

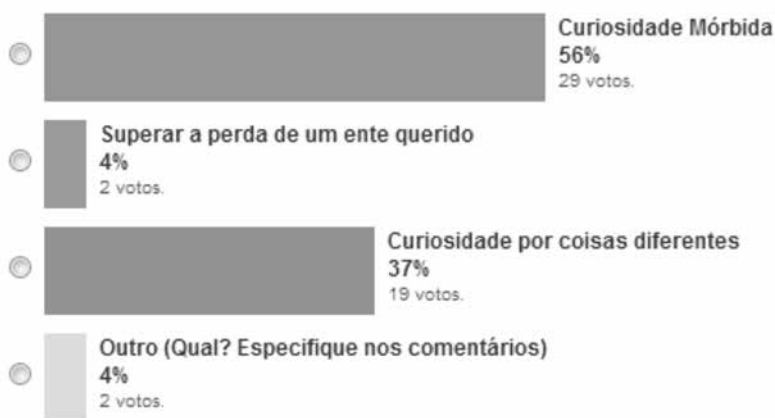


Figura 17: Enquete sobre a visualização dos Velórios Virtuais

A maioria - 29 integrantes ou 56% - declara assistir aos Velórios Virtuais por Curiosidade Mórbida; ou seja, curiosidade diretamente relacionada à morte. A curiosidade pelo fim da vida é uma característica comum, inerente ao ser humano, pois “a morte é algo compartilhado e nós devemos saber como compartilhá-la entre objetos tanto quanto entre os homens”¹, já nos disse Baudrillard (1993: 166).

A visualização do Velório Virtual de um desconhecido como ferramenta para auxiliar na superação da perda de um ente querido foi votada por apenas duas pessoas, formando 4% dos participantes. Esta hipótese foi construída a partir da possibilidade de internalizar a ideia da perda através da constatação de que outras pessoas também a estão sofrendo naquele momento, uma

1- Tradução livre da autora.

expressão que pode revelar necessidade de aceitação, mesmo que íntimo, ao perceber que não se está só naquele período. Mesmo que as pessoas que estão sofrendo com a perda de um ente querido, mostradas no vídeo pela ocasião do Velório Virtual também sejam completamente desconhecidas, são modelos, exemplos de que o fim da vida chega para todos.

A terceira opção - Curiosidade por coisas diferentes - foi a segunda mais votada, somando 19 votos ou 37% das opiniões. Com esta visão, buscou-se tomar o Velório Virtual como algo esdrúxulo e curioso, sendo a sua novidade mesma a principal razão para o despertar da curiosidade em relação à sua visualização. Esta é uma clara exemplificação da curiosidade ligada às coisas novas e diferentes, não necessariamente relacionadas à morte.

Por fim, foi deixado em aberto, na quarta opção, outro motivo, alheio aos outros três, pra a justificativa da visualização do Velório Virtual. Por este motivo, foi colocado como “Outro”, e pedimos para que fosse especificado nos comentários. Apesar de ter recebido dois votos, somando também 4% dos participantes, eles não foram explicitados. Assim, ficamos sem saber quais outras razões poderiam ser estas. Como não é possível identificar qual usuário optou por determinado voto, não pudemos buscar detalhamentos dessas respostas, deixando, então, a partir da enquete, as três primeiras opções como as razões mais comuns para tal comportamento.

Seriam elas: 1) Curiosidade Mórbida; 2) Superação da perda de um ente querido e 3) Curiosidade por coisas diferentes.

Levando nosso trabalho netnográfico mais adiante, acionamos os integrantes com quem já tínhamos estabelecido contato preliminarmente, notadamente os que tinham participação mais ativa. A partir da observação das postagens na comunidade, verificamos os participantes mais colaborativos e entramos em contato, diretamente com eles, através de mensagens privadas enviadas para seus perfis na rede social. Com o consentimento de colaborar para nossa pesquisa, fomos fortalecendo o vínculo através de conversas que, muitas vezes, possuíam conteúdo pessoal, nem sempre voltado exclusivamente para a coleta de dados. Essa coleta foi feita de forma gradual, com dez pessoas. O foco era exatamente os Velórios Virtuais, e as conversas, desta vez, realizadas através do Facebook, dada a grande quantidade

de pessoas nesta rede social ao invés do Orkut. Esses participantes foram acionados através do bate-papo, e as conversas foram estabelecidas entre os anos de 2011, 2012 e início de 2013. Muitos desses entrevistados pediram para não ter suas identidades reveladas. Por isso, escolhemos não usar nomes, nem fictícios. Nessas entrevistas, novamente, a curiosidade se fez o fator mais tomado como estopim para a visualização do Velório Virtual, mas a Curiosidade de forma geral, muitas vezes confundida e misturada com a curiosidade mórbida, esta tomada como um produto daquela.

Vejamos este depoimento:

Um desconhecido é alguém que você nunca viu na vida, nunca nutriu um sentimento, mesmo sendo doloroso é uma coisa fria assistir um Velório Virtual de uma pessoa que você nunca viu na vida; e ela está ali naquele lugar que um dia um conhecido seu já esteve ou vai estar - uma capela mortuária. Dá um aperto no coração, mas não dá vontade de chorar, se você frequenta o site de Velórios Virtuais sempre isso acaba se tornando tão comum - Você diz: Ah, nunca vi tal pessoa mesmo... Não ligo, estou aqui mais pela curiosidade, tipo: nossa, morreu como? De quê? - Não tem quase ninguém ali, que triste... E por aí vai. Curiosidade pelo mórbido apenas... No caso de uma pessoa conhecida, você já teve contato alguma vez com ela, então se torna surpreendente saber que essa pessoa faleceu. Já estive em três velórios na vida e um deles era do filho de 13 anos de um amigo da minha família, eu só tinha visto ele umas duas vezes na vida, e no velório dele eu chorei como se ele fosse da minha família. Há uma coisa mais pessoal, com certeza. Quando meu padrasto morreu eu achei inacreditável, as pessoas me contavam e quando eu fui à capela mortuária eu tive a comprovação: aquele cara forte, que era militar, estava ali em um caixão. Doeu demais. A dor de quem perde alguém conhecido é imensa se comparada à dor de um desconhecido que está ali sendo velado. São mundos diferentes: um virtual, outro real e mais doloroso.

O ponto de vista desta moça é bastante contundente: afirma que a visualização do Velório Virtual de um desconhecido pode levar à identificação pessoal somente por conta da morte,

por ser um momento que todos nós teremos que enfrentar, um dia. Mas não desperta sentimentos mais profundos. O que faz com que se assista a tal transmissão é a curiosidade em saber o que aconteceu, de fato, com a pessoa que morreu. Ela faz uma relação com o velório de uma pessoa conhecida, seja este virtual ou não, e relata experiências próprias, colocando a morte, nestes casos, como algo inacreditável, que só é apreendido no momento em que se vê o corpo no caixão. A dor da perda, então, só existe no caso de alguém com quem se conviveu, com quem se partilhou momentos. O Velório Virtual realmente pertenceria a um mundo diferente do real exatamente por esta separação; o velório real ou Virtual de um ente querido está bem mais próximo não só por conta da presença física - sua ou de pessoas conhecidas - mas mais pela parte psicológica, pelos momentos que já foram partilhados anteriormente com o falecido.

No ponto de vista desta outra moça, não existem diferenças entre o Velório real e o Virtual, e mais: os participantes da PGM podem ser tomados como doentes:

Não vejo diferença, penso que é igualmente as situações, nunca perdi alguém tão próximo, mas não acho que tenha diferença, a indiferença de alguns com isso é a mesma, todos participam, mas ninguém quer estar lá. Na minha opinião, todos que tem fascínio pela morte (digo isso pelo grupo PGM) ou tiveram uma experiência com a morte ou são possíveis suicidas, todos sem exceção tem uma perturbação ou transtorno mental.

Talvez a falta de percepção desta moça para as diferenças entre os velórios reais e virtuais resida no fato de que ela mesma nunca perdeu alguém tão próximo, como afirma em seu depoimento. Seja real ou virtual, ninguém quer, a seu ver, estar num velório, mesmo que dele participe. Ela coloca a curiosidade pela morte expressa no ambiente da PGM e na comunidade Velórios Virtuais como algo derivado de dois fatores: da experiência de ter perdido alguém ou como algo doentio, propenso ao suicídio, chegando a colocar esse comportamento como “perturbação ou transtorno mental”.

Aqui, temos a fala de um integrante que nunca viu um Velório Virtual:

Nunca assisti a um velório virtual. Em caso de algum desconhecido, o que me levaria assistir seria a curiosidade de saber como as pessoas presentes estão se comportando para relacionar isso aos aspectos da morte. A morte de alguém próximo deixa as pessoas sensíveis e talvez um pouco “fora de si”, portanto quando se conhece quem está sendo velado (pelo menos no caso de pessoas próximas), a sensação é de que se “não viu, não aconteceu”. Por exemplo, conheço alguém que morava em outro país e que quando a mãe morreu, pediu para que os parentes tirassem fotos dela no caixão. Fora nesses casos, não vejo muita utilidade.

Neste depoimento, temos a reafirmação da curiosidade como estopim para a visualização do Velório Virtual, principalmente voltada para o comportamento dos presentes no local. Mas temos também a ideia de que é necessário ver o corpo no caixão, no caso de um conhecido, para que se introjete a ideia de que a outra pessoa se foi.

Outra integrante que nunca assistiu a um Velório Virtual responde:

Nunca assisti a um velório virtual e acho super chato e desnecessário. Assistiria se por um acaso estivesse sendo comentado na hora que eu tivesse online de algum babado que tivesse acontecendo.

Apesar de considerar o Velório Virtual uma coisa chata e desnecessária, a vontade de assisti-lo viria caso soubesse de um acontecimento interessante, ou “babado”, como ela coloca, no momento da transmissão. A curiosidade aqui estaria ligada somente a um comportamento extraordinário dos presentes no velório, comportamento este que pode ou não estar diretamente ligado à morte daquela pessoa que está sendo velada.

No depoimento seguinte, vemos novamente a ideia da curiosidade como principal fator:

O principal motivo para se assistir um velório virtual de um desconhecido, na minha concepção, é a curiosidade. A curiosidade de saber como as pessoas ali presentes vão se comportar naquela cerimônia, como estarão lidando. E conforme esses pontos são notados surgem outros que prendem a atenção, por exemplo, um presente que chora mais ou se

exalta, faz quem assiste supor um parentesco. Nunca assisti um velório virtual de uma pessoa conhecida, mas acredito que a principal diferença seja não poder olhar pra pessoa e se despedir, não poder abraçar quem está ali e você ama. Acho que o velório virtual é um exemplo bacana de como a tecnologia pode interferir de uma maneira positiva nesse processo, permitindo que a distância seja de certa forma superada, que pessoas que assistem mesmo que aleatoriamente possam pensar a respeito desse momento.

Mais uma vez, a vontade de saber como amigos e familiares do morto se comportam no momento do velório se faz presente. É a partir desse comportamento que serão construídas as ideias dos espectadores sobre o morto e essas mesmas pessoas que lá estão. A integrante afirma nunca ter assistido um Velório Virtual de uma pessoa conhecida e acredita que a diferença no comportamento assumido durante o Velório Virtual de um conhecido e um desconhecido reside na necessidade que se tem, no primeiro caso, de realmente se despedir do ente querido. Ela assegura que esta é uma tecnologia que interfere de maneira positiva na lida com a morte e que pode ser utilizada como ferramenta para a quebra da distância física, no caso de um conhecido, e que pode suscitar a discussão sobre a morte no caso de um desconhecido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos, aqui, como o Velório Virtual funciona. Primeiro, nos debruçamos sobre as empresas escolhidas, salientando a justificativa de cada uma para a adoção do serviço e a maneira que cada uma o conduz: o Grupo Vila, de forma paga a podendo ser restrito à família, disponibilizado para o público somente após autorização da família enlutada, e a Urbanizadora Municipal, ou Urban, que oferece o serviço de graça, o que implica a autorização para sua veiculação no site da empresa de maneira livre.

Também abordamos, através da netnografia, como a comunidade Velórios Virtuais do Orkut é gerida. Abordamos suas regras de funcionamento, um pouco menos sofisticadas que às pertencentes à comunidade que lhe deu origem, a PGM. Possuindo

apenas um moderador, a Velórios Virtuais deixa muitas das perguntas suscitadas pelos seus integrantes sem respostas.

Exatamente por esse hiato, pudemos coletar as opiniões desses integrantes em entrevistas privadas, realizadas através do Facebook por conta da queda da popularidade do Orkut durante o desenvolvimento de nossa pesquisa e pudemos verificar opiniões diversas quanto à realização e visualização do Velório Virtual. Descobrimos que, regidos, então, majoritariamente pela curiosidade, os internautas que buscam visualizar os Velórios Virtuais querem apenas saber o que acontece quando alguém, que eles não conhecem, morre. Será que aqueles no vídeo se comportam da mesma maneira que as pessoas que eu conheço? E, no caso de nunca terem tido a oportunidade de comparecer, pessoalmente, a um velório, tomam a seu formato virtual como uma maneira de se inteirar do assunto, de se preparar para a eventualidade de necessitar participar, de fato, no velório de um conhecido.

Mas também podem se envolver tanto nesta atividade ao ponto de rezar em favor dos mortos exibidos na tela, principalmente se estão sozinhos ou se puderam saber a causa de sua morte, quem era aquela pessoa, o que fazia, quais os seus gostos. Esse processo de identificação é um pouco mais incomum, presente apenas no discurso de alguns dos entrevistados e notado de maneira escassa durante a fase da observação participante.

De todas as opiniões colhidas ou posturas observadas, o que se fez mais presente foi a reafirmação do interesse do homem pela morte, seja manifestada pela discussão acerca do fim da vida, do acompanhamento e das posturas que se deve tomar diante do corpo no velório ou do que a morte - do outro - pode significar para um indivíduo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIÈS, Philippe (1989a)

Sobre a história da morte no ocidente desde a Idade Média.
Lisboa, Teorema.

O homem perante a morte II. 1989. Lisboa: Publicações Europa-América (Coleção Biblioteca Universitária).

O homem perante a morte. 1988. Lisboa: Publicações Europa-América (Coleção Biblioteca Universitária).

BAUDRILLARD, Jean (1993)

Symbolic exchange and death. Londres, Sage.

DAMATTA, Roberto (1997)

A casa e a rua – espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.
Rocco, Rio de Janeiro.

REIS, João José (1991)

A morte é uma festa. São Paulo: Companhia das Letras.

CONTORNOS NEGOCIADOS DE LA “MUERTE DIGNA”

Juan Pedro Alonso¹

INTRODUCCIÓN

Los debates sobre los límites a la utilización de tecnologías de soporte vital, el encarnizamiento terapéutico, las directivas anticipadas y, en menor medida, el suicidio asistido y la eutanasia, han conformado la agenda de la discusión pública reciente sobre el final de la vida en Argentina. Durante el año 2011, varios casos cobraron visibilidad en los medios de comunicación (como el pedido de la madre para que desconectaran a su hija de dos años con estado vegetativo permanente, o la demanda de una joven de diecinueve años que pedía ser sedada para evitar el sufrimiento en los momentos finales de su vida) y pusieron en la agenda de discusión pública la forma en que el morir y la muerte es gestionado en ámbitos médicos, abriendo un debate en buena medida inédito en el país, que culminó con el tratamiento parlamentario y con la sanción de la llamada ley de “muerte digna” en el Congreso Nacional en mayo de 2012.

El objetivo de este trabajo es abordar la toma de decisiones médicas en el final de la vida, explorando las nociones legas y profesionales respecto al “buen morir” y la “muerte digna” que estas decisiones (y los procesos que las enmarcan) ponen de relieve. Tomando como punto de partida investigaciones propias

1- Dr. en Ciencias Sociales. Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Investigaciones Gino Germani. Email: juanpedroalonso79@gmail.com

que analizan la organización médica del final de la vida y los debates públicos en torno a estas temáticas², el artículo interroga casos puntuales de toma de decisiones médicas en que estas nociones se actualizan y se ponen en juego. ¿Qué situaciones ameritan prolongar la vida de un paciente con un nuevo tratamiento? ¿Cómo se define el grado de invasividad de una intervención o tratamiento o su carácter fútil? ¿Qué objetivos privilegiar y las decisiones de quiénes atender o respetar? ¿A quién o quiénes corresponden estas decisiones? Sin pretender dar respuestas a estos interrogantes, interesa aportar una mirada sociológica sobre la forma en que en estas situaciones se definen los contornos de las nociones de “buen morir” y “muerte digna” y, en última instancia, sobre las nociones de persona y de dignidad humana que las sostienen.

LA “MUERTE DIGNA” Y LOS PROCESOS DE MEDICALIZACIÓN

Los debates y referencias a la “muerte digna” y al “buen morir”, a los que puede reconocerse una larga trayectoria y diferentes contextos (Ariès, 1992; Kellehear, 2007), adquieren un nuevo significado y relevancia a partir del proceso de medicalización del final de la vida; proceso que se afirma en las sociedades occidentales durante el siglo XX y en el que intervienen la profesionalización y avances en el campo médico, así como cambios culturales, demográficos y epidemiológicos (Illich, 1978; Ariès, 1992, 2000; Walter, 1997; Seale, 2000).

Puntualmente, es a partir de las innovaciones y avances técnicos que, en las décadas del '50 y el '60, configuraron la terapia intensiva como propuesta asistencial (apoyada en desarrollos como la ventilación pulmonar, las técnicas de resucitación cardiopulmonar y la nutrición artificial, entre otros), que la forma de gestionar el final de la vida en ámbitos médicos se modifica de manera sustantiva (Lock, 2002). La posibilidad de mantener

2- Una etnografía que explora la gestión médica del morir y la muerte en un servicio de cuidados paliativos de la ciudad de Buenos Aires (Alonso, 2010) y un proyecto en curso que analiza los debates y discursos públicos en torno a la “muerte digna” a partir de un corpus heterogéneo de fuentes secundarias, como el análisis de leyes y proyectos de ley, jurisprudencia, desgrabaciones de las audiencias y debates parlamentarios, y notas periodísticas de los principales medios gráficos en las últimas décadas (Alonso, 2012).

el funcionamiento de órganos vitales por medios técnicos, que hicieron posible la prolongación artificial de la vida, sumado al desarrollo y los avances en el campo de los trasplantes, otorgaron a las intervenciones médicas en los momentos finales un nuevo estatuto, abriendo interrogantes y debates acerca de las potencialidades y límites en el uso de estas tecnologías y sobre los propios criterios para definir la muerte (Rothman, 1991; Giacomini, 1997; Lock, 2002).

En ese marco es que surgen las primeras críticas al proceso de medicalización y tecnologización de la muerte, que cobraron un nuevo impulso con la aparición en diferentes arenas del espacio público (como los medios de comunicación y la justicia) de los primeros casos que dieron visibilidad –y disputaron- al dominio absoluto de los profesionales médicos en la toma de decisiones acerca de estas cuestiones³. La emergencia y el desarrollo del movimiento de los *hospices* y los cuidados paliativos (Clark y Seymour, 1999; Castra, 2003; Menezes, 2004), los movimientos a favor de la eutanasia y el derecho a morir con dignidad (McClure, 2000), el desarrollo de la bioética como disciplina y el mayor énfasis acordado a la autonomía de los pacientes (Rothman, 1991), cuestionaron estos procesos de medicalización a partir de la década del '60, movilizando nuevas sensibilidades sociales sobre las formas aceptables de gestionar el morir y la muerte.

Los significados atribuidos al “buen morir” y a la “muerte digna” movilizadas por estas respuestas aparecen marcados por una crítica a la forma tecnificada e impersonal de atención en ámbitos médicos, y hacen hincapié en la centralidad de la autonomía en la toma de decisiones. El significado de estas nociones, si bien son objeto de disputa, refieren a la reducción del dolor y a la búsqueda de atender las necesidades físicas, emocionales y espirituales de los pacientes, a la atención a la “calidad de vida” en el proceso de morir, a la importancia de que el paciente (y la

3- El caso de Karen Quinlan puso por primera vez en el espacio público el tema de la toma de decisiones en el final de la vida, así como el debate sobre los derechos de los pacientes (o el de los familiares a hacerlo en su nombre) a rechazar o suspender tratamientos que los mantuvieran con vida de manera artificial. La demanda de los padres para que los médicos desconectaran el respirador artificial que mantenía con vida a su hija en estado vegetativo fue aceptada por la justicia de los Estados Unidos en 1976, lo que significó el comienzo de la participación de otros actores en la toma de decisiones en el final de la vida, como abogados, jueces y expertos en bioética (Rothman, 1991).

familia) retengan el control de las decisiones en estas instancias, y de que los pacientes estén acompañados y rodeados de afecto en los momentos finales (Kaufman, 2000; Clark, 2002)⁴. La figura de un paciente que informado de su situación y rodeado de afectos toma las decisiones de manera autónoma en el periodo final de su vida se opone a la imagen que sintetiza el retrato de la muerte medicalizada: la del paciente “erizado de tubos”, yaciendo inconsciente en una sala de terapia intensiva, aislado de su familia y monitoreado por máquinas (Ariès, 1992: 492).

Ahora bien, las nociones de “buen morir” -y puntualmente de las propuestas asistenciales que las movilizan, como los cuidados paliativos-, han sido objeto de abordajes críticos que señalan sus aristas normativas (Castra, 2003; Menezes, 2004) y la inadecuación con los deseos y posibilidades de los pacientes en estas circunstancias. La apelación a la figura de un paciente que tome las decisiones en el final de su vida no se ajusta necesariamente con las expectativas y deseos (y en muchos casos a las posibilidades físicas y/o mentales) de las personas expuestas a estas situaciones (Lawton, 2000; Karaz et al, 2003; Pecheny et al., 2007).

Asimismo, investigaciones que analizan las nociones de “buen morir” y “muerte digna” en otros servicios médicos cuestionan la imagen de la tecnología como elemento “deshumanizador” del final de la vida movilizada por estos discursos (Harvey, 1997; Timmermans, 1998; Seymour, 1999, 2000). Como señalan Clark y Seymour (1999), la literatura sobre el “buen morir” constituye una crítica de la muerte hospitalizada y medicalizada, caracterizada por la pérdida de elección individual, como una separación de la familia, asociada a la falta de conocimiento sobre el pronóstico y a la prolongación de la agonía por medios técnicos (cfr. Illich, 1978; Krakauer, 2007). Los trabajos referidos señalan la reificación de la noción de “muerte natural” presente en estas lecturas, que polarizan tecnología y naturaleza, y muestran que más que su minimización o ausencia es la forma en que los pacientes y los familiares perciben el sentido de la utilización de estas tecnologías lo que determina las valoraciones sobre las

4- Desde planteos más radicales, los promotores del “derecho a la muerte digna” incluyen la demanda de legalizar la eutanasia y el suicidio asistido (McInerney, 2000), apoyándose en los mismos puntos de partida: la centralidad de la autonomía de los pacientes y la idea de ejercer el control sobre los momentos finales.

condiciones –“buenas” o “malas”, “artificiales” o “naturales”- en que se produce la muerte.

En las próximas páginas se recuperan estas discusiones y se analiza el carácter contextual y en ocasiones problemático de definir los contornos de una muerte “buena” o “digna” en ámbitos médicos. A partir de la descripción de casos individuales de toma de decisiones en el final de la vida se abordan cuestiones como la suspensión de medidas de soporte vital, discusiones sobre la invasividad y/o futilidad de las intervenciones y tratamientos, y decisiones acerca de realizar o continuar intervenciones que prolonguen la vida de un paciente.

DECISIONES DIFÍCILES

A continuación se reseñan casos⁵ que ilustran la complejidad que rodea a la toma de decisiones en el final de la vida, y que permiten explorar las nociones legas y profesionales acerca del “buen morir”, la dignidad, la futilidad y el encarnizamiento terapéutico⁶, así como el proceso en que estas nociones se redefinen y actualizan en contextos interaccionales particulares.

Ana

Ana es una paciente de 33 años, internada en un servicio de cuidados paliativos por un cáncer de mama avanzado. Una médica resume el debate en torno a este caso en un pase de sala:

“Ana tiene una infección, pero últimamente está rehusándose a que la pinchen y quiere volver a su casa. Para tratar la infección hay que abrirle una vía y darle antibióticos. En principio, volver a su casa sin recibir el antibiótico significaría que en

5- Los dos primeros casos fueron tomados de mi trabajo de campo etnográfico en un servicio de cuidados paliativos de la ciudad de Buenos Aires (Alonso, 2010). Los nombres y algunas circunstancias fueron modificados para preservar el anonimato de los participantes. Los restantes fueron casos que tuvieron una alta exposición pública en los medios de comunicación entre los años 2011 y 2012 y que contribuyeron en gran medida –especialmente uno de ellos- al tratamiento legislativo de la llamada ley de “muerte digna” (Alonso et al, 2013).

6- El encarnizamiento terapéutico remite a la utilización de técnicas desproporcionadas a los resultados que se desean o se pueden obtener en el final de la vida, que prolongan de forma innecesaria la agonía y aumentan el sufrimiento del paciente (Gherardi, 2007).

dos días esté séptica y fallezca. El problema es que la chica no entiende que irse a su casa significa no recibir el antibiótico y la posibilidad de fallecer". (*Notas de campo*)

Ana tiene una infección que pone en riesgo su vida a muy corto plazo (dentro del mal pronóstico que tiene su enfermedad oncológica avanzada), y para tratarla tienen que realizarle un procedimiento invasivo. La paciente no quiere que la "pinchen ni le hagan nada", pero -según los profesionales- no comprende el motivo del tratamiento, ni tampoco las consecuencias de no recibirlo (fallecería en un lapso muy breve, que estiman en dos o tres días). El equipo está dividido entre aquellos que quieren respetar su negativa a recibir el tratamiento y permitir que se vaya a su casa, aún no estando del todo claro si comprende los alcances de esta decisión, y otros que creen que debe aplicarse la vía y tratar la infección, porque mejoraría su estado, y dado que ella no puede tomar decisiones porque no es "competente", las decisiones debe tomarlas el equipo junto con la familia. Apoya esta última postura el hecho de que Ana no presenta un gran deterioro corporal, es decir su imagen no se ajusta a la típica imagen de un paciente "moribundo". Como señala un profesional: "Recién la vi fumando y tomando sol en la galería del servicio y no me parece que esta chica esté para morir ahora".

El equipo organizó una reunión con la familia para evaluar las diferentes posibilidades, en la que se decidió que no se trate la infección y que Ana continúe internada, dada la dificultad de la familia para manejar la situación en su casa. Contrariamente al pronóstico de los profesionales, Ana se recuperó de la infección y a la semana pudo volver a su casa. Al mes tuvo que internarse nuevamente en el hospital, donde falleció luego de varias semanas.

El caso de Ana permite explorar la toma de decisiones acerca de prolongar (o no prolongar) la vida de un paciente a partir de una intervención médica, y en qué medida atender la decisión de un paciente de no continuar con los tratamientos. La discusión del equipo se da en torno a qué decisión representaría los mejores intereses de la paciente, si tratarla contra su voluntad (basada en cierta noción de la oportunidad de la muerte, en la que inciden tanto su juventud como su estado general) o respetar su decisión de no ser intervenida (siendo cuestionada su competencia); discusión en que se evalúan aspectos que van más allá de la situación clínica de Ana -aquellos que planteaban atender

a su negativa de continuar el tratamiento se basaban en el deseo de la paciente de regresar a su casa, y en la alegría que había manifestado en una ocasión en que había sido dada de alta temporariamente.

En la evaluación que el equipo de cuidados paliativos hace de los intereses de los pacientes está sesgada por las nociones profesionales acerca del “buen morir”; y en ocasiones algunos aspectos de estas nociones se contradicen. La preferencia de no prolongar la vida por medios artificiales, respetar la autonomía de los pacientes, lograr que el paciente muera acompañado o que haya realizado un “cierre” de su vida son elementos que no siempre consiguen armonizarse. Como en otros casos que he documentado, la decisión de prolongar la vida del paciente con un tratamiento (en casos en que esto supone sumar solamente algunos días de vida) estuvo orientada a cuestiones como permitir un “mayor arreglo familiar”, o en la decisión de tratar una infección de un paciente para darle tiempo a un familiar que viajaba a visitarlo.

En estos casos las decisiones médicas, negociadas con familiares y pacientes, determinan el tiempo en que ocurre la muerte con el objetivo de adecuarlos a ciertas características que definen las nociones profesionales del “buen morir”, en desmedro de otras. Prolongar la vida a partir de tratamientos en otras ocasiones es considerado como fútil o invasivo, como veremos en el caso siguiente. La juventud de un paciente, la no adecuación con las imágenes del morir asociadas a un proceso gradual de deterioro corporal, objetivos pendientes o la posibilidad de proveer tiempo para un “cierre” (familiar, personal), permite a los profesionales negociar su concepción de la futilidad o invasividad de una intervención, así como el énfasis en la autonomía.

Raúl

Raúl tiene 81 años y está internado por un cáncer pulmonar muy avanzado. Por el avance de su enfermedad, Raúl no puede alimentarse por sus propios medios, y la hija -que es enfermera- demanda al equipo de cuidados paliativos que lo atiende que le coloquen una sonda para garantizar la alimentación. El equipo de cuidados paliativos desaconseja este procedimiento: Raúl está en un estado crítico, y la sonda es considerada una intervención fútil en estos momentos finales, dado que le provocarían moles-

tias y ningún beneficio. En una reunión de equipo el médico a cargo presenta el caso:

“Raúl, paciente de 81 años con un diagnóstico de cáncer avanzado de pulmón, con una familia disfuncional. El señor tiene dos hijas enfermeras, una de ellas muy conflictiva, con actitud de querer tomar todas las decisiones, y que ha complicado el seguimiento y obligado a tomar decisiones que no hubiéramos querido. Esto hizo complicado el seguimiento, dado la no aceptación o la dificultad de aceptar la terminalidad de la situación de su padre, desde el primer día que se internó. Estaba internado por dolor y falla cognitiva, y evolucionó con falla orgánica y *delirium*. La hija quería que se le colocara una sonda nasogástrica al padre para que no se deje de alimentarlo. Decía que ella era enfermera y que había visto a muchos pacientes recuperarse en terapia intermedia. Se hicieron muchas reuniones con la hija en el breve tiempo de seguimiento, donde se le trató de explicar la futilidad de la sonda. La hija no comprendió nunca la futilidad de la sonda, y ante el sufrimiento extremo, la posibilidad de un duelo complicado, no por querellante sino por la focalización en que no se hizo con el padre lo que se debía hacer, se le colocó la sonda por el poco margen que nos dejaba ella para negociar esta situación, colocando en la balanza el *discomfort* que podría sobrellevar la colocación de la sonda para el paciente y el sufrimiento que le causaría a ella que la sonda no se colocara”. (*Notas de campo*)

El médico comenta que en la decisión de colocar la sonda se evaluó el poco daño de la intervención, el poco tiempo para decidir (48 o 72 horas antes de que el paciente falleciera), y el sufrimiento de la hija que exigía esa intervención:

“A mí me pareció mejor ceder en eso y negociar que levantar la bandera de los cuidados paliativos y la no futilidad por sobre el padecimiento de esta hija. Acepté negociar la sonda porque era un procedimiento no muy invasivo, y que podía causar una molestia; pero no habría accedido si se trataba de entubarlo al paciente, o de pasarlo a terapia intensiva”. (*Notas de campo*).

En el caso de Raúl, lo que está en juego es la evaluación de la invasividad de una intervención médica, y el desacuerdo de esta evaluación entre los profesionales y los familiares de un paciente que, por su estado clínico, no está en condiciones de decidir. La discusión gira en torno a qué hacer ante un caso de esta naturaleza: sostener los principios de la no invasividad pese a la demanda de una intervención considerada innecesaria por los profesionales (“levantar la bandera de los cuidados paliativos y la no futilidad”) o atender al sufrimiento del familiar que hay detrás de este pedido, y cuáles serían los límites de los equipos de salud ante este tipo de requerimientos.

Camila

Camila nació en abril del año 2009 en un hospital de la Ciudad de Buenos Aires. Por una mala praxis médica en el momento del parto (cuando le rompieron la bolsa de aguas a la madre cortaron el cordón umbilical y la beba dejó de recibir oxígeno), Camila sufrió un paro cardiorrespiratorio y tuvieron que realizarle maniobras de resucitación durante veinte minutos porque había nacido sin signos vitales. Cuando lograron reanimarla la conectaron a un respirador artificial, que recién pudo retirársele tres años después, luego de que su madre hiciera público el caso, situación que movilizó el tratamiento legislativo y la aprobación de la llamada “ley de muerte digna” en el Congreso Nacional (Alonso et al, 2013).

Además del respirador, a los pocos meses de vida se le realizó una traqueotomía y comenzó a alimentársela por medio de un botón gástrico. La falta de oxígeno al momento del parto (hipoxia perinatal) había provocado daños neurológicos severos –una encefalopatía crónica-, que derivaron en un estado vegetativo⁷, por

7- Lock (2002) reseña los recientes debates sobre la pertinencia de una nueva redefinición de la muerte que incluya a los casos de estados vegetativos permanentes: el criterio de “muerte cortical o neocortical”, en virtud de que en los pacientes en estos estados están inconscientes de forma irreversible y han perdido las funciones cognitivas. Aquellos que discuten estos nuevos criterios refieren a la dificultad de afirmar que las personas con estas condiciones no retienen algún nivel de conciencia. Por su parte, la distinción entre “estado vegetativo” y “coma” ha sido largamente cuestionada, así como el hecho de si las personas en estado vegetativo persistente retienen o no algún grado –y qué grado- de conciencia, y si deben o no ser considerados clínicamente muertos (Kaufman, 2000; Lock, 2002).

lo que fue trasladada a un centro especializado en el que recibió estímulos que no generaron resultados positivos. Luego de más de un año sin mejorías (criterio que define el pasaje del estado vegetativo persistente a permanente, lo que significa que las posibilidades de mejoría desaparecen), los padres consultaron a diferentes profesionales y Comités de Ética, quienes confirmaron el carácter irreversible de la condición de Camila y avalaron el pedido de la familia de retirar el soporte vital que la mantenía con vida. Como lo haría más tarde, así describía su madre el estado de su hija:

“Cami cumplió dos años y cinco meses de no vida, porque ella no hace absolutamente nada de lo que puede hacer cualquier otro bebito. Cami no sonrío, no adquiere ningún tipo de conocimiento a medida que crece, no juega, no llora” (La Nación, 28.09.2011).

A pesar del pedido y los dictámenes que lo avalaban, los médicos y la institución a cargo de la atención de Camila se negaron a desconectarla del respirador, argumentando un vacío legal y la necesidad de contar con la autorización de un juez que los respaldara en esa decisión⁸. Entonces los padres decidieron recurrir a los legisladores y a los medios de comunicación para demandar por una ley que amparara su pedido. Como comentó la madre en una entrevista posterior:

“El primer año lo transitamos con esperanza, haciendo todo lo que podíamos y confiando en los médicos, pero después de conocer el real diagnóstico pasé rápidamente a otra etapa, la de comprender el encarnizamiento terapéutico, la de aceptar su partida y la de luchar para que la dejen partir” (Clarín 27.04.2012).

En agosto de 2011, cuando el caso tomó estado público, Camila tenía más de dos años. La familia, junto a familiares de otros pacientes, acompañó activamente –tanto en los medios de comunicación como en el Congreso- el tratamiento legislativo y el debate de los proyectos presentados en las diferentes cámaras.

8- Diferentes autores han señalado las lógicas institucionales que hacen inevitable (y difícil de suspender) el uso de las tecnologías en determinados contextos clínicos, como las salas de terapia intensiva (Anspach, 1993; Zussman 1992).

En una de sus intervenciones públicas, en una carta a la presidenta de la Nación la madre de Camila describía el papel encarnizamiento terapéutico al que estaba expuesta su hija, y el papel de la tecnología en este proceso:

“Hace dos años y cinco meses que este dolor nos acompaña; debo ver a mi hija de a ratos, con su cuerpecito lacerado por sondas y cánulas, por quemaduras, por el insistente accionar de la tecnología utilizada en medicina en una demostración clara de obstinación terapéutica que lleva al encarnizamiento del cual es víctima mi bebé” (Clarín, 17.10.2011).

En noviembre de 2011 un proyecto fue aprobado en la Cámara de Diputados, que modificaba la Ley 26.529 de Derechos del Paciente incluyendo la “muerte digna” –puntualmente reconociendo la voluntad de la autonomía para suspender o rechazar intervenciones y/o tratamientos aunque esta decisión provocara la muerte-, y en mayo de 2012 la Cámara de Senadores lo transformó en ley.

A pocas semanas de aprobada la ley, en junio de ese mismo año y después de un largo proceso, finalmente los médicos suspendieron el soporte vital y Camila falleció en el hospital.

Luz Milagros

Luz Milagros nació con sólo seis meses de gestación en abril de 2012 en un hospital de la provincia de Chaco. Al momento del nacimiento, la beba no presentaba signos vitales visibles y –en circunstancias que no fueron aclaradas pero todo parecería apuntar a una mala praxis médica- no se le practicaron medidas de resucitación ni se siguieron los protocolos para estos casos, y la beba fue declarada muerta al nacer y enviada a la morgue del hospital⁹. Los familiares pidieron ver el cuerpo para despedirse

9- La terapia intensiva neonatal (que se remonta a principios de los 70's) hizo posible salvar la vida de recién nacidos que anteriormente no eran considerados viables –por demasiados prematuros o enfermos- y por tanto no tratados, entre ellos la de niños con discapacidades físicas o mentales muy graves, dando lugar a dilemas éticos acerca de en qué casos es apropiado o no sostener con vida a estos niños (Rothman, 1991; Anspach, 1993). Sudnow (1971), en su etnografía sobre la organización social de la muerte en el hospital en los 60's, da cuenta de la incidencia de determinadas características de los recién nacidos (como el peso y las semanas de gestación) en la consideración de éstos en tanto personas o no personas por parte de los profesionales médicos, y cómo esta

y descubrieron que la niña estaba con vida –pese a las doce horas en las que la beba había estado expuesta a las bajas temperaturas de la morgue-, tras lo que fue internada en la sala de terapia intensiva del servicio de neonatología del hospital, donde se le aplicó respiración mecánica y alimentación artificial.

En los días siguientes el estado de salud de Luz Milagros se vio comprometido por diferentes complicaciones –hemorragias, infecciones y un paro cardiorrespiratorio por el que tuvo que ser reanimada. Tras algunos signos de mejoría y de un periodo de mayor estabilidad en su situación de salud (le disminuyeron los niveles de respiración mecánica y le retiraron algunos tratamientos), la niña sufrió una serie de nuevas complicaciones que comprometieron aún más su estado, como hemorragias internas, convulsiones y un nuevo paro cardiorrespiratorio.

En el mes de junio Luz Milagros fue trasladada a Buenos Aires para evaluar su situación general y las posibles secuelas, donde se le diagnosticó un daño neurológico grave e irreversible. En esta instancia, los profesionales le plantearon a la familia (según las crónicas periodísticas y declaraciones de la madre de Luz Milagros) reducir las intervenciones y retirar el sostén vital (“la decisión es que ella tenga una muerte digna”, como comentó la familia a los medios). La familia al principio aceptó esta decisión de no continuar con tratamientos fútiles (“Decidieron no darle más drogas para no agredirla más, no darle más medicamentos que no le hacen ningún efecto” (*Clarín* 01.06.2012)), pero luego revirtieron su posición y mostraron su negativa a dejarla morir (“Si ella es tan chiquita y se aferró a la vida, no podemos dejarla morir. Vamos a buscar a otro médico de consulta” (*Página/12* 02.06.2012)). Esta decisión, si bien aparece como contraria a la lógica de las evidencias clínicas que señalaba el severo daño neurológico y su irreversibilidad, es consistente con las evidencias “interaccionales”¹⁰ que los padres habían construido en sus

definición determinaba la decisión de tratarlos o no, o la forma de disponer de los cuerpos en caso de que se confirmara la muerte.

10- En su etnografía sobre la toma de decisiones en unidades de terapia intensiva neonatal, Anspach (1993) distingue diferentes tipos de “claves” o evidencias en la construcción diferencial del conocimiento de los profesionales (médicos y de enfermería) en relación a los pacientes. Entre estas evidencias refieren a las “tecnológicas” –los resultados de los estudios y evaluaciones- y las “interaccionales” –que remiten a cuestiones tales como que el bebé mantenga la mirada, haga contacto, tenga movimientos considerados “normales”.

relaciones con la niña: a diferencia de los atributos de no persona con que la familia de Camila describe la “no vida” de su hija (“Camila no siente, no oye, no habla, no llora, no sonríe, no puede jugar”), a lo largo del proceso los familiares de Luz Milagros consiguieron dotar de sentido las interacciones y relaciones con la beba. Como lo señaló su madre en diferentes momentos: “Sentí que al alzarla ella sabía que era yo” (*Clarín* 15.04.2012), “No sabés cómo se movió esta mañana. Siente mi calor o mi olor, no sé, y reacciona” (*Clarín* 17.04.2012), “Yo sé que Luz me escucha, me ve” (*Clarín*, 31.05.2012).

Luego de dos meses de internación en Buenos Aires Luz Milagros fue derivada nuevamente a la provincia de Chaco, y al poco tiempo fue dada de alta (su casa fue acondicionada con equipos de alta complejidad para que recibiera los cuidados necesarios), estable desde el punto de vista clínico pero sin avances en su estado neurológico.

En febrero del año 2013 los medios informaron que los padres de Luz Milagros habían comenzado una campaña para recolectar fondos para realizar un tratamiento experimental con células madres en China.¹¹ Finalmente, cuatro meses después, en un viaje a Rosario en el marco de esa campaña, Luz Milagros sufrió un paro cardíaco, fue reanimada y finalmente murió internada en un hospital debido a una falla multiorgánica.

CONTORNOS DE LA “MUERTE DIGNA”

Los casos presentados en las páginas previas permiten observar aspectos centrales que atraviesan la toma de decisiones en el final de la vida: el lugar preponderante que han adquirido

Adapto estas categorías para referir al carácter interaccional en que se ponen en juego las definiciones de persona que responden a estas claves interpretativas y relacionales.

11- Si bien se ha señalado la potencialidad de la investigación con células madre, al momento existen muy pocos patologías para los que se han desarrollado tratamientos aceptados con este tipo de terapias (como algunas condiciones hematológicas y del sistema inmune). Pese a la falta de evidencia acerca de la efectividad y/o seguridad de estos tratamientos, compañías y clínicas privadas en diferentes países comercializan terapias con células madres para múltiples condiciones, entre las que se cuentan las patologías neurológicas, debido a la falta o debilidad de la regulación en diferentes países (Sipp, 2011).

los discursos sobre la autonomía (y los intereses) de los pacientes en el final de la vida, y el carácter contingente y negociable de las nociones (legas y profesionales) acerca del “buen morir” y la “muerte digna” en estos contextos, así como de los límites de la vida y las nociones mismas de persona.

El discurso de la autonomía

Una primera observación de los casos analizados es el lugar que adquiere la autonomía y los intereses de los pacientes en la toma de decisiones médicas: tratar o no una infección, no iniciar una intervención, suspender el soporte vital –o continuarlo-, están mediados por la búsqueda de atender (e interpretar) los mejores intereses de los pacientes por parte de los diferentes actores (familiares, profesionales y los mismos pacientes). Lo que se discute en los casos analizados precisamente es cómo definir (y quién debería hacerlo) los mejores intereses de los pacientes. Como señala Zussman (1992) a propósito de la gestión del final de la vida en unidades de terapia intensiva, si la figura del paciente parece perderse en estas situaciones (muchas veces por el avance de su enfermedad o la violencia de las intervenciones), ésta reaparece como entidad abstracta, en tanto titular de derechos.

Los primeros estudios de la gestión de la muerte en el hospital (Glaser y Strauss, 1965; Sudnow, 1971) evidenciaban cómo la toma de decisiones en el final de la vida estaba orientada a facilitar el trabajo de los profesionales, así como a no afectar el clima emocional de los equipos; decisiones en que los pacientes o sus familiares no tenían injerencia. En perspectiva, al margen de cómo finalmente se resuelven las situaciones en los casos analizados, el lugar otorgado (aunque no necesariamente respetado) a las opiniones de los pacientes y sus familiares, el trabajo realizado para definir y valorar sus intereses, aparece como novedoso en estos casos.

La consideración de los intereses y la autonomía del paciente se inscribe en un proceso de transformaciones en el campo médico en pos de un mayor respeto por la autonomía de los pacientes, proceso con un alcance dispar. Al respecto, Rothman (1991) señala que antes de mediados de la década del '70 era común que el médico tomara las decisiones individualmente, “sin tener discusiones formales con pacientes, familiares o incluso colegas,

y ciertamente sin llamar la atención de periodistas, jueces o filósofos profesionales” (Rothman, 1991: 2). Con la visibilización del proceso de toma de decisiones médicas (en virtud del debate público sobre cuestiones como el transplante de órganos, las tecnologías de soporte vital, la eutanasia, etcétera) esta situación comenzó a modificarse paulatinamente y diferentes actores empezaron a incidir de manera creciente en las decisiones médicas, lo que da pie a procesos de negociación como los que se describieron. El lugar que adquirieron los pacientes y familiares en el proceso de tratamiento legislativo y sanción de la ley de “muerte digna”, por otra parte, reafirma este dato.

Este discurso centrado en la autonomía, sin embargo, puede llevar a una lectura errónea de en qué condiciones los pacientes y los familiares efectivamente participan en la toma de decisiones: es decir, los actores no toman estas decisiones por fuera de constricciones institucionales (Anspach, 1993). Lo que estos casos permitieron observar, en sintonía con lo evidenciado en investigaciones que abordan la gestión del final de la vida en diferentes contextos, es que las decisiones son producto de negociaciones entre diferentes actores, en las que las lógicas institucionales y determinadas prácticas (las formas en que pacientes y familiares son informados, el lugar que estas voces ocupan en la toma de decisiones, etcétera) limitan los márgenes de decisión y consentimiento (cfr. Zussman, 1992; Anspach, 1993; Seymour, 1999; Alonso, 2010).

Decisiones (y nociones) negociadas

Los casos también permiten observar este proceso de negociación entre los actores (profesionales, pacientes, familiares); negociaciones que evidencian el carácter a menudo contingente e intercambiable de las nociones de lo “bueno”, lo “natural” y lo “digno” en el final de la vida. Intervenciones desaconsejadas en un caso pueden resignificarse en otro, una intervención considerada como fútil o invasiva puede negociarse en virtud de atender al sufrimiento de un familiar (como en el caso de Raúl), o supeditarse a otro objetivo que se considera más importante (posibilitar un mejor “cierre” familiar, que un padre llegue a despedir a su hijo que está pronto a morir), o la prolongación de la vida por medios artificiales puede ser significado como encarnizamiento terapéutico o como un cuidado básico, como lo ilustran los casos

de Camila y Luz Milagros. Como se desprende de estos casos, las nociones acerca de lo fútil o invasivo están sujetas a procesos interpretativos.

Las nociones del carácter “pacífico”, “digno” o “natural” de la muerte para los diferentes actores (en particular, pacientes y familiares), no se corresponden necesariamente con el discurso crítico del uso de tecnología en el final de la vida, como lo evidencian los casos de Raúl y Luz Milagros y estudios en otros contextos (Timmermans, 1998; Seymour, 2000)¹². Si para algunos la “dignidad” remite a disminuir las intervenciones y no recurrir a técnicas de resucitación o a otras medidas para alargar o mantener con vida a pacientes cuando esto supondría un sufrimiento, para otros estas actitudes constituyen formas de “dejar morir” y presentan actitudes más activas. La definición de una intervención como fútil o invasiva no suele ser algo tan clara ni evidente, por lo que la distinción entre lo “natural” y lo “artificial” no puede pensarse sino como un continuo, en el que los límites de lo “aceptable” y lo “digno” no es sino una convención, variable de acuerdo a diferentes escenarios y perspectivas¹³.

12- En línea con los estudios que sostienen que el uso de tecnología no necesariamente se opone o contradice las nociones de dignidad de pacientes y familiares, Rier (2000) y Nijhof (2001, citado en Van der Geest y Finkler, 2004) narran la confianza experimentada en la tecnología y en los aparatos médicos a partir de su propia experiencia como pacientes, contrariamente a las imágenes de impersonalidad y deshumanización que les son atribuidas.

13- En el libro en que narra la muerte de su padre a causa de un tumor cerebral, el escritor norteamericano Philip Roth da cuenta de esta ambigüedad con respecto al uso de la tecnología en el final de la vida. Luego de que el médico le anunciara que debía tomarse la decisión de conectar o no su padre a un respirador artificial, Roth escribe: “Y yo, que le había explicado a mi padre las provisiones del testamento vital, logrando que lo firmara, no sabía qué hacer. ¿Cómo iba a negarle la máquina, si con ella se ponía fin a su asombrosa batalla por respirar? ¿Cómo iba a tomar yo la decisión de que mi padre fuese apartado de la vida, esa vida que sólo una vez conocemos? Lejos de invocar el testamento vital, estaba a punto de ignorarlo y decir: ‘¡Haga usted lo que sea, haga usted lo que sea!’” (Roth 2010: 232). En una nota en que narra la muerte de Susan Sontag, su hijo David Rieff da cuenta del carácter problemático de determinar el carácter fútil o invasivo de una intervención en determinados contextos: “no lamento haberme esforzado por hacerle tragar aquellas píldoras de Zarnestra aun cuando su muerte estaba cerca, pues no tengo la más mínima duda de que, si mi madre hubiera podido manifestar sus deseos, habría dicho que quería luchar por su vida hasta el final. Pero esto no cambia en nada el hecho de que sea casi imposible desarrollar una definición satisfactoria de lo que es y no es médicamente fútil. ¿Cuál es la línea divisoria? ¿Un 10% de posibilidades de éxito?

Por último, los casos presentados (y los debates públicos que siguieron a algunos de ellos) permiten examinar las nociones de persona que se ponen en juego en estas circunstancias y situaciones, y la multiplicidad de criterios (clínicos, interaccionales) con que se definen los límites de la vida, o de la vida socialmente significativa (Kellehear, 2008). Como señala Anspach (1993: 5), la toma de decisiones de vida o muerte, como las analizadas en este trabajo, “involucran juicios acerca de los tipos de vida que vale la pena salvar –y, por implicancia, los tipos de vida que no”, como lo ilustra el contrapunto entre los casos de Camila y Luz Milagros. Estas decisiones, muestran de manera ostensible que “los límites entre la vida y la muerte son socialmente construidos, móviles, múltiples, y abiertos a disputa y reformulación” (Lock, 2002: 11).

PALABRAS FINALES

Sintió que si él, entonces, hubiera podido elegir o soñar su muerte, ésta es la muerte que hubiera elegido o soñado.

J.L. Borges, *El Sur*

En este trabajo se abordó la toma de decisiones médicas en el final de la vida, dando cuenta de las nociones legas y profesionales acerca de la “dignidad” en estos procesos. Como se señaló, el interés de este abordaje no fue responder a los interrogantes que tensionan estas decisiones (prolongar o no la vida, definir la invasividad o la futlidad de un tratamiento o intervención) desde una perspectiva bioética sino aportar una mirada sociológica sobre el proceso de morir en contextos médicos, poniendo el énfasis en las prácticas, significados e interacciones que configuran estos fenómenos.

A partir de los casos expuestos se observó el lugar preponderante que ha adquirido el discurso acerca de la autonomía (y la figura de un paciente autónomo) en las nociones de “dignidad” en los momentos finales de la vida; discurso que cruza tanto los debates públicos sobre la temática como la toma de decisiones

¿Un 5%? ¿Un 1%? ¿Cuándo la ‘posibilidad muy pequeña’ que los médicos de mi madre aceptaban a un ‘costo tremendo’ en sufrimiento pasa a ser tan infinitesimal como para que no valga la pena hacer el intento?” (Rieff, 24/12/2005).

médicas en estos momentos. Este discurso de la autonomía, ligado a una idea de control sobre el proceso de morir, deja de lado el carácter colectivo de estas decisiones, tensadas por los contextos sociales, institucionales y culturales y la variedad de actores involucrados, que configuran los escenarios en los que los procesos sociales son dotados de sentido.

Asimismo, se analizaron las negociaciones en torno a las nociones de la “muerte digna”, dando cuenta de que el significado y las definiciones de una muerte como “buena”, “natural” o “digna” están sujetas a negociaciones por parte de los actores involucrados, mudables de una situación a otra y en diferentes momentos. El examen de la toma de decisiones en el final de la vida en los casos considerados permitió a su vez describir el carácter contextual y en ocasiones problemático de definir los contornos de una muerte “buena” o “digna” en ámbitos médicos, cuyos significados están sujetos a un proceso de construcción y reconstrucción interpretativa por parte de los actores.

Como puede evidenciarse tanto en los debates públicos (sobre los límites del uso de tecnologías de soporte vital y la delimitación del final de la vida) como en los espacios interaccionales y prácticos en que se toman las decisiones médicas, el proceso de morir se revela como una arena de discusiones científicas, sociales, bioéticas, jurídicas y políticas de primer orden, en la que están en juego la noción misma de persona, la dignidad humana y la autonomía. Y, podría agregarse, en los que ningún “especialista” debiera arrogarse la última palabra.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Juan Pedro (2010)

Trayectorias de fin de vida: gestión médica y experiencias del morir en cuidados paliativos. Tesis de Doctorado, Mimeo. Buenos Aires: Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Alonso, Juan Pedro (2012)

Proyecto PICT 2012-0938. Construyendo una ‘muerte digna’: discursos y prácticas en torno a la gestión médica del final de la

vida en Argentina (1996-2012)". Agencia de Promoción Científica y Tecnológica.

Alonso, Juan Pedro; Luxardo, Natalia; Poy Piñeiro, Santiago y Micaela Bigalli (2013)

"El final de la vida como objeto de debate público: avatares de la "muerte digna" en Argentina". *Revista Sociedad*. En prensa.

Ariès, Philippe (1992)

El hombre ante la muerte. Madrid, Taurus.

Ariès, Philippe (2000)

Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta la actualidad. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Castra, Michel (2003)

Bien mourir. Sociologie des soins palliatifs. Paris, PUF.

Clark, David y Jane Seymour (1999)

Reflections on palliative care. Buckingham, Open University Press.

Clark, David (2002)

"Between hope and acceptance: the medicalization of dying". *British Medical Journal*, 324, pp. 905-907.

Dworkin, Ronald (1994)

El dominio de la vida. Barcelona, Ariel.

Gherardi, Carlos (2007)

Vida y muerte en terapia intensiva. Buenos Aires, Biblos.

Giacomini, Mita (1997)

"A change of heart and a change of mind? Technology and the redefinition of death in 1968". *Social Science & Medicine*, 44 (10), pp. 1465-1482.

Glaser, Barney y Anselm Strauss (1965)

Awareness of dying. Chicago, Aldine.

- Harvey, Janet (1997)
"The technological regulation of death: with reference to the technological regulation of birth". *Sociology*, 31 (4), pp. 719-735.
- Illich, Ivan (1978)
Némesis Médica. La expropiación de la salud. México, Joaquín Mortiz.
- Karasz, Alison, Dyche, Larry y Peter Selwyn (2003)
"Physicians' experiences of caring for late-stage HIV patients in the post-HAART era: challenges and adaptations". *Social Science & Medicine*, 57, pp.1609-1620.
- Kaufman, Sharon (2000)
"In the shadow of "death with dignity": medicine and cultural quandaries of the vegetative state". *American Anthropologist*, 102 (1), pp. 69-83.
- Kellehear, Allan (2007)
A social history of dying. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kellehear, Allan (2008)
"Dying as a social relationship: A sociological review of debates on the determination of death". *Social Science & Medicine*, 66, pp. 1533-1544.
- Lawton, Julia (2000)
The dying process: patients' experiences of palliative care. London, Routledge.
- Lock, Margaret (2002)
Twice dead: organ transplants and the reinvention of death. Berkeley, University of California Press.
- McInerney, Fran (2000)
"Request death": a new social movement. *Social Science & Medicine*, 50, pp. 137-154.

Menezes, Rachel (2004)

Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos. Río de Janeiro, Garamond/FIOCRUZ.

Pecheny, Mario, Alonso, Juan Pedro y otros (2007)

“La ciudadanización de la salud: derechos y responsabilidades en salud sexual y reproductiva, enfermedades crónicas y cuidados paliativos”. En: Elsa López y Edith Pantelides (comps.) *Aportes a la investigación en Salud Sexual y Reproductiva*, Buenos Aires, CEDES/CENEP/ AEPA/UNFPA, pp.195-231.

Rieff, Phillipe (24/12/2005)

“Los últimos días de Susan Sontag”. *Revista Ñ*, pp.12-13.

Rier, David. 2000. “The missing voice of the critically ill: a medical sociologist first-person account”. *Sociology of Health & Illness*, 22 (1), pp. 68-93.

Roth, Phillipe (2010)

Patrimonio. Una historia verdadera. Santiago de Chile, Seix Barral.

Rothman, David (1991)

Strangers at the bedside: a history of how law and bioethics transformed medical decision making. New York, Basic Books.

Seale, Clive (2000)

“Changing patterns of death and dying”. *Social Science & Medicine*, 51, 917-30.

Seymour, Jane (1999)

“Revisiting medicalization and “natural” death”. *Social Science & Medicine*, 49, pp. 961-974.

Seymour, Jane (2000)

“Negotiating natural death in intensive care”. *Social Science & Medicine*, 51, pp. 1241-1252.

Sipp, Douglas (2011)

“The unregulated commercialization of stem cell treatments: a global perspective”. *Frontiers of Medicine*, 5 (4), pp. 348-355.

Sudnow, David (1971)

La organización social de la muerte. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.

Timmermans, Stefan (1998)

“Resuscitation technology in the emergency department: towards a dignified death”. *Sociology of Health & Illness*, 20 (2), pp. 144-167.

Van der Geest, Sjaak y Kaja Finkler (2004)

“Hospital ethnography: introduction”. *Social Science & Medicine*, 59, pp. 1995-2001.

Walter, Tony (1994)

The revival of death. Londres, Routledge.

Zussman, Robert (1992)

Intensive care. Medical ethics and the medical profession. Chicago, University of Chicago Press.

Otras fuentes

Diario *Clarín*

Diario *La Nación*

Diario *Página/12*

