

Recibido: 12 de julio de 2021

Aprobado: 18 de nov. de 2021

estudios
sociológicos
de El Colegio de México

Primero en línea: 27 de octubre de 2022

2023, 41(121), ene-abril, 69-

Artículo

Destino corporal y rituales fúnebres: preferencias en la vejez

Bodily Destiny and Funeral Rituals: Preferences in Old Age

Carolina Mazzetti Latini

Instituto de Estudios en Comunicación,
Expresión y Tecnologías
(IECET, CONICET/UNC)Córdoba, Argentina.

mazzetticarolina@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-3956-129X>

Resumen: El artículo exhibe las preferencias respecto a los rituales fúnebres en personas mayores de la ciudad de Córdoba, Argentina. En consonancia con las transformaciones en la ritualidad funeraria, la decisión sobre el destino corporal oscila entre la autonomía personal, la negociación con el entorno social o la delegación familiar. En efecto, se reconoce un cambio de época en torno a la vigencia de algunos ritos, así como el despliegue de prácticas creativas cuya ritualización se asume en tanto mediación para conectar con la vida y con la muerte.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Los hallazgos se enmarcan en un estudio sobre los imaginarios sociales acerca de la muerte en la vejez a partir de un análisis cualitativo desde un marco biográfico interpretativo.

Palabras clave: muerte; cremación; cementerio; mediación social; significaciones sociales imaginarias; personas mayores.

Abstract: *The article shows the funeral ritual preferences of elderly people in the city of Córdoba, Argentina. In line with the transformations in funeral rituals, the decision about the fate of the body fluctuates between personal autonomy, negotiation with the social environment and delegating matters to the family. In fact, a change of era has been identified in the validity of certain rites, as well as the use of creative practices, whose ritualization is assumed as a form of mediation to connect with life and death. The findings are part of a study on social imaginaries about death in old age, based on a qualitative analysis from an interpretative biographical framework.*

Keywords: *death; cremation; cemetery; social mediation; imaginary social meanings; elderly people.*

Las sociedades construyen sus interpretaciones culturales sobre la muerte según los imaginarios sociales vigentes. Éstos funcionan como “matriz de conexiones entre diferentes elementos de la experiencia de los individuos y las redes de ideas, imágenes, sentimientos, carencias y proyectos que están disponibles en un ámbito cultural determinado” (Pintos de Cea-Naharro, 1995, p. 112). Es decir, diversas significaciones nutren las prácticas que configuran los rituales fúnebres desde distintos artefactos signico-simbólicos (Morin, 2011; Ariès, 2011; Thomas, 1991). Son narraciones y acciones simbólicas que otorgan sentido a la existencia humana y colaboran en la reducción o compensación de la angustia (Mèlich, 2012).

Los análisis clásicos sobre los ritos funerarios postulan el mantenimiento de los lazos sociales al restablecer el equilibrio perdido por la muerte de un miembro del grupo (Durkheim, 1992). A propósito, la relación entre colectividad, individuo y muerte estudiada por Hertz (1990) hizo hincapié en la metamorfosis corporal motivada por las dobles exequias, donde el ritual funerario inicia el proceso de morir y enfatiza su continuidad incluso después de la muerte. Por ello, no sólo hay un cambio de estado en el sujeto que muere sino en toda la comunidad. Van Gennep (2008) destacó respecto al rito funerario, su estructura en términos de pasaje caracterizado por una instancia pre-liminar, liminar y post-liminar; etapas que implican un cambio de estado, tiempo y espacio.

El envejecimiento poblacional despertó la preocupación por realizar estudios acerca de la mortalidad en la vejez (Peláez, & Acosta, 2011). En efecto, Gayol y Kessler (2011) señalan que en las ciencias sociales las ideas rectoras de los estudios sobre la muerte provienen de los países centrales de Occidente, por lo cual resulta imperioso impulsar aproximaciones situadas en realidades locales para ofrecer nuevas ideas, que rompan esquemas binarios y eviten generalizaciones indiferentes a la edad, el género, la clase y la forma de morir. En consonancia, la importancia de abordar este colectivo reside en recuperar las voces de las personas mayores, es decir, los relatos de sus propias vivencias en relación con la muerte. Por ello, a partir de Cornelius Castoriadis (2010), horizonte teórico de interpretación, en articulación con la noción de mediación social (Duch, & Chillón, 2012) y de experiencia (Scott, 2001) los aportes se articulan desde el siguiente interrogante: ¿cuáles son los deseos sobre el propio destino corporal y los rituales fúnebres asociados en tanto componentes de lo imaginario en torno a la muerte, en las experiencias de las personas mayores de la ciudad de Córdoba?

Este artículo se inscribe en el amplio y heterogéneo campo de los estudios sobre la muerte y el morir, cuyo carácter interdisciplinario ha favorecido la pluralidad de enfoques, metodologías, teorías, territorios, así como el abordaje de distintos sujetos y modos de morir (Gayol, & Kessler, 2011; Bondar, & Giordano, 2017). Se trata de una agenda temática en construcción no exenta de ritmos variables e intereses fluctuantes.

Marco teórico y metodológico

La existencia humana es un proceso continuo que se despliega desde el nacimiento hasta la muerte. Durante el curso vital cada trayectoria biográfica es modelada por los acontecimientos e influencias que las personas experimentan en circunstancias espacio-temporales que las habilitan y condicionan (Blanco, 2011). En dicho acontecer, las experiencias se desarrollan en interdependencia a través de una red de relaciones compartidas (Scott, 2001) y sujetas a imaginarios sociales, los cuales permean las experiencias vitales. Si bien esas experiencias no se despliegan por fuera de los significados establecidos, tampoco están confinadas a un orden fijo de significado. Es decir, hay posibilidad para la simbolización y la re-significación dadas las sucesivas e inherentes instancias de mediación social; proceso cognitivo que exige la presencia de lo imaginario. En otras palabras, la realidad asume la forma de significaciones imaginarias que operan de manera tácita a nivel simbólico, y cuyo acceso sucede a través de imágenes, prácticas, relatos y discursos (Dittus, 2006).

A propósito, las significaciones imaginarias sociales se cristalizan en imaginario efectivo por los diferentes recursos simbólicos disponibles; susceptibles de apropiación a partir de la mediación social, la cual es definida por Duch y Chillón (2012) como la representación de lo ausente. En tanto lo simbólico involucra la relación entre significante y significado al vincular las imágenes con las significaciones, la mediación acredita la articulación por su capacidad de vehiculización y producción social de sentido. Aunque sin dejar de contemplar que las significaciones se encuentran en una relativa indeterminación, ya que según Castoriadis (2010) la significación constituye un haz indefinido de remisiones interminables. De ahí que una característica de todo régimen de mediación resida en que sus reglas están al servicio de la significación-comunicación (Muraro, 1995).

Así como no hay un acceso inmediato al mundo fenoménico, no hay transparencia de sentidos sino interpretaciones y lenguaje, es decir, un sistema de significaciones donde ocurren procesos de mediación social. Explorar los rituales fúnebres desde la experiencia es apelar a su formulación lingüística, ya que, la muerte es una experiencia narrativa. De ahí que los imaginarios sociales sobre la muerte son el resultado de una creación del colectivo anónimo. Por ello, comprender el simbolismo

de una sociedad es captar las significaciones que conlleva (Castoriadis, 2010).

En este marco, las experiencias de las personas mayores son analizadas en sus dimensiones significantes a partir de la definición de Scott (2001), cuya conceptualización refiere a que los sujetos son constituidos por medio de la experiencia, por lo tanto, la experiencia es aquello que se busca explicar. De ahí el carácter dinámico, cambiante e histórico de los testimonios. Asimismo, un imaginario es un complejo de significaciones en tanto red de relaciones no unidireccionales, ni inmediatamente perceptibles, válidas en sí mismas, que se difunden y propagan mediante modos particulares de transmisión (Agudelo, 2011). En consecuencia, los hallazgos no detallan el funcionamiento lógico y causal de las significaciones sociales imaginarias que plasman las distintas experiencias, sino que respaldan la inmersión en un fondo de formas y figuras de sentido que éstas habilitan y condensan.

Si bien la investigación abordó las experiencias de personas mayores, pues se trata del elemento central de análisis, la vejez y el proceso de envejecimiento no constituyeron el objeto de indagación, pero lo atravesaron. Por ello, se recuperaron aportes gerontológicos para comprender y complejizar el objeto de estudio. Aunque no existe un paradigma único sobre la vejez y el envejecimiento (Huenchuan, 2004), diversos especialistas definen al envejecimiento como un proceso gradual y multidimensional que, por su carácter inexorable y progresivo, es inevitable. Por su lado, la vejez se vincula al concepto de edad en tanto etapa de la vida y se contempla desde un punto de vista biológico, social y psicológico (Roqué, & Amaro, 2016). En síntesis, desde los aportes teóricos mencionados, los resultados dan cuenta de cómo la muerte y, en especial, los rituales fúnebres son (re)significados durante del curso vital, al exponer además distintos estadios de elaboración de la (propia) muerte, cuyo trabajo personalísimo sólo es posible por su carácter ontológicamente imaginario y mediado por distintos dispositivos culturales.

En relación con el marco metodológico, la investigación se caracterizó por un diseño cualitativo a partir de un enfoque biográfico interpretativo (Vasilachis de Gialdino 2006; Denzin, & Lincoln, 1994). El abordaje se llevó a cabo desde la teoría fundamentada, cuya potencialidad permite comprender las percepciones y los significados según los criterios y contribuciones de los informantes clave (Glaser, & Strauss, 1967; Strauss,

& Corbin, 2002). Para ello, se realizaron entrevistas biográficas a fin de recuperar el relato de vida (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2006). A propósito, el perfil de las personas mayores entrevistadas se precisó a partir de definiciones teóricas según el criterio del investigador, lo cual conforma una muestra intencional en combinación con el muestreo en cadena o por redes (Hernández-Sampieri; Fernández-Collado, & Baptista-Lucio, 2014). Si bien el estudio abordó diferentes líneas temáticas que, en su conjunto, son parte de los imaginarios sociales acerca de la muerte, aquí sólo se presenta una porción de los resultados en torno a la investigación desarrollada.¹

Con el propósito de alcanzar una muestra heterogénea que contempló sexo, edad y variables socioeconómicas como nivel de instrucción, situación civil y composición familiar, se abordaron las experiencias de 29 personas mayores cuyas edades oscilaron entre los 62 y los 95 años. Los criterios definidos fueron: 1) personas mayores autoválidas, física, psíquica y socialmente; 2) mujeres y varones; 3) de 60 años o más; 4) con distintas condiciones civiles; 5) diversas situaciones de convivencia habitacional, y 6) con o sin descendencia. Además, 7) con diferentes trayectorias educativas; 8) que habitaran en diferentes zonas de la ciudad; 9) que tuvieran estilos de vida activos y autónomos, es decir, hábitos de socialización y/o realización de actividades de aprendizaje o recreación con pares, y que 10) las capacidades cognitivas y físicas posibilitara un diálogo claro y fluido. En este sentido, la participación fue libre, voluntaria, individual y confidencial (CONICET, 2006). Además, se contemplaron los principios de autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia en torno a las implicaciones éticas en la investigación (Loue, Comité Central de Bioética, & Molina, 2015).

En lo que respecta a la recolección y el análisis de los datos, se llevaron a cabo entrevistas biográficas durante 2017 y 2018, las cuales fueron analizadas en profundidad durante 2019 y 2020. A propósito, las primeras entrevistas tuvieron un marcado carácter exploratorio, ya que en sintonía con la construcción progresiva del problema, el propósito apuntó a reconocer diferentes dimensiones del campo de indagación para evitar la imposición de categorías o la confirmación de premisas teóricas. Aunque en el comienzo de la recolección de los datos se sucedieron instancias

¹ Financiada por una beca doctoral (2015-2020) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

de análisis, al principio predomina la recolección sobre la codificación y el análisis, mientras que el balance cambia gradualmente hacia el final, cuando la investigación precisa más análisis con una recolección y codificación breve (Glaser, & Strauss, 1967).

Durante el análisis emergieron distintas categorías, algunas provisionarias y otras asumieron un carácter permanente. Además, algunas operaron en un nivel de mayor importancia al aglutinar otras de menor jerarquía. Es decir, mediante la codificación, se definieron categorías cuyos atributos tuvieron el propósito de establecer relaciones para la elaboración de supuestos. En concordancia con la estrategia metodológica, durante todo el trabajo de campo se priorizaron las categorías emergentes surgidas de los datos empíricos.

A partir de una lectura circular y transversal de los datos se buscó hacer explícito el significado de las experiencias de las personas mayores, y para ello se utilizó el programa Atlas.ti. Este recurso permitió indagar desde formas no lineales que dieron lugar a la comparación constante, requisito del enfoque metodológico elegido. De modo que en el análisis se sucedieron distintas trayectorias hermenéuticas. La interpretación combinó análisis temáticos (diferentes extractos referidos a un mismo tema fueron aglutinados y tratados transversalmente); análisis comparativos (se confrontaron distintos aspectos, dimensiones y categorías); y análisis comprensivos (se yuxtapusieron y asociaron enfoques).

Cabe mencionar que así como los interrogantes que guiaron la indagación se redefinieron luego del ingreso a campo, el modelo de análisis se precisó a posteriori de la instancia exploratoria. A continuación, los resultados se valen de fragmentos de entrevistas para explicitar las dimensiones intervinientes.

Resultados

Las prácticas funerarias involucran un sistema que abarca la preparación del cuerpo, el velorio, la cremación o la inhumación en tanto rituales que desencadena la muerte. Si bien varios autores refieren a la importancia de la ritualidad, también advierten acerca de su erosión, la cual transforma significativamente el hecho de morir en Occidente luego de la segunda guerra mundial (Morin, 1970; Elias, 2009; Ariès,

2011; Gayol, & Kessler, 2011). En este escenario, se detecta el impacto de los cambios sociales en las prácticas vinculadas a la plegaria y las ceremonias religiosas, desde la vestimenta hasta los velorios y los hábitos y símbolos convocantes:

Yo vengo de una época donde las mujeres se ponían ropa negra. El hombre también se ponía un brazalete, corbata y medias negras [...] ponían moños negros en las puertas y rezaban durante nueve noches consecutivas. Inclusive hasta los tenían más tiempo a los cuerpos en el velatorio, nunca menos de 48 horas.

[AT, varón de 75 años]

La intimidad del velatorio en el hogar fue reemplazada por servicios fúnebres que estandarizan formas, espacios y tiempos para la despedida. De ahí que las reuniones en comunidad se reduzcan. Asimismo, las oraciones secuenciales manifiestan cambios sustanciales: “en la casa donde fallecía una persona se hacían nueve noches de rosario. Iban todos los vecinos [...] un tío [...] rezaba el rosario en latín y eran los quince misterios. Era largo” (AS, varón de 86 años). Si bien las prácticas de oración no han desaparecido, se evidencian transformaciones en la forma (antes en latín y en grupo) como en el tiempo destinado a la despedida (48 horas de velatorio; nueve noches consecutivas de rezo; o quince misterios del rosario); e incluso en los insumos utilizados: “antes se llenaba de flores [...] hasta velas ponían” (CR, varón de 65 años). Aunque hay quienes reconocen con nostalgia el encuentro social que motivaba la muerte. Para otras personas, en cambio, el velorio se asume como la dilatación de un malestar. Incluso si el evento reviste carácter social, es interpretado de manera disonante según la tónica ceremonial esperada:

Cuando falleció mi papá yo decía “que se termine esto”. Y como era el único tío que quedaba vinieron todos los primos. Entonces a la noche contaban cuentos,² se reían y yo decía: “¿Qué es esto?... ¿Qué tipo de encuentro es?” porque estábamos despidiendo a una persona muy entrañable de la familia y escuchar bromas como para estar despejados a la madrugada, pero nadie les pedía que

² Chistes.

estuvieran levantados a la madrugada, se hubiesen ido a dormir.

[AG, mujer 70 años]

La relación del velorio con el sufrimiento es una asociación frecuente entre algunas madres e hijas. Sin embargo, dicha concepción no es necesariamente estable e inmutable. Las conversaciones con pares incentiva reflexiones y motiva cambios en las concepciones personales:

[INV]: Dijo usted que no le gustaría que la velen; ¿por qué no le gusta?, ¿qué le genera?

[E]: Y para qué darles sufrimiento a los chicos [...] Esta mujer [...] tiene el marido mucho más grande de edad. Entonces tocamos ese tema [...] y ella me dijo “bueno, pero eso lo tienen que decidir tus hijos porque vos ya no estás, entonces ellos son los que van a decidir si te quieren tener un rato más o no”. Entonces eso me hizo pensar, es cierto. Porque yo a mi mamá hubiera querido seguir teniéndola [...] eso me hizo pensar esta mujer. Que me parece que la voy a tomar a esa idea. Pero cremarme no, no quiero que me duela [...] bueno es la costumbre que uno tiene. Si antes cuando éramos chicas todos los meses era la misa de mi abuelo, todos los meses mi mamá nos *perinfolaba*³ y nos llevaba a la iglesia [...] antes eso se usaba más. Como he estado viendo fotos, hay fotos de los entierros donde van caminando con el ataúd.

[MI, mujer de 63 años]

El relato expone, por un lado, la incorporación de una perspectiva que no contemplaba previamente la entrevistada al imaginar la instancia del velorio en su rol de madre. Sin embargo, la proyección en su rol de hija modifica la escena y, en consecuencia, su mirada sobre el velorio se altera. De ahí que analice adoptar el enfoque de su interlocutora. Por otro lado, el testimonio recupera el registro de la fotografía postmortem, género que formó parte del ritual funerario en Occidente durante la segunda mitad del siglo XIX (Morcate, 2012).

Igualmente, en los testimonios se destacan las prácticas de oración y celebración del catolicismo, cuyo protagonismo data de la Edad Media,

³ Expresión coloquial de acondicionamiento estético.

cuando la acción de la Iglesia católica radicaba en hacer de la muerte un tiempo esencial de cristianización (Gómez Nieto, 1992). Pese a los cambios, su presencia por medio de diferentes rituales litúrgicos permanece. Las misas que se ofrecen por el alma de los difuntos han sido consideradas un medio de intercesión para garantizar la salvación y aminorar la estancia en el purgatorio (Nieto Lozano, 2015). A continuación, una mujer del Opus Dei⁴ expresa:

[E]: Yo soy de las misas [...] Nosotros permanentemente tenemos misas en tierra santa [...] te haces socio [...] Entonces te dicen misas todos los días [...] son 200 pesos que te cobran [...] cuando tenés una persona muy allegada [...] en vez de mandar una corona o un ramo de flores. Vos mandas eso [...].

[INV]: Y las misas ¿en qué sentido cree que colaboran?

[E]: No, bueno, pero ésas son las misas que se rezan justamente para limpiar un poco el alma; para ayudar a salir más pronto del purgatorio. Eso sí porque te lo dice la Iglesia. Mientras más nosotros ofrezcamos por nuestros muertos, más pronto pueden salir del purgatorio.

[AL, mujer de 88 años]

La misa ha sido la celebración por excelencia del catolicismo. Desde el siglo XII hasta el XVIII la muerte fue, esencialmente, ocasión de misas (Gómez Nieto, 1992). Del testimonio se desprende que las misas a perpetuidad perduran hasta hoy, y el intercambio económico concede la condición de “socio”. Incluso, en tanto veneración, se trata de una adhesión otorgable ante un fallecimiento para “limpiar un poco el alma [...] porque te lo dice la Iglesia”. Aquí se hacen presentes las nociones de conservación y memoria correspondientes al sistema de enunciabilidad de la categoría de archivo de Foucault (Castro, 2004). Es decir, el dogma de la religión católica por medio de su formación discursiva ha perpetuado enunciados que no sólo históricamente han ingresado en la memoria de sus seguidores, ya que pueden ser reutilizados de

⁴ Institución de la Iglesia católica cercana a su jerarquía.

manera recurrente, sino que a la vez se reconocen y se reproducen como válidos y legítimos.

La teoría del purgatorio –soporte ideológico de la sociedad feudal– junto con el diezmo le concedieron a la Iglesia católica rentas estables que constituyeron la base de su riqueza y parte del fundamento de su poder social (Catalán Martínez, 1999); por lo tanto, la conexión entre el purgatorio y las misas postmortem es clave. La convergencia de lo repetitivo (en un tiempo dado o a perpetuidad) y de lo acumulativo de las misas, alienta la creencia en el purgatorio (Gómez Nieto, 1992). Es una práctica histórica con rastros económicos e ideológicos. En suma, la doctrina, mediante los relatos e interpretaciones derivadas, circula por canales autorizados y legítimos. Por ello, los enunciados no sólo gobiernan la creencia sino, también, la práctica legítima acreditada por la acción religiosa que caracteriza a la liturgia (Ludueña, 2014).

Creación: adhesión o rechazo

Los servicios fúnebres se contratan tan pronto acontece una muerte, pero también se ofrecen en vida. Anticiparse ahorra inconvenientes a la familia, al delegar la gestión y el registro de los deseos finales ante la muerte inminente. Aquí se evidencia una matriz de significados y fines que accionan en tanto orden y en tanto valor en el final de una vida:

Yo hace como quince años que me estoy pagando la cremación para que no me velen. Porque yo no quiero que vayan a meterle el dedo en la llaga a mis hijos [...] “se murió mi mamá, a cremar, chau”. Y se acabó todo.

[OC, mujer de 72 años]

El velatorio es entendido por la entrevistada como una instancia de sufrimiento para sus hijos. Por ello, según su concepción imaginaria, la cremación sin velorio evitaría la agonía familiar y favorecería la rápida gestión de su muerte. En otras circunstancias el deseo personal sobre el propio cuerpo se solapa con las opiniones de los hijos, las recomendaciones religiosas o aspectos condicionantes. De modo que la disposición acerca del destino corporal fluctúa y no siempre se define con claridad y autonomía:

Una vez comenté con un hijo porque yo no quiero dar trabajo a nadie y que me cremen. Y me dice mi hijo: “mamá eso lo tenemos que decidir nosotros”. Y ahora [...] hubo un mensaje del papa que dice que no recomienda. Que la Iglesia no quiere la cremación. [...] Entonces el asunto de la cremación se me está desvirtuando un poco. Además, hace poco ha muerto un amigo [...] Y lo cremaron al día siguiente. Yo sé que hay que esperar tres días. Tampoco me arriesgaría a eso. Así que, que mis hijos hagan lo que quieran.

[CB, mujer de 80 años]

Pese a que la Iglesia católica, luego de su aceptación en el Código de Derecho Canónico de 1983 (Gandía Barber, 2013) no prohíbe la cremación, sí se pronuncia sobre el destino de las cenizas (Instrucción Ad resurgendum cum Christo). No obstante, a diferencia de la sepultura, no la incentiva. A propósito, la indecisión sobre el destino corporal expone la reflexión personal y los distintos análisis que se interceptan en el marco de conversaciones entre familiares y amigos:

Me lo he preguntado muchas veces y no estoy decidido [...] hablando con mi amigo [...] me decía que los indios, que son los originarios, nunca estuvieron con el tema de la cremación [...] Yo sé que los orientales sí lo hacen. Te van quemando y te ponen en el mar. No, yo no tengo respuesta. Medio como que me hace *cuiqui*,⁵ no estoy decidido. Pero, por otro lado, me pongo a pensar y digo: “¿Y dejarle el muerto a los que quedan?” Ése es el problema. Y hoy el tema de los cementerios y los gastos que ocasiona para los que quedan no te vas a creer que es muy bueno.

[VHG, varón de 69 años]

La muerte origina un inconveniente económico para la descendencia, es decir, introduce una responsabilidad, lo cual expresa el entrevistado como una carga. El muerto, aun en su condición, no libera del compromiso de la conservación de sus restos. De ahí que la cremación sea interpretada como una liberación: “Yo le decía a mi hija, ‘cuánta razón tenía el papá, te liberas [con la cremación], ahora tenés que estar pagando 400 por año

⁵ Expresión coloquial para indicar temor.

para el mantenimiento” (CC, mujer de 77 años). Incluso, el desentendimiento familiar torna más pesada la responsabilidad:

[E]: Mi señora [fallecida] me ha dejado un mausoleo en Carlos Paz⁶ y no sé qué hacer. Están mis suegros y los parientes no aparecen [...]

[INV]: Pero a usted, ¿a dónde le gustaría que depositaran sus cenizas?

[E]: Que las tiren donde quieran. Si fuera en Colonia Caroya⁷ sería mejor (...) donde pasábamos la niñez nosotros.

[AS, varón de 86 años]

En efecto, la cremación trae aparejado el destino de las cenizas. Si bien hay quienes optan por sitios de valor personal, en otras ocasiones, cuando el destino final no ha sido previamente elegido y comunicado, son los seres queridos quienes interpretan expresiones de la persona fallecida y eligen lugares significativos:

Mi señora [dijo] “yo quiero andar libre” [...] “que el viento me lleve”. Y tal es así que fuimos diez [personas] a llevarla después del cementerio, la incineración, a las Altas Cumbres⁸ [...] yo iba con la bolsita. Porque te daban una bolsita. Subimos y me paro en un peñasco de piedra y la abro. Y hago así, la desato y hago así [hace el gesto de arrojar las cenizas]... vos sabés que hizo un humo, dio vuelta por atrás nuestro y se fue... [...] una emoción para todos en la forma en que... hizo así... pero nos rodeó a todos y nos dijo chau [...] Y fue libre allá arriba.

[RC, varón de 86 años]

En tanto concreción del deseo de libertad de su esposa, el relato expresa la emoción del ritual compartido entre los presentes e interpretado como

⁶ Ciudad del oeste de la provincia de Córdoba, Argentina.

⁷ Ciudad del norte de la provincia de Córdoba, Argentina.

⁸ Cordón montañoso atravesado por el “Camino de las Altas Cumbres” que une la capital cordobesa con el Valle de Traslasierra.

despedida a partir del movimiento circular envolvente de las cenizas. De modo contrario, el respeto de las creencias de la persona fallecida también puede ocasionar desagrado en el entorno familiar:

Primero la velamos. Después hubo que esperar tres días [...] Después tuvimos que ir para cremarla porque tenés que estar presente. Y después la tuvimos que llevar a las sierras a tirar las cenizas. Fue un horror para mí [...] una prima [...] le dijo que [...] para cremar había que esperar tres días para que el espíritu pueda salir. Entonces se le puso que había que esperar tres días [risas] pero después [...] nadie se quería hacer cargo de la caja [...] yo la tuve que llevar todo el camino [...] Encima cuando llegamos arriba dije “yo no la tiro. Yo no decidí esto así que háganse cargo”. Y mi hermana abrió la caja y las cenizas con el viento [risas] y nos bañó a todos (...) Y la negra decía “¡Me estoy comiendo a la mami!” [...] Hoy es para risa, pero en ese momento fue duro.

[SG, mujer de 65 años]

Aunque el recuerdo se relata con sentido del humor, la entrevistada refiere al horror de lo vivido. La sucesión de momentos durante varios días, el traslado de las cenizas y las características del desenlace final configuran una situación desagradable. De ahí la resistencia que provoca para algunas personas el cumplimiento de los deseos de seres queridos. En este sentido, hay quienes se oponen de manera rotunda a la cremación: “Eso que pedís un turno y te abren la puerta con fuego [expresión y gestos de horror] no, es algo que no lo puedo soportar [...] no lo quisiera para mí, ni para mi marido, ni para mis hijos” (RH, mujer de 70 años). A los argumentos también se le anexan motivaciones religiosas: “Los judíos no permitimos la cremación [...] yo prefiero ir a ver a mis fallecidos y no que desaparezcan” (YG, varón de 72 años). Asimismo, hay quienes en su recorrido de vida cambian de opinión:

Cuando se murió mi cuñada, que la cremaron, mi marido me dijo “a mí no me gusta eso” [...] entonces cuando él me dijo eso yo fui a Caruso Seguros [empresa fúnebre] y saqué lo que era

cremación de los dos. Porque ahí [en las parcelas] hay lugar para tres y ya decidí que, si él iba ahí, yo también.

[GA, mujer de 81 años]

Diversas motivaciones consolidan dos posicionamientos en torno a los ritos funerarios elegidos por las personas mayores entrevistadas: la cremación o el entierro. Sin embargo, dado el auge que exhibe la cremación, la decisión personal se explicita discursivamente de manera dicotómica, en términos de adhesión o rechazo a la cremación. Por su parte, la elección del entierro se fundamenta en el rechazo a la cremación, tanto evitar el dolor como al apego a lo tradicional, a las costumbres familiares y a los mandatos religiosos. Si bien la inhumación es un ritual funerario promovido históricamente, Allue (1998) afirma que cristianos y musulmanes lo recuperan mostrando su filiación directa con la costumbre judía del enterramiento. Además, al cristianismo le permitió distanciarse del paganismo y separarse de brujas, herejes y criminales que sufrían la cremación en la hoguera.

Del mismo modo que la cremación se ha extendido, se han propagado ideas que aparecen en los testimonios, como el requerimiento de la espera de los tres días debido a que el alma desencarna completamente al tercer día. Planteo que se asemeja a lo expuesto por Hertz (1990) acerca de que el alma permanece próxima al cadáver hasta que se concretan las segundas exequias. Por otra parte, el judaísmo considera a la cremación un ritual pagano y una transgresión a la ley bíblica que impide la separación natural del alma y su proceso de aclimatación. En particular, la espiritualidad judía (cábala) establece que después de la muerte el alma no abandona el cuerpo de inmediato porque una partida abrupta sería demasiado dolorosa (Silberberg, s/f.); argumento que coincide con la espera de los tres días. Por lo demás, si bien la Iglesia católica no se pronuncia sobre dicha espera, sí establece que las cenizas han de ser conservadas en un sitio sagrado (Instrucción *Ad resurgendum cum Christo*).

Cuestionamientos al sistema fúnebre

En la decisión sobre la cremación se conjugan diferentes factores. La preocupación por el aspecto económico tiene una preeminencia que se combina con el cambio de costumbres en la visita a los muertos. A continuación, aparece el temor a la crítica familiar, el cuestionamiento al negocio funerario y la responsabilidad que ocasiona para los vivos:

He ido a llevar [flores] por ejemplo a mi esposa, pero después no volví más. Hace 7 años falleció [...] ¿Es negocio para quién? ¿Para el que vende las flores? [...] en ésa al menos yo no tendría cabida. Creemos que lo más práctico es eso y además ¿dejarle eso a la familia?, porque para la familia no deja de ser una preocupación.
[AR, varón de 95 años]

El inconveniente que desencadena la muerte en torno a la solvencia económica se vislumbra y reitera como un problema en diferentes testimonios. De igual modo, la problemática se enlaza con las críticas al negocio fúnebre: “Yo pensaba que los cremaban con el cajón, pero no, al cajón lo vuelven a vender” (CC, mujer de 77 años). Si bien la demanda de los servicios fúnebres no sucede para deleite de los solicitantes, en ocasiones la relación contractual *a posteriori* también provoca malestar e irritación a quienes quedan vivos:

Hoy me llegaba un papelito del Parque del Sol [cementerio parque] y pensaba “me han mandado este papelito porque pensarán que yo soy vieja y como tengo una parcela ahí, pensarán que tengo que firmar algo para cuando yo me muera” [...] Todos los años hay que pagar el cementerio [...] son tan cagadores que te dicen que si vos vas hasta tal fecha y te acercas a las oficinas tenés un descuento casi de mil pesos. Es terrible, son unos hijos de puta.

La entrevistada reconoce no sólo el rechazo que le provoca la notificación recibida, sino también la afectación en su consecuente proceder comunicativo:

Cada vez que voy me la agarro con la empleada que no tiene la culpa. La trato mal [...] manifestando un enojo [...] Me puso de mal humor cuando leí ese papel. Le conté a mi hijo [...] “Si les pasa algo a ustedes, ese lugar no lo van a usar. Y si me pasa algo a mí tampoco, no lo usen, chau, me creman, hagan lo que quieran, pero ahí no pongan un *mango*⁹ en ese lugar” porque sabemos que es un negocio. Ese lugar es un negocio. Lucran con el dolor de la gente.

Del profundo enojo, que motiva conversaciones con el hijo, se advierte la combinación entre la dolencia que la muerte ocasiona y el requerimiento del pago que el servicio exige. De ahí que la crítica reúna insultos (hijos de puta; cagadores) y su argumento se sustente en el dolor como moneda de cambio. Por cierto, este antecedente se vincula a una situación precedente de intenso sufrimiento, que remueve y actualiza lo vivido durante el entierro de su esposo:

Me quedó eso de cuando fuimos a enterrar a mi marido [...] me dijeron así: “señora lo vamos a poner en este lugar, pero si usted quiere lo ponemos al lado de San José, cuesta tanto, al lado del Ángel no sé cuánto, cuesta tanto, y al lado de la Virgen, cuesta tanto”... yo me acuerdo que ni bien terminó eso, dije: “¿al lado de qué santo, de qué virgen, de qué ángel me está hablando? ¿De la estatua?” Porque si vos me dijeras que va a estar al lado de la Virgen allá arriba, qué sé yo, pero ponerlo al lado de la Virgen ¿qué lo va a hacer, mejor muerto? ¡No! Es lo mismo acá, allá, ya está, ya se murió [...] No podía creer cuando me dijeron eso.

[LP, mujer de 67 años]

La entrevistada relata cómo la gestión administrativa de los cuerpos en el cementerio, donde yacen los restos de su esposo, se arbitra según una política económica que se fundamenta en las creencias de los deudos. Por lo tanto, opera una significación en tanto orden –organiza de una determinada manera– y en tanto valor –catectiza objetos y representaciones– (Cabrera, 2004). La disposición de las tumbas en cercanía a determinadas estatuas (San José, el Ángel o la Virgen María) involucra

⁹ Dinero.

valores económicos diferenciales, pues reproduce en el plano terrenal la promesa celestial de protección divina cuyo dictamen no se juzga por los méritos del fallecido, sino por la potestad monetaria de los vivos. Es decir, se postula una metáfora topográfica que motiva cierta escenificación divina en un plano terrenal derivado de un interés económico. Esto ratifica la vigencia de la diferenciación y la segmentación de mercado en torno a la disposición de los muertos mencionada por Del Cueto y Piovani (2015). Así, la retórica capitalista se cuele y habita tanto entre los vivos como entre los muertos y en los intersticios que se instituyen entre ambos.

La visita al cementerio

La práctica de visitar los cementerios se extiende por el mundo entero; sin embargo, en cada sociedad se generan formas de organización que se ajustan a los intereses, ideas y condiciones de las culturas y grupos donde dichas prácticas se formalizan (Finol, & Fernández, 1997). Esto expone la generación de diferentes actitudes entre las personas entrevistadas, cuyo despliegue de emociones y sentimientos recorre la gama del temor, la autonomía, el disfrute, la sinceridad, la compasión, la culpa, la hipocresía, la exigencia o el desagrado: “El espacio del cementerio no me gusta [...] Voy cuando es un entierro y porque tengo que ir obligada, bien obligada. Si no directamente, ni siquiera voy” (RH, mujer de 70 años). Asimismo, la muerte de un ser querido también ocasiona modificaciones en las costumbres: “Para entrar al cementerio tenía que entrar con otra persona porque tenía ese recelo y cuando murió mi marido ahí perdí todo” (CC, mujer de 77 años). A propósito, para algunas personas mayores la visita al cementerio es una necesidad. Y en consecuencia, una práctica que se organiza y se disfruta en compañía, donde se evidencia la continuidad de un lazo familiar (madre e hija) que se perpetúa aun luego de la muerte. De modo que la visita es reconfortante y nutritiva:

Voy al cementerio a verla a mi mamá. Las invito a mis dos hermanas y vamos a tomar mate¹⁰ con mi mamá. Llevamos para tomar mate y charlamos en la falda de mi mamá. Yo me alimento. Por

¹⁰ Infusión a base de yerba mate característica de países del Cono Sur.

ahí cuando hay momentos donde yo empiezo así a pensar... noto que me falta, yo digo “tomar teta”.

[MI, mujer de 63 años]

Al contrario, cuando la práctica significa una obligación acarrea un deber para el deudo. Por consiguiente, aflora el temor a ser castigado aun cuando se descrea en la vida después de la muerte: “Si no voy es como que me da miedo de recibir una sanción [...] ¿por qué?, digo yo... si yo no creo ya en eso [...] es por la enseñanza que me han dado desde chico” (RC, varón de 86 años). Del mismo modo, una nueva relación amorosa modifica el hábito de la visita al ser concebido como una burla y una falta de respeto hacia el marido fallecido:

Desde que lo conocí al Lito [actual pareja] no fui más porque me parece como si fuera un poco hipócrita de ir con él [...] como que voy a demostrar algo como que estoy bien (...) Me parecía como una falta de respeto [...] una burla. No sé, no lo veía bueno. Yo si quería ir, podía ir sola. No es que no fui por él. No quería involucrarlo a él porque para mí es otra etapa de mi vida.

[EG, mujer de 64 años]

Los relatos exponen la conexión entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, cuya configuración es imaginada de maneras diversas, fundamentalmente por la particularidad de las situaciones intervinientes, los roles diferenciales que operan y por la transformación de las propias concepciones durante el curso vital.

Mi hermana quería que la sacáramos [los restos de su madre] porque [...] la parcela está camino a Alta Gracia,¹¹ que hay mucho viento, que le hace mal el viento, que hay mucho sol—... entonces le digo “vos sabes lo que sale sacarla de la parcela” [...] “es carísimo” [...] Al final yo decidí que la mami se quedara ahí. La mami era de ponerle todos los lunes una vela a las ánimas, acordándose de todos los muertos, pero al final a mi viejo terminó no pagando, entonces al papí en determinado momento si no se paga se va a

¹¹ Ciudad ubicada al sudoeste de la provincia de Córdoba.

fosa común y se pierde todo contacto. Éramos chicos nosotros. Al principio me dio bronca, pero después dije “no, mejor”, porque así establezco una relación diferente, más con él, que tener que ir a un cementerio.

[MS, mujer de 67 años]

Aun después de la muerte de un ser querido, en algunos entornos familiares resurgen deliberaciones sobre la posible reubicación y el traslado de los restos. Sin embargo, los costos económicos no sólo vedan decisiones posteriores sino también dificultan sostener las decisiones inicialmente asumidas. Cabe destacar el cambio de la concepción acerca del vínculo de la entrevistada con el padre fallecido, pues a pesar al disgusto preliminar acerca de la pérdida de contacto en términos de localización del cuerpo, la relación se resignifica. En efecto, el vínculo se reconfigura y se asume de modo directo sin el soporte físico de una tumba. Sin embargo, pese al inasequible anhelo de inmediatez, indefectiblemente el ser humano recurre a todo tipo de mediaciones para salvar ausencias y hiatos para posibilitar la comunicación entre sujetos en diferentes niveles, espacios y tiempos (Duch, & Chillón, 2012).

Honar y recordar a la persona fallecida

Así como los rituales responden a patrones aprendidos culturalmente y planificados de manera minuciosa, también conceden adaptaciones y creaciones que adquieren formas espontáneas y personales. Estas iniciativas invocan diferentes propósitos según el momento en el que se desplieguen y los objetivos que se establezcan. Desde luego, en instancias liminares donde el velorio no constituye una elección, hay posibilidad para la veneración y el trato ceremonial en la intimidad, incluso por fuera de los estándares tradicionales o hegemónicos, ya que, según Clavandier (2009) lo inédito también hace al rito:

Lo vestí de Cristian Dior, porque mi marido era de vestirse de marca, lo vestí de Cristian Dior todo de blanco, le tiré la colcha naranja de la India y le tiré todos los perros arriba [...] Mi marido murió un domingo y el día lunes lo llevamos para cremarlo

[...] vino el hijo, y nadie más porque los hijos no quisieron que viniera nadie.

[MEL, mujer de 71 años]

Amerita destacarse el cuidado en la preparación del cuerpo, que se caracteriza por la implementación de elementos identitarios de la vida del marido: el modo de vestir y el color elegido; el uso de la manta para cubrir el cuerpo, una insignia significativa en la trayectoria espiritual de ambos, y la participación de los perros, símbolo de la actividad laboral compartida durante los últimos años juntos.

En la fase post-liminar abundan las prácticas rituales con formas diversas. Las oraciones, las misas, la disposición de fotografías, el armado de altares, los pedidos a la persona fallecida y las ofrendas son algunas de las modalidades mencionadas más frecuentes. En efecto, el rezo y la oración representan una instancia de comunicación que acontece entre el deudo y el fallecido en una trama religiosa y/o espiritual: “Yo toooodas las noches cuando rezo, aunque te parezca mentira, siempre rezo una avemaría por mi papá” (AL, mujer de 88 años). Asimismo, la comunicación sucede en el marco de una relación donde no siempre media la oración sino los pedidos de protección: “Le pido que nos cuide sobre todo a mi nieto porque son varones. Que no caigan en el mal paso [...] le hablo como si estuviera” (CC, mujer de 77 años). A la vez, el ritual de la oración asume formas variadas que, en la intimidad, se combina con información del entorno y de la propia historia familiar:

Una persona en un momento una vez me dijo: “cuando me muera, yo te voy a ayudar” [risas] y bueno muchas veces yo me acuerdo de esa persona, de lo que me dijo, y en las oraciones le digo “ayúdame para esto”... es una cosa que no lo comento con nadie, solamente con usted porque viene al caso [...] A mi madre le he rezado mucho. Por ejemplo, mi madre había hecho una botella con imágenes de santo y lo llevó al medio de la chacra nuestra y yo todos los lunes, recordándola a ella, iba [...] y rezaba a las imágenes de mi madre.

[AS, varón de 86 años]

Los aniversarios de muerte y de nacimiento son fechas significativas para recordar a los muertos. Por lo tanto, la conmemoración se acompaña de prácticas complementarias. Desde una misa: “Para el aniversario de la muerte de mi marido pedimos una misa” (GA, mujer de 81 años) hasta el encendido de una vela: “Pongo una vela el día del cumpleaños de mi papá por ejemplo” (CR, varón de 65 años). E inclusive, las formas de recordar a los seres queridos también se adaptan a los dispositivos tecnológicos vigentes que involucran a diferentes generaciones:

El 7 de octubre del año pasado yo puse la foto de mi papá, porque tenemos el grupo [de WhatsApp] de la familia. No le puse feliz cumpleaños, obviamente, pero “siempre con nosotros”, una cosa así y después se me ocurre verlo porque sonaba el celular; las chicas que lo miraban y mi hija le había hecho un corazón arriba de la foto [...] Entonces esa forma de recordarlo así que no se olvida.

[OC, mujer de 72 años]

Asimismo, aunque haya espacio para la duda, tampoco es condición creer en la vida después de la muerte para besar las fotos de los padres como gesto de memoria y cariño.

Ésta es mi mamá, y éste es mi papá [muestra las fotos de sus padres...] tengo esa forma de ser tan racional [...] Pero en salvaguarda de cualquier cosa que pueda pasar, yo vengo y le doy un beso a mi mamá y a mi papá. No lo sabe ni mi hermana, nadie, es la primera persona a la que se lo cuento [...] Porque a lo mejor me están viendo.

[VG, varón de 71 años]

Pese a que las fotos se disponen en un espacio compartido, el hábito de besarlas se mantiene en un margen de intimidad y absoluta reserva. En lo que respecta al armado de altares, la práctica involucra modalidades personales de disposición y mixtura de elementos de acuerdo a las propias creencias, criterios y gustos, y ahí también se respetan los odios y los afectos del muerto, ya que se entiende que aun en su nueva condición conserva su personalidad (Durkheim, 1992).

Mi marido [...] falleció el 1° de junio y mi mamá el 26 de julio, al mes siguiente. Después que pasa un tiempo, yo digo, no los puedo poner juntos en las fotos porque él estaba enojado con mi mamá... viste, entonces no los pongo juntos. [...] y bueno ahí tengo el Cura Brochero¹² que lo hablo, y el papa que me han regalado un rosario y mi mamá... ella [señala una foto de su hija] viajó a Turquía el año pasado y fueron a la casa de la Virgen María [...] Esa piedrita marrón [es] de la casa de la Virgen María, ¿qué más bendito que eso? Y a eso me vuelco.

[MI, mujer de 63 años]

Los altares se conforman de fotos de personas fallecidas, elementos religiosos como rosarios, imágenes y estampas de santos, velas y elementos que ofician de amuletos. Es decir, una ritualidad se despliega en la dinámica cotidiana e intimista a través de diferentes objetos elegidos y eso no se restringe a un momento o lugar fijo, pese a que los aniversarios de nacimiento o muerte motivan iniciativas en fechas concretas. Igualmente, las ofrendas garantizan otro modo de vinculación cuyo propósito primordial es ofrecerle a la persona fallecida aquello que disfrutaba en vida.

[E]: Yo a mamá siempre la saludo y le digo “¿mamá querés un mate?”; entonces le pongo un matecito y al rato voy a buscarlo [...] me hace bien porque todas las mañanas yo me levantaba y le daba el mate [...]

[INV]: Vi que le pones al lado de la foto una galletita.

[E]: Sí, sí. Yo le pongo porque a ella le gustaban las tapitas de alfajores [...] Le ofrezco lo que a ella le gustó.

[SD, mujer de 65 años]

Las maneras de honrar y recordar a los seres queridos fallecidos se sustentan en un marco de creencias, así como en un abanico de prácticas de fuerte contenido simbólico donde el discurso religioso no ejerce, necesariamente, una potestad absoluta. Puesto que la actividad ritual

¹² Sacerdote argentino declarado beato por la Iglesia católica.

oficia de ordenadora de la existencia, la conexión que se procura integra el recuerdo del muerto a la dinámica cotidiana y, en consecuencia, se reconfigura la relación preexistente. Es decir, los rituales colaboran en el proceso de separación entre la persona fallecida y su comunidad de pertenencia, por lo que exponen tanto el despliegue de la escisión entre la dimensión material y la dimensión espiritual y, al mismo tiempo, exhiben la relación y reciprocidad entre ambas. De modo que los actos y eventos ceremoniales buscan restablecer el orden social perturbado, aun cuando la eficacia del procedimiento resida en su contenido latente (Allue, 1998). De ahí que las mediaciones expanden el universo simbólico al poner en disponibilidad una dotación de insumos y prácticas que se ligan al bagaje de los recuerdos, las vivencias y las creencias, cargando de sentido la propia experiencia acerca de la ausencia/presencia de un otro. O sea, se trama un campo simbólico en tanto *refugio afectivo* creado por significaciones sociales imaginarias donde confluyen criterios de orden religioso, espiritual, sociocultural, económico, político e histórico.

Conclusiones

El abordaje del destino corporal y los rituales fúnebres que acompañan trazan una matriz imaginativa que expone la diversidad de componentes que se articulan y ponderan en la definición personal de los deseos al final de la vida. Si bien la situación de entrevista reactualiza el ejercicio de proyección, los diferentes testimonios exhiben un universo imaginativo previo, oscilante y en transformación permanente. De ahí que la decisión sobre el destino corporal sea una elección que se desplace entre la autonomía personal, la negociación con el entorno social o la delegación familiar, lo que confirma el carácter dinámico, variable y subjetivo de dicha deliberación. Es decir, en ocasiones cobra mayor preponderancia la manifestación explícita del criterio o el deseo personal en la decisión acerca de la propia corporalidad en un marco de libertad e independencia (incluso a expensas de los mandatos que dictamina la religión a la que la persona se adhiere). En otras circunstancias, cuando se otorga mayor relevancia a las opiniones y las costumbres familiares o a las doctrinas religiosas, acontecen conversaciones que desencadenan acuerdos explícitos o tácitos. Por otra parte, quienes no anhelan alguna práctica ritual para sí

mismos/as, otorgan a la familia la potestad sobre su destino corporal. En otras palabras, si bien las personas mayores tienen agencia para arbitrar sobre sus restos físicos, ésta se crea mediante las situaciones, condiciones, posibilidades e intereses disponibles.

En este marco, los resultados confirman procesos de cambio en las prácticas y costumbres funerarias en el contexto urbano. Las ceremonias fúnebres son mayoritariamente organizadas por empresas, por lo que el velatorio se realiza en salas destinadas para dicho fin, delegando la gestión y el tratamiento del cuerpo. El análisis pone de manifiesto las transformaciones en distintas dimensiones en torno a las preferencias sobre el propio destino corporal, los cuestionamientos al sistema funerario, lo cual, a la vez, impacta tanto en la decisión acerca del destino de los restos como en las maneras de concebir al cementerio y las prácticas vinculadas.

Aunque la cremación no es una elección unánime, los testimonios exponen una tendencia que se expande con fuerza y se instituye, sobre todo, en términos de adhesión o rechazo. Los argumentos a favor aluden a las significaciones de liberación y practicidad en torno a una rápida gestión del desenlace de la muerte y a evitar cargas familiares y gastos económicos; y en menor medida al olvido y abandono en el cementerio, además de la obligación de visitar al muerto. Mientras que los argumentos en contra refieren a la evitación del dolor, al desagrado y rechazo, a las prohibiciones religiosas y a la ratificación de la tradición familiar de la sepultura. Asimismo, una franja de personas mayores no expone su postura en términos tan claros. Si bien reconocen aspectos favorables a la cremación, manifiestan una postura que transita por la indecisión y la duda, la reflexión y el análisis comparativo, la postergación y la consideración futura, la solidaridad con el cónyuge o la delegación de la decisión a los hijos. En efecto, los diferentes posicionamientos no se asumen de manera estática e irreversible, por el contrario, son permeables a los cambios de las concepciones durante el curso vital en combinación con la información que ofrece el entorno familiar, social, religioso y/o espiritual.

Del mismo modo, la cremación presume la posibilidad de evitar el velorio, tanto por disposición personal como familiar. Por lo tanto, los rituales fúnebres se reducen en sus formas como en su despliegue espacio-temporal. En consecuencia, la visita al cementerio también exhibe

cambios significativos porque se evita como sitio para el depósito de las cenizas o porque se altera la práctica de la visita en sí misma. Incluso la elección de la sepultura no involucra, necesariamente, el sostenimiento de la visita al muerto. Es una costumbre que pierde adeptos, sin perjuicio de que algunas personas sostengan la práctica (por necesidad, deseo u obligación). Aunque aquí no se establezcan diferencias entre cohortes de edad, en términos generales, este análisis coincide con el estudio de Pochintesta (2016) acerca de la ritualidad en transición en el área metropolitana de Buenos Aires, Argentina.

Concatenado a las transformaciones de la ritualidad funeraria, emergen críticas al sistema fúnebre, específicamente a su estructura mercantil y lucrativa, ya que en algunos casos se interpreta como disonante respecto a lo trascendente de la muerte. Asimismo, se revela del análisis la preocupación recurrente en torno al compromiso económico que la muerte ocasiona para los vivos. Más precisamente, la responsabilidad de asumir gastos se vincula a la sepultura debido al pago continuo (mensual o anual) de impuestos y mantenimiento.

Por otra parte, la honra y el recuerdo de los muertos habilita una dimensión comunicacional transpersonal sostenida por la coexistencia de prácticas y gestos, lo cual exhibe la conexión entre diferentes planos de existencia cuyo eje se centra en la mediación social del lenguaje que opera tácita o explícitamente a través de invocaciones, oraciones y pedidos. Según Finol y Fernández (1997) la comunicación entre vivos y muertos es una conversación directa, un contacto presencial que se diferencia de la comunicación mediante el ritual oficial de la Iglesia, ya que, dada la mediación del sacerdote, el destinatario no es necesariamente el propio difunto sino la divinidad. En este mismo sentido, la carencia de una tumba motiva la interpretación de una relación no mediada al prescindirse de la ubicación topográfica del cuerpo de un ser querido, ya sea porque originariamente el referente corporal (cenizas) no requirió una morada o porque se perdió el contacto con el sitio donde yacían los restos. En definitiva, el proceso de desmaterialización corporal estimula un imaginario de contacto directo e inmediato de índole espiritual, aunque otras mediaciones pasen desapercibidas.

En síntesis, la muerte desencadena una diversidad de actitudes y emociones. Por ello, los rituales fúnebres ofician como plataformas para la construcción de relatos acerca del final de la vida desde la propia

experiencia y mediante distintas formas de expresión modeladas por la biografía personal, las creencias, la tradición familiar, las costumbres y la cultura. Es decir, las significaciones que se despliegan en la ritualidad funeraria proporcionan orden y motivación durante el curso vital. Se trata de un proceso instituyente de largo aliento, donde un conglomerado de mediaciones y acciones comunicativas desempeñan roles notables en la configuración imaginaria acerca de la vida y de la muerte.

Referencias

- Agudelo, Pedro Antonio (2011). (Des)hilvanar el sentido/los juegos de Penélope. Una revisión del concepto imaginario y sus implicaciones sociales. *Uni-pluri/versidad*, 11(3), 1-18. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Allue, Marta (1998). La ritualización de la pérdida. *Anuario de Psicología*, 29(4), 67-82. Universitat de Barcelona.
- Ariès, Philippe (2011). *El hombre ante la muerte*. Buenos Aires: Taurus.
- Blanco, Mercedes (2011). El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo. *Revista Latinoamericana de Población*, 5(8), 5-31.
- Bondar, César Iván, & Giordano, Mariana (2017). Presentación al dossier los estudios sobre la muerte y el morir. Reflexiones teóricas y estudios de caso. *AVÁ*, 30, 7-12.
- Cabrera, Daniel (2004). Imaginario social, comunicación e identidad colectiva. Artículo presentado en el diálogo "Comunicación y diversidad cultural". Forum Barcelona/Institut de la Comunicació-Universitat Autònoma de Barcelona.
- Castoriadis, Cornelius (2010). *La institución imaginaria de la sociedad* (tomos I y II). Argentina: Ensayo.
- Castro, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Catalán Martínez, Elena (1999). El precio del purgatorio. *Obradoiro de Historia Moderna*, 8, 31-63.
- Clavandier, Gaëlle (2009). *Sociologie de la mort*. París: Armand Colin.
- Del Cueto, Carla, & Piovani, Juan Ignacio (2015). El mercado de la muerte: cementerios, memoriales y jardines de paz en Buenos Aires.

- En Gayol, Sandra, & Kessler, Gabriel (eds.), *Muerte, política y sociedad en la Argentina* (pp. 301-326). Buenos Aires: Edhasa.
- Denzin, Norman, & Lincoln, Yvonna (1994). Introduction: Entering the Field of Qualitative Research. En Denzin, Norman, & Lincoln, Yvonna (eds.), *Handbook of Qualitative Research*. California: Sage.
- Dittus, Rubén (2006). El imaginario social y su aporte a la teoría de la comunicación: seis argumentos para debatir. *Cinta moebio*, 26, 166-176.
- Duch, Lluís, & Chillón, Albert (2012). *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación* (vol. 1). Barcelona: Herder.
- Durkheim, Emile (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Elias, Norbert (2009). *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Finol, José Enrique, & Fernández, Karelys (1997). Etno-Semiótica del rito: discurso funerario y prácticas funerarias en cementerios urbanos. *Signa*, 6, 201-220.
- Gandía Barber, Juan Damián (2013). Aspectos jurídico-canónicos y litúrgicos en torno a la cremación. *Phase*, 53(318), 607-623.
- Gayol, Sandra, & Kessler, Gabriel (2011). La muerte en las ciencias sociales: una aproximación. *Persona y Sociedad*, Universidad Alberto Hurtado, 25(1), 51-74.
- Glaser, Barney, & Strauss, Anselm (1967). *The Discover of Grounded Theory: strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.
- Gómez Nieto, Leonor (1992). Las misas por los difuntos. Testamentos madrileños bajomedievales. *En la España medieval* (Madrid), 15, 353-366.
- Hernández Sampieri, Roberto; Fernández Collado, Carlos, & Baptista Lucio, Pilar (2014). *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hill.
- Hertz, Robert (1990). *La muerte. La mano derecha*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Huenchuan, Sandra (2004). Políticas sobre vejez en América Latina: Elementos para su análisis y tendencias generales. *Revista Notas de Población*, 78.
- Loue, Sana, Comité Central de Bioética, & Molina, Diana Patricia (2015). Las consideraciones éticas sobre la vulnerabilidad en la investigación cualitativa. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 33(1), S128-S130.
- Ludueña, Gustavo Andrés (2014). Ritual, narrativa e imaginación reli-

- giosa descentrada en espiritualidades católicas contemporáneas. Una mirada desde la periferia. *Miríada*, 6(10), 89-114.
- Mallimaci, Fortunato, & Giménez Béliveau, Verónica (2006). Historias de vida y método biográfico. En Vasilachis de Gialdino, Irene (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 175-212). Barcelona: Gedisa.
- Mèlich, Joan Carles (2012). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- Morcate, Montse (2012). Duelo y fotografía post-mortem. Contradicciones de una práctica vigente en el siglo XXI. *Revista Sans Soleil. Estudios de la Imagen*, 4, 168-181.
- Morin, Edgar (2011). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.
- Muraro, Luisa (1995). El orden simbólico de la madre. *Debate Feminista*, 12, 185-202.
- Nieto Lozano, María (2015). La muerte en la Edad Media: una aproximación a las Cantigas de Santa María. *Revista Arte, Arqueología e Historia*, 22, 117-186.
- Peláez, Enrique, & Acosta, Laura (2011). Educación y mortalidad diferencial de adultos: Provincia de Córdoba, República Argentina. *Pap. Poblac*, 17(70), 9-31.
- Pintos de Cea-Naharro, Juan Luis (1995). Orden social e imaginarios sociales (Una propuesta de investigación). *Papers*, (45), 101-127.
- Pochintesta, Paula (2016). La ritualidad en transición. Un estudio sobre las preferencias del destino corporal. *Athenea Digital*, 16(2), 33-66.
- Roqué, Mónica, & Amaro, Sebastián (2016). Los desafíos del envejecimiento: políticas públicas y envejecimiento (cap. 1). En Roqué, Mónica, & Fassio, Adriana (comp.), *Políticas públicas sobre envejecimiento en los países del Cono Sur. Sistema Regional de Información y Aprendizaje para el Diseño de Políticas Públicas en torno al Envejecimiento* (pp. 13-44). Chile: Flacso.
- Scott, Joan (2001). Experiencia. *La ventana*, 2(13), 42-73.
- Strauss, Anselm, & Corbin, Juliet (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Thomas, Louis-Vincent (1991). *La muerte. Una lectura cultural*. Barcelona: Paidós.
- Van Gennep, Arnold (2008). *Los ritos de pasaje*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (2006). *La investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.

Acerca de la autora

Carolina Mazzetti Latini es licenciada y doctora en comunicación social por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Para su formación de posgrado obtuvo una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se desempeña como docente universitaria y como becaria posdoctoral en el Instituto de Estudios en Comunicación, Expresión y Tecnología (CONICET/UNC). Su recorrido en la investigación se sitúa en la vinculación entre comunicación, tanatología y gerontología.

Dos de sus trabajos recientes son:

1. La aporía de la muerte: comunicación entre vivos y muertos (2019). *Palabra Clave*, 22(3). Facultad de Comunicación de la Universidad de La Sabana, Colombia. <https://doi.org/10.5294/pacla.2019.22.3.6>
2. Entre el humor y el tabú. La muerte en la trama comunicacional (2021) *Perspectivas de la Comunicación*, 14(2). Universidad de la Frontera, Chile.