



# UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

DES Ciencias Sociales y Humanidades

Dirección General de Investigación y Posgrado

Doctorado en Estudios Regionales



**Muerte y narración. Configuración de la muerte en la cultura regional de Tuxtla Gutiérrez: hermenéutica del poder y del sentido**

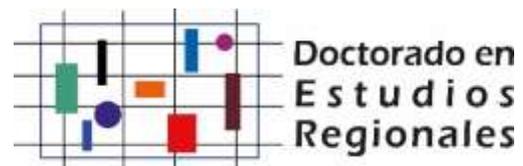
TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
**Doctor en Estudios Regionales**

PRESENTA  
**LUIS ERNESTO CRUZ OCAÑA**

DIRECTOR DE TESIS  
**Dr. Jorge Magaña Ochoa**

CO-DIRECTOR DE TESIS  
**Dr. Vladimir Aguilar Castro**

TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS  
MAYO, 2018



Doctorado en  
Estudios  
Regionales



DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO  
DES CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
DOCTORADO EN ESTUDIOS REGIONALES  
ÁREA DE TITULACIÓN  
AUTORIZACIÓN/IMPRESIÓN DE TESIS



F-FHCIP-TD-016

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.  
03 de Mayo de 2018.  
Oficio No. TDER/235/18.

C. LUIS ERNESTO CRUZ OCAÑA

Promoción: **SEPTIMA**

Matrícula: **15162001**

Sede: **TUXTLA GUTIERREZ**

Presente.

Por medio del presente, informo a Usted que una vez recibido los votos aprobatorios de los miembros del **JURADO** para el examen de grado del Programa de Doctorado en Estudios Regionales, para la defensa de la tesis intitulada:

"Muerte y narración". Configuración de la muerte en la cultura regional de Tuxtla Gutiérrez: hermenéutica del poder y del sentido.

Se le **autoriza la impresión de seis ejemplares impresos y cuatro electrónicos (CDs)**, los cuales deberá entregar:

- Un CD: Dirección de Desarrollo Bibliotecario de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- Un CD: Biblioteca de la Facultad de Humanidades C-VI.
- Seis tesis y dos CD: Área de Titulación de la Coordinación de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades C-VI, para ser entregados a los Sinodales y a la Coordinación del Doctorado en Estudios Regionales.

Sin otro particular, reciba un cordial saludo.

Atentamente

*"Por la Conciencia de la Necesidad de Servir"*

  
MTRO. FREDY VAZQUEZ PEREZ

Director de la Facultad de Humanidades  
Campus VI



  
DR. APOLINAR OLIVA VELAS

Coordinador del Doctorado en Estudios  
Regionales.



C.c.p.- Expediente/Minutario.  
FVP/AOV/mcmd\*

Esta investigación fue posible gracias al apoyo otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), a través de la beca número 250009 durante mis estudios de posgrado, los cuales concluyen con esta tesis como producto final del Doctorado en Estudios Regionales en la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH)

## **DEDICATORIA**

A ustedes, presencias ausentes, que, sin planearlo, fueron los protagonistas de las discusiones aquí elaboradas. Ustedes que fueron el pre-texto para las conversaciones generadas y las observaciones realizadas. Ustedes que sin ser mediadores directos de las nuevas relaciones establecidas, se convirtieron en los puntos de conexión indispensables para el encuentro entre personas conocidas y desconocidas. Ustedes que fueron el motivo para iniciar el diálogo y el tema central de los relatos narrados. Ustedes que emergieron una y otra vez en los recuerdos invocados, y cuya ausencia se hizo palpable en las lágrimas derramadas. Ustedes que, de formas incomprensibles, acompañaron un proceso humano de investigación.

A ustedes que sin haber tenido la fortuna de conocerlos personalmente, de dirigirles la palabra, de escuchar sus voces, de compartir sus alegrías y dichas, de acompañar sus sufrimientos y adversidades; hoy me han permitido formar parte de su vida y su muerte a través de sus historias, aunque contadas por los otros, aquellos que les sobreviven y dan testimonio de la trascendencia de personas que, aunque demasiado humanas, dejaron huellas indelebles en grupos más o menos restringidos.

Por y para ustedes, si acaso tiene algún sentido –espero que lo tenga–, es la totalidad de esta labor; labor que no sólo es mía sino también de quienes que se atrevieron a contarme algo sobre ustedes a pesar de lo difícil que esto fue para todos y cada uno de ellos.

## **AGRADECIMIENTOS**

Muchas son las instancias y personas involucradas en este proceso de formación. Primero, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por la beca de estudios concedida. Segundo, al Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas (COCyTECH), por el reconocimiento y apoyo otorgado, sobre todo, para la culminación de este proyecto de investigación. Tercero, al programa de Doctorado en Estudios Regionales de la Universidad Autónoma de Chiapas, mismo que incluye al personal administrativo que ofrece cordialmente sus servicios y al equipo de investigadores con quienes compartimos espacios de formación y debate.

Mi reconocimiento especial al Dr. Jorge Magaña Ochoa, quien, además de director, se ha convertido en un amigo y colega. Al Dr. Vladimir Aguilar Castro, quien estuvo dispuesto a acompañarnos como co-director desde las lejanas tierras de Venezuela. A mis lectores y otros colegas académicos que, sin nombrarlos, saben que han contribuido a esta labor a través de sus comentarios y opiniones críticas en espacios más cotidianos. A los compañeros del posgrado con quienes tuve la dicha de intercambiar y enriquecer saberes, así como la posibilidad de acompañarnos en momentos de desasosiego. A quienes colaboraron afablemente en esta investigación, al compartir no sólo su tiempo, sino aspectos entrañables de su vida.

A mis padres, Fe –quien ha sido y fue quizás la motivación más fuerte para la elección y elaboración de este trabajo–, y Julio César, por el esfuerzo que implicó para ellos no sólo traerme a este mundo, sino impulsarme para llegar hasta este punto de mi vida. A mis hermanos, Julio y Carlos, quienes con sus consejos y palabras de ánimo me recuerdan que el amor fraternal es real aún en la distancia. A Fany, mi compañera de travesías –seguir tres procesos de escritura de tesis ha implicado dificultades y sacrificios–, y a Fe Raquel, quien, sin elegirlo, se ha subido a nuestro barco para hacernos transitar hacia horizontes inexplorados pero sumamente gratificantes.

II

*¿Cómo puede ser ausencia  
una ausencia en que la muerte  
sólo me priva de verte,  
pero no de tu presencia?  
Si llevo en mí tu existencia  
como lucero escondido  
que íntimo y sumergido  
sabe mi vida alumbrar,  
¿cómo es posible pensar  
que al morir te has extinguido?*

***Elías Nandino. Décimas a mi madre difunta***

*Ausencia presente,  
presencias ausentes.  
La muerte está con nosotros  
mientras aparece en los otros,  
esos otros que con su morir  
confirman nuestro propio partir*

# ÍNDICE

## INTRODUCCIÓN

*(En el principio era... la muerte)*

~ 12 ~

## CAPÍTULO 1

***La muerte como problema de investigación regional:  
una perspectiva socio-simbólica***

~ 27 ~

<b>1.1. Enigma, inconveniente, relación social</b>	<b>30</b>
1.1.1. Relaciones “muerte-sociedad” y el carácter performativo de los nombres	31
1.1.2. La perspectiva socio-simbólica y su acercamiento a la muerte	35
<b>1.2. Un símbolo-dispositivo en disputa permanente</b>	<b>41</b>
1.2.1. Interrelaciones entre las nociones de símbolo y dispositivo	43
1.2.2. Muerte-símbolo y dispositivo de mortalidad: ¿modo de definición de la vida e incitación al sentido?	47
<b>1.3. La muerte en el proceso cotidiano de la significación: el caso de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas</b>	<b>51</b>
1.3.1. De regiones (culturales) a culturas regionales: confluencia de imaginarios y prácticas en torno a la muerte	53
1.3.2. El proceso de formación de una ciudad imaginada y un orden disputado	60
1.3.3. Transposición de espacios y cultura regional tuxtleca	75

## CAPÍTULO 2

***Pensar la muerte a través de la narración.  
Hermenéutica del poder y del sentido***

~ 89 ~

<b>2.1. Hermenéutica y post-estructuralismo: modos de ser, modos de conocer</b>	<b>92</b>
2.1.1. Lenguaje y significación: aportes de la Hermenéutica	93
2.1.2. Poder y orden socio-discursivo desde el Post-estructuralismo	98

<b>2.2. La dimensión simbólica del ser humano: cosas, símbolos, símbolos-dispositivos</b>	<b>102</b>
<b>2.3. Tiempo, muerte y narración: configuración socio-cultural y configuración narrativa</b>	<b>110</b>
2.3.1. <i>Relaciones entre tiempo y muerte: aporías y desafíos al pensamiento</i>	113
2.3.2. <i>Hacia una des-entificación de los conceptos: la noción de configuración socio-cultural</i>	123
2.3.3. <i>Breve panorama de estudios socio-culturales sobre la muerte</i>	131
2.3.4. <i>La muerte y su configuración narrativa en tercera persona</i>	140
<b>2.4. Hacia una hermenéutica del poder y del sentido</b>	<b>144</b>
2.4.1. <i>Procesos de subjetivación, producción de subjetividad y prácticas reflexivas: el poder del sentido / el sentido del poder</i>	146
2.4.2. <i>Poder y sentido en el análisis hermenéutico: los relatos cotidianos</i>	150

### **CAPÍTULO 3**

#### ***Relatos de muerte o el proceso de morir puesto en intriga***

~ 156 ~

<b>3.1. Enfoque biográfico y su aporte a los Estudios Regionales</b>	<b>158</b>
3.1.1. <i>Estudios regionales. De la demarcación objetiva a los procesos de (re)producción subjetiva</i>	160
3.1.2. <i>Relatos sobre la muerte: ¿relatos de vida o narrativas testimoniales?</i>	164
3.1.3. <i>Caracterización de los relatos de muerte o relatos tanatográficos</i>	168
<b>3.2. Sobre el proceso de investigación. Técnicas, colaboradores y espacios</b>	<b>172</b>
<b>3.3. Modos de presentación y análisis de los relatos tanatográficos</b>	<b>177</b>
<b>3.4. Relato cruzado de la familia Jiménez: un ejemplo paradigmático</b>	<b>182</b>
3.4.1. <i>Introducción analítica</i>	183
3.4.2. <i>La familia Jiménez y sus difuntos. Relato a cuatro voces</i>	187
<b>3.5. Relatos reconstruidos por el investigador, a modo de contraste</b>	<b>250</b>
3.5.1. <i>Introducción analítica</i>	250
3.5.2. <i>Morir en localidades pequeñas: vicisitudes, contactos y apoyos</i>	252

## CAPÍTULO 4

### **La muerte en la cultura regional tuxtleca: imaginarios y prácticas en disputa**

~ 263 ~

<b>4.1. Idea de la muerte: dispositivos de poder y orden disputado</b>	<b>265</b>
4.1.1. <i>Modernidad, dispositivo de mortalidad y modernización de la muerte</i>	267
4.1.1.1. <u>El camino hacia la secularización: el pluralismo de los vivos</u>	270
4.1.1.2. <u>Medicina, mirada clínica y hospitales. Beneficios, críticas y conflictos</u>	280
4.1.1.3. <u>Papeleo, vueltas y trámites burocráticos. El deceso y la burocracia fúnebre</u>	289
4.1.1.4. <u>Muerte mercantilizada. Servicios funerarios y prácticas de aseguramiento</u>	297
4.1.1.5. <u>Testamentos, herencias y conflictos, o el carácter jurídico de la muerte</u>	309
4.1.1.6. <u>Psicologización del duelo, prohibición del luto. El auge de la Tanatología</u>	317
4.1.2. <i>Estado y folklorización de la cultura: lo arcaico y lo residual</i>	324
<b>4.2. Proceso de morir y relación con los muertos: saberes, creencias y prácticas cotidianas</b>	<b>335</b>
4.2.1. <i>Formas de morir. Buena muerte o mala muerte</i>	337
4.2.2. <i>Familiarización y socialización en torno a la muerte: un ejercicio reflexivo</i>	348
4.2.3. <i>Indicios del morir y comunicación con los muertos: lo onírico y lo corporal</i>	354
4.2.4. <i>Saberes y creencias cotidianas: en busca del sentido</i>	361
4.2.5. <i>Espacios de muerte: tradiciones, transformaciones e innovaciones</i>	366
4.2.6. <i>Prácticas funerarias, prácticas de recordatorio</i>	376

## CONCLUSIONES

**(En el horizonte están... nuestros muertos)**

~ 383 ~

## REFERENCIAS Y MATERIALES CONSULTADOS

~ 393 ~

## ANEXOS

~ 420 ~

<b>1. Guía de entrevista testimonial</b>	<b>420</b>
<b>2. Cuadro descriptivo de colaboradores en entrevistas testimoniales</b>	<b>422</b>

### Índice de imágenes

Figura 1. <i>Municipios de Chiapas</i>	63
Figura 2. <i>Iglesias antiguas de San Marcos Evangelista Tuxtla</i>	66
Figura 3. <i>Panteón Municipal y Colonia Maldonado actuales</i>	69
Figura 4. <i>Plano de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, 1892</i>	71
Figura 5. <i>Mapa de Tuxtla Gutiérrez</i>	78
Figura 6. <i>Regiones socio-económicas de Chiapas</i>	80
Figura 7. <i>Región I. Metropolitana</i>	81
Figura 8. <i>Agencias funerarias en Tuxtla Gutiérrez</i>	82
Figura 9. <i>Región cultural zoque</i>	84
Figura 10. <i>La Niña Blanca</i>	105
Figura 11. <i>La calavera de Don Quijote</i>	107
Figura 12. <i>Calavera Garbancera o La Catrina</i>	108
Figura 13. <i>Trámites ante del deceso de un familiar: certificado de defunción</i>	292
Figura 14. <i>Boletín publicitario con descripción de servicios de la funeraria Eternalia</i>	301
Figura 15. <i>Boletín publicitario Jardines del Edén</i>	304
Fotografía 1. <i>Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: panorámica desde la Cruz de Copoya</i>	52
Fotografía 2. <i>Concursos promovidos por la SEF</i>	87
Fotografía 3. <i>Happy Halloween en Fraccionamiento Las Terrazas</i>	88
Fotografía 4. <i>Espectacular de Día de Muertos</i>	90
Fotografía 5. <i>Casa con señal de luto en la colonia Terán</i>	175
Fotografía 6. <i>Retrato de Sylalidia Jiménez</i>	186
Fotografía 7. <i>Altar cotidiano dedicado a Jaime Jiménez en su hogar</i>	222
Fotografía 8. <i>Capilla para urnas en casa</i>	243
Fotografía 9. <i>Altar a los muertos de la familia Jiménez en casa de doña Teresa</i>	247
Fotografía 10. <i>Cristo de Copoya</i>	249
Fotografía 11. <i>Entrada del Panteón San Pedro, El Jobo</i>	254
Fotografía 12. <i>Tumba de don Arturo, Panteón San Pedro</i>	258
Fotografía 13. <i>Espectacular por motivo de la lucha contra la diabetes, Universidad Autónoma de Chiapas</i>	270
Fotografía 14. <i>Capilla de descanso en el Panteón San Pedro, El Jobo</i>	273

Fotografía 15. <i>Publicidad en establecimiento de Funeraria Jardines del Edén</i>	303
Fotografía 16. <i>Espectacular publicitario del Camposanto Eternalia</i>	306
Fotografía 17. <i>Publicidad sobre el Mes del Testamento</i>	311
Fotografía 18. <i>Literatura tanatológica</i>	320
Fotografía 19. <i>Altar de muertos del Ayuntamiento Constitucional, 2016</i>	327
Fotografía 20. <i>Exposición de tumbas y calaveras en el Panteón Municipal</i>	328
Fotografía 21. <i>Altar de muertos en la central de autobuses Omnibús Cristóbal Colón (OCC)</i>	329
Fotografía 22. <i>Velorio en Barrio San Francisco</i>	332
Fotografía 23. <i>Anuncio sobre suspensión de servicios por luto</i>	334
Fotografía 24. <i>Cruz a la orilla de una calle en Tuxtla Gutiérrez</i>	344
Fotografía 25. <i>Niños disfrazados en sesión fotográfica para concurso de altares en la Secretaría de Educación Federalizada</i>	351
Fotografía 26. <i>Trámites para entierro en Panteón Ejidal de Terán y Plan de Ayala</i>	370
Fotografía 27. <i>Panteón Ejidal de Terán y Plan de Ayala</i>	373
Fotografía 2. <i>Anuncio de venta de nichos funerarios en una iglesia católica</i>	376
Esquema 1. <i>Modelo de acercamiento hermenéutico a la muerte</i>	151
Esquema 2. <i>Narración y muerte como idea, proceso y relación</i>	165
Esquema 3. <i>Contenido de los relatos tanatográficos</i>	181

## ***INTRODUCCIÓN***

### ***(En el principio era... la muerte)***

El interés por acercarse a un tema tan cotidiano y, a la vez, tan excepcional como la muerte, surge de una experiencia existencial y una preocupación intelectual. Experiencia de un acontecimiento que cuestiona la existencia propia a partir de la observación de los efectos que produce en la existencia de los otros que habitan alrededor –¿quién no ha enfrentado ese difícil desapego hacia la presencia constante de una persona allegada?–; y preocupación que intenta aproximarse a las formas en que tales efectos son percibidos, significados y vividos en las relaciones humanas cotidianas, más que al acontecimiento físico-biológico y puntual conocido como deceso – ¿acaso todos viven el acontecimiento de la misma manera, sin variaciones históricas y contextuales?–.

El tema de la muerte, después de un rechazo más o menos intencionado de su tratamiento por ser algo ligado al cuerpo y no al alma, irrumpió en la escena de las ciencias sociales y humanas. A pesar de haber comenzado a popularizarse en la década de los 50's, cobró mayor auge en la década de los 70's del siglo XX, cuando se constituyó en un problema de investigación fundamental. Esto, después de haber reconocido que la muerte no es un fenómeno que impacte solamente en el organismo de quien muere. De hecho, cabría indicar, que quienes viven tal fenómeno no son tanto los que mueren como quienes los rodean e intentan otorgar sentido a ese suceso enigmático. Impacta en las relaciones sociales cotidianas, y no tanto en un individuo aislado. Reacción en contra de la reducción de algo complejo y colectivo a un fenómeno simple e individual, que trata a la muerte como un problema a resolver o, por lo menos, a postergar.

A pesar de su novedad e interés, el estudio sobre la muerte llegó pronto a convertirse en una moda que, como señala Crump, hizo de ella una cuestión “trillada a morir” (en Lomnitz, 2006: 11). Se crearon sendas escuelas de cuño historiográfico (Ariès, 1983; Vovelle, 1974), sociológico (Morin, 1974; Ziegler, 1976; Elias, 2009) y antropológico (Thomas, 1983; Hertz, 1990) que delinearon, desde una perspectiva predominantemente occidental un conjunto de argumentos teóricos y estrategias metodológicas específicas para el tratamiento de un objeto complejo que, en un principio, parecía ser propiedad de las ciencias empíricas físico-biológicas o, en su defecto, de las reflexiones especulativas de carácter filosófico y teológico-religioso.

De acuerdo con la división social del trabajo científico, producto de la época moderna (Castro-Gómez, 2002), los historiadores se centraron en la revisión de las principales transformaciones de las actitudes hacia la muerte en las sociedades occidentales del pasado, mismas que constituían una suerte de mentalidad compartida que manifestaba cambios paulatinos y donde el factor religioso tenía un papel preponderante (Ríos Saloma, 2009). Los sociólogos, por su parte, se orientaron hacia la comprensión del fenómeno en las sociedades occidentales en el tiempo presente, mismas que dan cuenta de sendos procesos de secularización, modernización, urbanización e industrialización que han transformado la muerte en un hecho técnico e individual (Attig, 2014) –de ahí que la psicología también cobrara auge en lo que se refiere a la definición del duelo normal y el duelo patológico (Tizón, 2004)–. Finalmente, los antropólogos, aquellos que fueron remitidos al ámbito comunitario de las sociedades tradicionales de carácter rural, se dispusieron a evidenciar todas aquellas maneras distintas de percibir, afrontar y actuar en torno a la muerte, donde la muerte constituye un acontecimiento de intercambio simbólico y colectivo entre vivos y muertos (Pérez Duche, 2012).

El reconocimiento de que la significación no es un ámbito simplemente adherido a la percepción de las cosas, sino que son elementos

complementarios donde la significación incluso tiene un papel primordial, tal como sucedió con las perspectivas hermenéuticas (Leyva, 2012) y post-estructuralistas del siglo XX (Moebius, 2012 y Pérez Cortés, 2012), permitió una transformación en la manera de concebir el mundo y acercarse a él. Generó la posibilidad de pensar en otros términos los hechos aparentemente más objetivos, universales e incuestionables como la muerte (Baudrillard, 1980). Lo histórico, lo social y lo cultural cobraron una relevancia fundamental, con lo que los seres humanos concretos, junto con sus producciones más cotidianas, fueron reconocidos y considerados a partir de nuevas miradas. Ya no sólo aquellos seres humanos que constituían los grupos más selectos conocidos como “élites”, sino que paulatinamente aparecieron en la escena otros grupos, a veces llamados populares, que habían sido ignorados o sistemáticamente ocultados.

Con esto, se dotó de mayor valor a otras formas de concebir y habitar el mundo, mismas que, con anterioridad, habían sido minusvaloradas, cuestionadas o tildadas de irracionales, supersticiosas e ignorantes. Esas otras formas que regularmente aparecían como parte de culturas pensadas como primitivas, tradicionales o premodernas, en clara contraposición con las sociedades occidentales, modernas e industrializadas, comenzaron a poner en duda la primacía del pensamiento racional, lógico, lineal, coherente y sistemático, construido durante la Modernidad. Dejaron de ser visualizadas como meras supervivencias de un estadio evolutivo o civilizatorio anterior, para pasar a ser producciones distintas que manifestaban las vastas posibilidades de la imaginación humana (Castro-Gómez, 2005). Sin embargo, esas manifestaciones ya no estaban territorializadas en comunidades aisladas con culturas muy bien definidas, ahora compartían su acción al interior de los espacios urbanos.

Las labores de investigación que ofrecieron un ejercicio de contraste entre lo tradicional y lo moderno, lo primitivo y lo civilizado, lo pre-lógico y lo lógico, fueron rápidamente discutidas a partir de contextos en los que la separación entre ambos términos no es o no parece tan tajante, como sucede

en el caso de los entornos latinoamericanos, incluido México: el país cuya construcción cultural de la muerte ha causado tanta intriga y fascinación en Occidente (Brandes, 2007). Éstos responden tanto a un pasado prehispánico e indígena, un periodo de dominación colonial –con una fuerte labor del catolicismo– que enlazó su historia con un proyecto civilizatorio occidental en construcción, y la búsqueda de un proyecto propio para la conformación de estados-nacionales con características específicas, aunque basados en el modelo eurocéntrico –producto de la colonialidad aún prevaleciente–, de percibir, significar y vivir el mundo y lo que en él sucede (Maldonado-Torres, 2007).

Lo antes mencionado contribuyó a los estudios sobre la muerte en varios sentidos: *a)* a observar que la muerte es una producción socio-cultural que manifiesta un conjunto de cambios en el devenir histórico; *b)* a percatarse que las condiciones sociales, esto es, la manera en que se organizan las relaciones sociales en un momento dado, impacta directamente en la concepción que se tiene de ella; y *c)* a atribuir una importancia sin precedentes al ámbito de los significados producidos colectiva y cotidianamente, mismos que no son estáticos, homogéneos, ni necesariamente armónicos. Con esto se ponen juntas la dimensión socio-cultural, la histórico-temporal y la espacial, para dar nacimiento a propuestas de aproximaciones transdisciplinarias como los Estudios Culturales y los Estudios Regionales. Mismos que no se aproximan ni a la pretendida homogeneidad ni a la radical heterogeneidad, sino a las negociaciones, disputas y usos tácticos de lo dado (De Certeau, 1997).

Desde estas nuevas perspectivas de estudios, donde es el objeto de estudio el que marca las formas de acercarse teórica y metodológicamente a él, la muerte deja de ser pensada como una condición universal a la cual se adhieren, acto seguido, significados diversos, para notar que es configurada a través del ejercicio performativo propio de los seres humanos. Éstos al nombrar las cosas, las hacen ser lo que son para ellos en un momento y una formación discursiva específicos; además de que usan esos nombres

para lograr ciertos fines de acuerdo con diversos intereses. Los nombres son más que etiquetas colocadas a las cosas, forman parte de aquello que nombran.

No existe una relación de separación absoluta entre objeto y sujeto, pues ambos son resultado de ciertas relaciones sociales y de poder. Todo nombre o, en otros términos, todo símbolo implica una mezcla compleja de lo físico y lo semántico, lo material y lo ideal en una urdimbre difícilmente separable. Además de que genera cierto tipo de relaciones de poder al funcionar a manera de un dispositivo que regula, o busca regular, los imaginarios y prácticas cotidianas de los sujetos sociales. Dispositivo que funciona como un régimen de luz y enunciación, es decir, como aquello que ilumina la relación con eso que se denomina objeto a partir de ciertas formas de percibirlo y decir algo sobre él (Deleuze. 1990).

La muerte es, entonces, un nombre, un símbolo-dispositivo que incluye en su interior una serie de procesos, objetos, acontecimientos, lugares, temporalidades y aún personas, puestas en relación de un modo concreto y en torno a un fenómeno aparentemente puntual. De ahí que el estudio de la muerte no sea simplemente el estudio de un fenómeno fisiológico o biológico (Cereijido y Blanck-Cereijido, 2011), una reflexión de carácter ontológico-existencial (Heidegger, 1971), ni tampoco un análisis de los significados “culturales” compartidos asociados a ella (Barbosa Sánchez, 2010), sino una aproximación crítica al proceso mismo de la significación que ha permitido una visión primordialmente material e individual de la muerte, representada por la figura del cadáver, así como la asociación de ciertos significados que, en ocasiones, se contraponen a esa visión actualmente hegemónica. En términos foucaultianos, la muerte no existe por sí misma como objeto dado a la percepción y enunciación pura, pero esto no significa que no sea nada.

Este trabajo, ubicado en el ámbito de los Estudios Regionales en diálogo con los Estudios Culturales, busca elaborar, desde una pretensión transdisciplinaria que intenta ir más allá de los pares binarios que cruzan el pensar moderno (Castro-Gómez, 2007<sup>a</sup>: 89 y ss.), una articulación

transformadora de los notables aportes teórico-metodológicos de la historiografía, la sociología y la antropología de la muerte. No obstante, incluye un diálogo con reflexiones filosóficas en torno a ésta, con un posicionamiento que retoma, de modo esencial, los planteamientos de Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur. Filósofos éstos que discutieron la idea heideggeriana, propia de su época y posición socio-política, según la cual uno de los existencialistas fundantes del “ser-ahí”, el ser humano, es ser un “ser relativamente a la muerte” o “ser-para-la-muerte” (Heidegger, 1971: 258 y ss.), donde el tiempo propio está limitado por o subordinado a su condición finita e individual. Un ser que lucha contra la inautenticidad propia del sentido común que niega la muerte como su posibilidad más propia.

Contrario a esto, para dichos filósofos los seres humanos son seres-para-más-allá-de-su-muerte (Levinas, 1994) o seres-contra-la-muerte (Ricoeur, 2010), en la medida que su tiempo es plenamente social y su existencia compartida en todo momento con otros. Su paso por el mundo no radica sólo en su propio ser, sino en su ser con y para otros; de modo que una muerte individual no implica un simple dejar de ser o la mera reducción a la nada, sino otra manera de ser y permanecer en relación con los otros que le sobreviven a través de la huella o la deuda. En este sentido, el aparente olvido de la propia muerte puede ser, al mismo tiempo, un modo de manifestar, como expresa Ricoeur, una cierta “alegría de vivir”, un esfuerzo por existir hasta el fin que genera “cierta despreocupación” (2008: 36). Olvido circunstancial que lleva a obviar la muerte, sin por ello evadir la relación con los muertos precedentes.

A partir de esta articulación de planteamientos, preponderante pero no exclusivamente, historiográficos, sociológicos, antropológicos y filosóficos, se ofrece una mirada socio-simbólica que reconoce que la muerte es configurada discursivamente por los sujetos sociales situados. Éstos responden a una configuración socio-cultural específica pero, al mismo tiempo, son capaces de producir configuraciones de sentido –encarnadas en

narraciones y relatos– en torno a un suceso que padecen cotidianamente sin poder ser aprehendido a modo de una experiencia propia o directa.

El objetivo general de esta investigación fue así analizar el proceso de configuración de la muerte, es decir, las formas en cómo se concibe y se experimenta, además de lo que se hace en torno a ella en un espacio específico como lo es Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México. Dicho espacio, delimitado por criterios de poder –administrativo-territoriales, socio-económicos e histórico-identitarios–, congrega en su interior un conjunto de sujetos y grupos sociales que manifiestan formas específicas de relacionarse entre ellos y con el mundo, de modo que constituye una cultura regional concreta y con características singulares que remite, al mismo tiempo, a relaciones más allá de su carácter local.

Con esto, se trata de indicar que el objeto de estudio no es ni el fenómeno llamado muerte –aunque éste pareciera haber sido el punto de inicio–, ni una instancia espacial previamente delimitada –localidad o región, por ejemplo zoque–, sino el complejo y dinámico proceso de significación que se lleva a cabo en ese espacio vivido en torno a una parcela del mundo, esto es, la muerte. Dicho proceso de significación no es otro que el proceso cultural, mismo que tiene un carácter necesariamente regional, puesto que la noción de “lo regional” aparece aquí como dinámica y no como entidad: *a)* una dinámica de transposición de espacios que conecta, por medio de discursos, proyectos y personas, agentes e instancias locales, estatales, nacionales y transnacionales; *b)* una dinámica de confluencia de imaginarios y prácticas heterogéneas y con orígenes y temporalidades diversos; y *c)* una dinámica de entrecruzamiento de esferas económicas, políticas, jurídicas, burocráticas, religiosas, entre otras.

La elección de Tuxtla Gutiérrez y su cultura regional no radica sólo en su posición estratégica dentro del estado de Chiapas, al ser su capital económico-política en pugna constante con San Cristóbal de las Casas, aún considerada la capital cultural con todos los equívocos que esta idea conlleva. También se relaciona con el hecho de que, en su condición de

ciudad con un fuerte afán modernizador y urbanizante, no representa, en términos de Graeber, una de esas “áreas de riqueza o densidad simbólica del significado” (2012: 106 [traducción propia]) que interesa, por ejemplo, a los antropólogos –de ahí que el discurso sobre la zoqueidad de la ciudad sea cada vez más fuerte con el fin de dotarla de historia e identidad (Mendoza, 13 de agosto de 2016; Lisbona Guillén, 2006; 2011; 2013)–.

Su construcción eminentemente burocrática que ha dejado, según parece, fuera lo exótico y lo extraordinario, hace que su proceso cotidiano de significación sea considerado homogéneo y sin mayor interés. No obstante, en tanto ciudad capital, resulta primordial observar cómo se establece a modo de un centro de difusión de medidas normativas y prácticas cotidianas a otros contextos del estado, así como la recepción de otras provenientes de contextos inmediatos o distantes. Su papel en la definición de políticas públicas, culturales y sanitarias, por citar sólo algunas, tanto para el estado como en diálogo con las tendencias nacionales, es, se quiera o no, significativo (*v.gr.* Ramírez, 25 de octubre de 2017; Ramírez / Cp, 31 de octubre de 2017; Mder / Cp, 24 de febrero de 2017).

Su fallida construcción como ciudad de acuerdo con los rasgos occidentales es una muestra no tanto de una simple desorganización o mal funcionamiento de sus estructuras institucionales o de una historia accidentada en cuanto a su proceso de conformación, sino de la heterogeneidad propia de los sujetos, grupos e intereses que la conforman. Presenta un cúmulo de imaginarios y prácticas distintos que confluyen en un proceso cotidiano de la significación en disputa constante. De este modo, el trabajo busca contribuir en ofrecer una visión más abierta y diversa de Tuxtla Gutiérrez, considerado como un espacio donde nada sucede, donde el mercado guía todo lo que acontece en su interior.

Para esto es preciso desinstitucionalizar y desfuncionalizar el análisis (Foucault, 2006), con el fin de acercarse no a las instituciones sociales por sí mismas, ni a los sujetos sociales y los grupos que conforman, sino al proceso cotidiano de lucha por la significación de la muerte donde participan

ciertos dispositivos de poder y determinados mecanismos de producción de sentido, en negociación constante. A partir de esa desinstitucionalización y desfuncionalización es posible retornar de nuevo a las instituciones y su funcionamiento con el fin de ofrecer, a partir del reconocimiento de problemáticas concretas, la posibilidad de revisar las labores de la institucionalidad en general, así como generar políticas públicas, culturales y sanitarias más incluyentes, no centradas tanto en el discurso políticamente correcto de la calidad, sino el discurso crítico de la dignificación humana (Mder / Cp, 23 de febrero de 2017; Mder / Cp, 15 de agosto de 2017).

La estrategia metodológica empleada de manera principal, aunque no única, para acercarse a la muerte desde esta mirada socio-simbólica son los relatos de muerte o “relatos tanatográficos” –noción que no tiene relación con el creciente campo de la Tanatología–, mismos que no constituyen una innovación radical, sino una modesta reformulación del enfoque biográfico, a medio camino entre los relatos de vida y las narrativas testimoniales (Ferraroti, 2007). Se acercan a la oralidad propia de los sujetos a partir de sus testimonios acerca de la muerte de los otros cercanos o allegados. Tematizan su propia vida sin hablar directamente de ella. Al colocar al otro ausente en el centro, reconocen cómo su propia vida es cuestionada.

Dada la imposibilidad de contar la experiencia de la propia muerte, es en esos relatos que tematizan la muerte del otro donde es posible observar la concepción y la experiencia de la muerte, así como las prácticas realizadas en torno a ella. Sin embargo, éstas requieren un acompañamiento de la observación participante en una perspectiva etnográfica y el análisis de documentos oficiales y notas de prensa. Con todo esto, es posible definir a la muerte como idea, como proceso y como relación, pues implica, en un solo movimiento, el horizonte de espera de la propia muerte, el proceso propio y ajeno de morir, y la relación, o ausencia de ella, con los muertos precedentes, pensados no como simples cadáveres, sino como “nuestros”

muertos: difuntos. De estos últimos es de los únicos de los que se tiene o pretende tener memoria (Marín, 2006).

Los relatos tanatográficos ofrecen una gran cantidad de información porque conectan procesos macro-sociales y micro-sociales, temporalidades pasadas y presentes –aún posibilidades futuras–, espacios distantes y cercanos, acontecimientos colectivos e individuales, así como personas extrañas y allegadas. Permiten acercarse tanto a las transformaciones históricas en torno a la muerte –aunque en la corta y mediana duración, sin excluir procesos de larga duración entremezclados– y, al mismo tiempo, a las formas que adopta en el presente con tendencias hacia el futuro. De ahí que la narración y el relato se conviertan en un referente primordial para hacer, como señala Ricoeur (1996<sup>b</sup>), del tiempo y, este caso, de la muerte un asunto verdaderamente humano.

El corpus de información con el que se trabajó –cierta información tuvo que ser sacrificada por motivos de tiempo y espacio– estuvo constituido por 13 relatos de muerte producto de más 15 entrevistas testimoniales realizadas en dos visitas, varios relatos elaborados por el propio investigador a partir de conversaciones informales y observaciones vertidas en dos cuadernos de campo, pequeños relatos escritos por un conjunto de colaboradores quienes participaron en el módulo “La muerte y las religiones” de un Diplomado en Tanatología en el que se participó como profesor invitado durante la investigación. De igual manera, se revisaron una treintena de notas periodísticas que giraban de una u otra forma sobre la temática de la muerte, mismas que ayudaron tanto en la elaboración del marco referencial como en el propio análisis, además del acercamiento a documentos oficiales que sirvieron de panorama para ubicar elementos que aparecían tanto en los relatos como en las notas de prensa.

Para abordar las discusiones teórico-metodológicas esbozadas hasta aquí y presentar los pormenores de la investigación, este documento se estructura en cuatro capítulos, escritos, más por demandas institucionales que por decisiones personales, en un lenguaje impersonal, aún cuando todo

su contenido está cruzado por la afectividad propia de los participantes en la investigación como del investigador mismo. A pesar de ello, el trabajo busca constituirse en un texto polifónico según la propuesta de Clifford (1995), incluyendo la voz impersonal del investigador que escribe desde su escritorio, la voz personal del mismo al escribir en sus cuadernos de campo, la voz de los colaboradores a partir de la transcripción de sus relatos – presentados tanto en extenso como en pequeños trozos– e, incluso, la propia escritura de algunos colaboradores en ejercicios pedidos.

Siendo así, el primer capítulo, titulado “La muerte como problema de investigación regional: una perspectiva socio-simbólica”, ofrece la reflexión ontológica, teórica y referencial de la investigación. En ella se delinea la mirada socio-simbólica adoptada a partir de conceptualizar la muerte como un símbolo-dispositivo que orienta la vida de los sujetos sociales –muerte-símbolo– y, a la vez, regula, controla y normaliza sus vidas –dispositivo de mortalidad–. Ofrece un sentido entre otros, a partir de la instauración de un poder que se pretende único y absoluto, pero siempre dejando la posibilidad de construir otros sentidos a partir de lo hegemónico.

Por tal razón, ese símbolo-dispositivo llamado muerte es constantemente disputado, puesto que es producido y reproducido en contextos concretos, como el caso de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México; cuyo proceso cotidiano de la significación posee características regionales que permiten un ir y venir entre criterios de poder representados por agentes e instancias institucionales, y mecanismos de sentido manifestados en las apropiaciones de los sujetos sociales y sus grupos. Tuxtla Gutiérrez es, en términos de León León (1997), una ciudad de vivos preocupada por la constante aparición de la muerte y el destino sus muertos.

El segundo capítulo, denominado “Pensar la muerte a partir de la narración. Hermenéutica del poder y del sentido”, esboza una revisión de los presupuestos epistemológico-metodológicos que dan sustento a la investigación. Pero es a partir de ese sustento que es posible generar un examen crítico sobre las nociones de símbolo para efectos de adoptar una

postura propia, más ligada al quehacer performativo humano que al quehacer puramente representacional. En sus márgenes es posible encontrar hasta una breve reseña de los estudios realizados sobre la muerte para presentar la especificidad de este trabajo.

De ahí que sea posible considerar, en un ejercicio analógico, tanto el tiempo como la muerte a manera de símbolos, y no de objetos dados, útiles para dar sentido y regular las vidas humanas. En ese ejercicio de analogía, realizada a partir del diálogo con Ricoeur (1996<sup>b</sup>), es posible advertir el papel fundamental de la narración como rasgo que permite superar las aporías del tiempo y de la muerte, pues es en cualquier narración –encarnada en los relatos cotidianos y aún literarios– donde se entremezclan, tanto las configuraciones socio-culturales y las configuraciones narrativas, como los rasgos de poder y de sentido encontrados en toda producción humana. Por eso la hermenéutica, como labor interpretativa en términos no sólo ontológicos, sino epistemológico-metodológicos, es la principal herramienta para acercarse a las producciones discursivas de los sujetos. Sujetos ubicados entre procesos de subjetivación y producciones propias de sentido.

El tercer apartado, intitulado “Relatos de muerte o el proceso de morir puesto en intriga”, representa el momento más metodológico y técnico-analítico del documento. Ahí se despliegan, en primer lugar, las relaciones entre el enfoque biográfico y la apuesta política de los Estudios Regionales; y, en segundo lugar, los lineamientos necesarios para comprender los relatos tanatográficos como parte y reformulación del enfoque biográfico (Arfuch, 2007; Dosse, 2007). De igual manera, aparecen las especificaciones propias del trabajo de campo realizado, como son las técnicas de investigación empleadas –entrevistas testimoniales, observación participante y análisis documental–; los colaboradores, espacios y documentos frecuentados y consultados; así como las estrategias de presentación y análisis de los relatos tanatográficos.

Dicho apartado se cierra con la exposición de tres relatos considerados ejemplares, realizados a partir de dos técnicas de investigación diferentes:

uno generado a partir de entrevistas testimoniales con cuatro personas que pertenecen a una misma familia extensa, y dos más elaborados por el propio investigador a partir de conversaciones informales en espacios cotidianos como casas o espacios de muerte como panteones. En ellos se delinearán los temas y debates que son profundizados en el análisis propiamente dicho, llevado a cabo en el último capítulo.

Dicho capítulo, “La muerte en la cultura regional tuxtleca: imaginarios y prácticas en disputa”, es ya el momento analítico-interpretativo de la investigación. A partir de la presentación de fragmentos de relatos, muestra el complejo panorama de la muerte en la cultura regional de Tuxtla Gutiérrez. Para eso utiliza la visión tripartita acerca de la muerte esbozada desde el primer capítulo, es decir: la concepción, la experiencia y las prácticas en torno a la muerte o, en otros términos, la muerte como idea, como proceso y como relación.

A partir de los relatos se tejen procesos diversos como la modernización y secularización, la medicalización y mercantilización, la burocratización y juridización de la muerte. Además de otros procesos como la patologización de la muerte y el duelo e, incluso, la folklorización de ciertas prácticas asociadas a la muerte, mismos que son promovidos por los dispositivos de poder para dotar de un sentido específico a los sujetos sociales. No obstante, éstos generan sus propias (re)producciones a través de la manifestación de saberes, creencias y prácticas cotidianas que responden a los dispositivos de poder pero, a la vez, los cuestionan y juegan con ellos de formas diversas. Aquí se observa el cruce entre imaginarios y prácticas dominantes, residuales –incluidos los arcaicos– y emergentes, en términos de Williams (2000).

Para cerrar, se presentan las conclusiones, así como la bibliografía y fuentes consultadas. También se incluyen los anexos donde es posible encontrar, por un lado, la guía de los diferentes temas tratados en las entrevistas testimoniales de las cuales resultaron los relatos tanatográficos; y, por otro, un cuadro descriptivo con algunos datos relevantes sobre los

colaboradores quienes amablemente contribuyeron con esta investigación. A todos estos sujetos que se atrevieron a confiar algunas de sus vivencias, memorias y dolencias más profundas: ¡muchas gracias!

Sólo resta indicar que esta investigación partió de una sencilla intuición según la cual las personas no desean hablar cotidianamente de la muerte, pero sí desean hablar de sus muertos y de la experiencia dolorosa de sobrevivirles. Esto no implica colocarse ni del lado de la idea de que la muerte sea un tabú o algo prohibido como se supone que sucede en Occidente (Bauman, 2008), pero tampoco de la idea de una excesiva y hasta patológica familiaridad con la muerte que lleva, en este caso a los mexicanos, a reírse, burlarse, festejarla y convivir con ella (Westheim, 1983). Esto muestra la paradójica situación de la muerte en el contexto actual: un ocultamiento interesado de la muerte y los muertos, frente a una sobreexaltación que roza en la morbosidad en los medios de comunicación y la publicidad. Esto lleva a un proceso de banalización de la muerte, pues ésta es vendida como una mercancía más en el mercado, quitándole el carácter de experiencia comunitaria singular.

En el caso mexicano, chiapaneco y tuxtleco, a quien se festeja, a quien se recuerda no es a la entidad llamada muerte –aunque ésta sí sea evocada cotidianamente a través de un lenguaje fúnebre bastante mordaz (Ferrer, 2003: 125 y ss.) o invocada ritualmente en grupos que han hecho de ella un objeto de culto (Lomnitz, 2006: 459 y ss.)–, sino a los muertos que los antecedieron primero en el mundo y, después, los precedieron en su tránsito a algo más allá que, sin una preocupación tan fuerte sobre lo que sea, no es el puro ámbito de la nada.

En los relatos presentados se muestra toda la profundidad del acto de recordar y recordar, mismo que implica un volver a pasar por el corazón, esto es, volver a vivir en carne propia el sentimiento evocado. En este sentido, toda huella mnémica es siempre y en todo momento una huella afectiva (Arfuch, 2013). La afectividad no forma parte sólo de la vida

cotidiana sino que, de una u otra forma, también se encuentra presente en todo proceso humano de investigación.

Trabajar con esos relatos no sólo es un ejercicio de darle voz a los sujetos cotidianos y, la mayoría de las veces, anónimos, sino que implica prestar oídos a esas historias con el fin de hacerlas visibles y, con ello, reivindicar esas vidas que no echan humo, que pasan desapercibidas para la mayoría. No forman parte de libros ni son “dignas” de un reconocimiento conmemorativo. Algunas ni siquiera aparecen en los periódicos locales pues no remiten a eventos que fomenten sorpresa y admiración, aunque permanecen escritas en la memoria de sus allegados, para quien la persona que ha partido importaba, para quien su muerte implicó, en términos de Levinas, su “primera muerte” (1994: 57); pero para quien, mientras esa persona no sea olvidada, no morirá realmente.

## ***CAPÍTULO 1***

### ***La muerte como problema de investigación regional: una perspectiva socio-simbólica***

La muerte es un objeto paradójico que pone a pensar. Irrumpe en las relaciones cotidianas y las transforma o trastoca en grados diversos. Hoy en día es posible encontrar, por lo menos, tres modos de preguntar algo sobre ella; aunque cada uno expresa formas supuestamente irreconciliables de percibir, significar y habitar el mundo.

La primera pregunta, enunciada de manera impersonal y con el fin de encontrar una definición clara y precisa, es: ¿qué es la muerte? La segunda, con un toque de angustia que cruza lo singular del ser humano con lo plural de la especie, se expresa así: ¿por qué morimos o tenemos que morir? Y la tercera, con una alta dosis de dramatismo y afectividad dados los influjos en la vida diaria, se formula como sigue: ¿por qué (se) murió<sup>1</sup> o por qué tuvo que morir?

---

<sup>1</sup> Esta pregunta, con el “se” incluido para referirse a una persona concreta, fue expresada por una de las informantes de este trabajo en una entrevista testimonial (Teresa Jiménez, 11 de marzo de 2016). La misma pregunta aparece también en una de las canciones escuchadas durante las visitas que los dolientes hacen a las tumbas de sus difuntos en los Días de Muertos, 1 y 2 de noviembre, en lugares como Tuxtla Gutiérrez (Notas de campo, 1 de noviembre de 2016).

Dicha canción, titulada “El último beso”, es una traducción del letrista mexicano Omero González del tema original “Last Kiss”, compuesto por Wayne Cochran en 1961. Mientras en la versión en inglés, las primeras estrofas del coro rezan: oh where, oh where can my baby be? / the lord took her away from me [...] (¿oh, dónde, oh dónde podrá estar mi nena? / El Señor se la llevó lejos de mí [...]); la traducción al español dice: ¿por qué se fue? ¿por qué murió? / ¿Por qué el Señor me la quitó? [...] Cabe preguntar aquí si el cambio en la traducción responde sólo a motivos rítmico-estilísticos o, por el contrario, está relacionado con formas diferentes de concebir y nombrar la muerte en contextos disímiles como Estados Unidos y México, sobre todo en el siglo XX. El primero, al formar parte de esa totalidad llamada “Occidente”, parece involucrarse en un proceso de denegación de la muerte, de modo que ni siquiera se le menciona (Ariès, 1983; 2007); por su parte, el segundo, a partir de su pertenencia ambigua a lo occidental y lo no occidental, ha desarrollado una forma de “intimidad irónica con la muerte” (Lomnitz, 2006: 20-21) como

Dichas interrogaciones delimitan tres campos de análisis del problema humano de la muerte: el del conocimiento científico, el de la pregunta existencial por el sentido, y el de las relaciones y (re)producciones socio-culturales, campo en el que se inscribe esta investigación. Mientras los primeros campos, nombrados por Heidegger (1971) como óntico-biológico y existenciario-ontológico<sup>2</sup>, se ubican en los puntos extremos de una dicotomía en donde el yo, sea un yo cognoscente o un yo productor de sentido, ocupa el lugar central; el tercer campo, llamado para efectos de este trabajo *socio-simbólico*, permite establecer entre los extremos un diálogo fructífero aunque difícil, pues reconoce la importancia de los otros seres humanos y los vínculos afectivos, no sólo cognitivos o utilitarios, establecidos con y entre ellos.

Si la primera pregunta hace de la muerte una abstracción, un objeto dado externamente, que puede ser conocido y definido de un modo preciso, de acuerdo con el refinamiento de los medios y recursos disponibles para observarlo y analizarlo; la segunda hace de la abstracción una preocupación personal, propia de la condición finita de los seres humanos.

En esta última pregunta el morir aparece como algo aparentemente más concreto porque se presenta como una evidencia y certeza absoluta a un ser humano particular<sup>3</sup>. De ahí que la pregunta por el sentido y la búsqueda de él venga a ser la tarea fundamental ante el sinsentido de la muerte. En palabras de Maldonado, quien intenta fundar una fenomenología de la vida a partir de la muerte, la primera “se define y se delimita, es posible o se realiza, es susceptible de ser leída o se funda, por

---

estrategia singular que, a la vez, tiene mucho de invención o artificio cultural (Brandes, 2007; Malvido, 2006).

<sup>2</sup> En el próximo capítulo se desarrolla esta distinción a propósito de la reflexión sobre las relaciones entre el tiempo y la muerte. A modo introductorio, lo óntico se refiere a lo que existe, lo que constituye un dato en el mundo; mientras lo ontológico remite a la pregunta por el ser de los entes, por su sentido en el mundo (*ver* Heidegger, 1971).

<sup>3</sup> A esas preguntas pueden agregarse otras dos que muestran, de otra forma, dicha contradicción. Por un lado, ¿de qué murió?, misma que se refiere a la búsqueda de las causas de la muerte; y, por otro, ¿cómo murió?, cuestionamiento referido a un proceso que incluye tanto al que muere y las condiciones en que esa muerte se llevó a cabo, como a quienes estuvieron cerca de él en ese trance.

tanto, sobre la muerte: la muerte da sentido [...] a la vida” (1994: 102-103). La vida es algo o, al menos, puede ser concebida como vida a partir de su contrario que irrumpe como su límite infranqueable; por lo cual la muerte es lo que hace que la vida sea lo que es y sea valorada por lo que es.

La simple confrontación entre pensar la muerte como referente objetivo o como preocupación subjetiva, oculta el hecho, tal vez sin quererlo, de que aquella, igual que todo lo que denominamos “realidad”, forma parte de un conjunto complejo de nombres o símbolos (re)producidos cotidianamente. Éstos expresan, más que entidades dadas externamente y en sí mismas, relaciones, intercambios y vínculos que, de acuerdo con Elias, “suponen una multiplicidad de hombres interdependientes” que hacen uso de tales nombres y símbolos; los cuáles, a partir de su uso reiterado, llegan a poseer “una autonomía relativa” y aún a ejercer “una coacción sobre cada individuo” (2010: 135). Los nombres ofrecen, a la vez, un sentido de orientación y una forma de control de y para la vida.

Siendo así, el propósito de las líneas siguientes es construir, en primer lugar, una mirada analítica, en diálogo con las perspectivas hermenéuticas (Leyva, 2012 y Velasco Gómez, 2012) y postestructuralistas (Moebius, 2012 y Pérez Cortés, 2012)<sup>4</sup>, centrada en la muerte como un objeto socio-simbólico conformado en y por un tejido de prácticas discursivas y relaciones de poder concretas. En suma, un símbolo-dispositivo tramado en el proceso mismo de la significación que se actualiza y concretiza en espacios específicos, delimitados pero también interconectados.

En segundo lugar, delimitar cómo cada espacio social, como el caso de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México –lugar de emplazamiento de esta investigación–, muestra su propio proceso cotidiano de lucha por la significación, así como su propia dinámica de articulación regional, es decir, la confluencia complementaria o contradictoria de imaginarios y prácticas diversas, por un lado, y el entrecruzamiento de espacios que van de lo local

---

<sup>4</sup> Estas perspectivas son desarrolladas más profundamente en el segundo capítulo. Ellas implican, para este trabajo, un referente ontológico y uno epistemológico-metodológico.

hasta lo (trans)nacional. De este modo, Tuxtla Gutiérrez es una ciudad imaginada y un espacio transpuesto que, en vez de establecer homogeneidades, presenta una heterogeneidad de formas de concebir y experimentar la muerte, así como de hacer algo en torno a ella.

### **1.1. Enigma, inconveniente, relación social**

La muerte constituye un problema, un enigma fundamental para la especie humana; no sólo por el hecho de que, según parece, todos tengan que morir, sino también porque no resulta demasiado fácil hablar sobre un tema que les acontece pero en el cual, aparentemente, no tienen mayor participación. Forma parte del enigma del mal que incluye la experiencia del sufrimiento, el dolor y la muerte; enigma que parece llevar al ser humano al reconocimiento de que no todo es racional ni explicable en su realidad (Fernández del Riesgo, 2007: 65 y ss.).

En el marco actual donde la ciencia y la tecnología, ligadas a procesos económicos y políticos, ofrecen las principales pautas a partir de las cuáles se piensa y se vive el mundo y lo que en él sucede, la muerte aparece como un problema –ahora entendido como inconveniente–, una anomalía, uno de “los <desechos> de una administración funcionalista” (De Certeau, 1997: 107) que, paradójicamente, pretende ser erradicado sin poderse erradicar. Un problema a resolver, antes que un problema para reflexionar.

Esta visión de la muerte la reduce a un hecho puntual con consecuencias primordialmente individuales, sin considerar que ella muestra sus efectos en lo social entendido como el campo cotidiano de las relaciones. La muerte está relacionada con las visiones y estrategias formuladas por los seres humanos tanto para ordenar su mundo como para dotarlo de sentido. Pero esas visiones y estrategias no son homogéneas ni estáticas, son procesos que, como señalan Flores Martos y Abad González, “experimentan intensas [y constantes] corrientes de creación, transformación y convulsión” (2007: 12).

Contra esa reducción de la muerte a un asunto puntual e individual, es preciso mostrar la compleja relación que guarda con esa totalidad llamada sociedad, y acercarse a aquélla no sólo desde las visiones dominantes, sino desde miradas alternativas que, incluso, hacen uso de las primeras para sus propias elaboraciones. Este es el ámbito de la (re)producción socio-cultural de la que aún la muerte forma parte, pues ésta es básicamente, como intenta mostrar Baudrillard (1980), una relación, razón por lo cual su definición es eminentemente social.

*1.1.1. Relaciones “muerte-sociedad” y el carácter performativo de los nombres*  
Pierre Chaunu, uno de los eminentes miembros de la Escuela de los *Annales*, señaló, a partir de sus investigaciones sobre la muerte en París, que “toda sociedad se calibra o se aprecia, en cierta manera, por su sistema de la muerte” (en Vovelle, 1985: 101). A manera de eco, la formulación contraria también puede ser cierta: la muerte se evalúa o valora, en gran medida, por el sistema social en el cual se inserta. Así se traza una relación de complementariedad y dependencia entre la muerte y la sociedad.

Por un lado, en el sentido propuesto por el historiador francés y otros de sus colegas (Vovelle, Ariès), las sociedades del pasado, materia prima de su trabajo, pueden ser conocidas a partir del análisis exhaustivo, serial y cuantitativo, de las formas de morir entre su población. Para esto es necesario hacer uso de una gran cantidad de fuentes documentales, sobre todo los testamentos, que revelan las maneras en que esas sociedades, pensadas implícitamente como entidades armónicas e integradas, se caracterizaban por un “sistema de la muerte”, mismo que constituía también, a manera de espejo reflejante, una totalidad homogénea, coherente y articulada.

Esa totalidad conformaba una “mentalidad”: un conjunto de estructuras de larga duración resistentes al cambio, que incluía actitudes, comportamientos y representaciones colectivas de carácter inconsciente (Vovelle, 1985: 14 y ss.). Esta mirada aliada al estructuralismo, aunque

buscó incluir a los “anónimos” de la historia, es decir, a quienes “no dejaron huellas, más que indirectas” (Dosse, 2007: 297), provocó el rechazo de acercamientos más directos a los seres humanos en tanto que sujetos particulares. Los anónimos continuaron en su anonimato al venir a formar parte de una masa informe, todo por la dificultad de ubicar fuentes válidas, esto es, escritas, para dar cuenta de ellos y sus formas de vivir y de morir.

Al invertir los términos del planteamiento anterior, es posible indicar que la muerte cobra sentido al estar inmersa en un sistema social que dota a sus integrantes de las pautas y comportamientos considerados adecuados, y por extensión inadecuados, para concebir, experimentar y actuar frente a la muerte. Aunque en esta formulación permanece la idea de un sistema social como un todo armónico y funcional que genera formas uniformes de percepción, significación y vivencia de la muerte, se rescata el hecho de pensar la muerte a partir de lo social, lo cual implica el reconocimiento del carácter conflictivo de su configuración, y no sólo a la sociedad a partir de la muerte, con la idea de que la totalidad se reproduce sin variaciones en las partes.

En suma, no se trata de que la comprensión de la muerte, desde una perspectiva historiográfica, permita acercarse a cómo pensaban y se comportaban las sociedades de antaño a partir de la reconstrucción de las estructuras mentales que guiaban sus formas de morir y con ello de vivir, para compararlas con las más próximas; sino que acercarse a lo social, permite observar, desde una perspectiva socio-simbólica, cómo se configura la muerte en tanto que producción y reproducción socio-histórica de carácter dinámico y heterogéneo, ligado a procesos económicos, políticos y culturales.

Es preciso entonces cuestionar la idea de “sistema” incluida en ambas formulaciones, sea el “sistema de la muerte”, sea el “sistema social”; sobre todo cuando son caracterizados como entidades cerradas, bien delineadas y debidamente funcionales, esto es, sin ninguna arbitrariedad. Tanto la noción de “sistema”, como las de “muerte” y “sociedad”, no remiten a

aspectos inmediatamente reconocibles con existencia externa e independiente, lo que llevaría a pensarlas como hechos, sean naturales o sociales, inmutables, autónomos y universales, colocados por encima de los sujetos y sus prácticas cotidianas. Por el contrario, refieren formas de nombrar las cosas a partir de las relaciones y vínculos que ellas mantienen con quienes las nombran en contextos específicos.

Los nombres o, con mayor precisión, los modos de nombrar, no son simples marcas colocadas sobre las cosas dadas en sí mismas, sino procesos que implican luchas diversas para obtener el reconocimiento de esos nombres, la aceptación del contenido asociado a ellos, y la comprensión entre quienes usan esos nombres para referirse a algo.

Los nombres y conceptos utilizados, tanto en el lenguaje cotidiano, como en el científico, no son simples mediadores entre quien nombra y lo que se nombra, ni una herramienta para describir lo nombrado; forman parte constitutiva de lo que se nombra, tienen una incidencia directa en su formación y configuración. Remiten, por tanto, a procesos simbólicos y no a acciones simbióticas, razón por la cual Taussig asevera que:

el tiempo, el espacio, la materia, la causa, la relación, la naturaleza humana y la sociedad misma [incluida ahí la muerte], son productos sociales creados por el hombre, al igual que lo son los distintos tipos de herramientas, sistemas de cultivo, vestimentas, casas, monumentos, idiomas, mitos y demás, que el género humano ha producido desde los albores de la existencia (1993: 18).

Los nombres dotan a los seres humanos de un poder sobre aquello que nominan, pues es al tener un conjunto de nombres para las cosas que la comprensión –y aún la incomprensión– entre ellos es posible. Es, según Ong, un vicio de quienes han sido formados en los márgenes de culturas escritas, “gente caligráfica y tipográfica” en sus propias palabras (1987: 40), la tendencia a pensar en los nombres como marcas o etiquetas adheridas de modo aporoblemático a un objeto nominado y con la capacidad de reemplazar lo nombrado.

Los nombres son más que signos o categorías teóricas, son y cumplen su función en tanto que símbolos, enclavados en un contexto socio-histórico específico. Sin embargo, uno de los problemas de la formación escrituraria es, como reitera el filólogo norteamericano, el hecho de favorecer “abstracciones que separan el saber del lugar donde los seres humanos luchan unos con otros” (Ong, 1987:49), es decir, sus entornos de producción y reproducción cotidianos.

Los nombres no dicen las cosas en sí, ni dicen lo que las cosas son, configuran lo que nombran en una relación compleja entre los seres humanos y las cosas; misma que es tanto de naturaleza cognoscitiva, como afectiva, instrumental y, por ello, conflictiva. De aquí se deriva el carácter performativo más que puramente ostensivo de los nombres y los conceptos. En palabras de Jacorzynski, “un performativo expresa algo en vez de [sólo] comunicar, cambia algo en el mundo en vez de [sólo] constatarlo o describirlo” (2008: 336). Esto no implica que las cosas no sean nada, pero sí que éstas llegan a ser lo que son en una compleja relación con quienes las nombran.

La muerte y la sociedad, asumidos como nombres en el sentido antes expresado, implican todavía una relación fructífera, aunque ambos objetos, así como el contenido asociado a sus nombres y sus formas de vincularse, han sufrido múltiples cambios con el paso de la historia.

Hoy, la muerte continúa siendo una de las más grandes inquietudes en tanto seres humanos organizados socialmente, a pesar de la suposición de que se sabe más sobre ella desde una mirada biológico-médica (Cereijido y Blanck-Cereijido, 2011). Aún irrumpe de manera sorpresiva. Su arribo destruye, transforma o, al menos, altera los vínculos establecidos con los otros. Asimismo esos vínculos, constituidos a manera de “entrelazamientos” e “interdependencias” (Elias, 1982: 357 y ss.), influyen en las formas de concebirla, experimentarla y hacer algo en torno a ella.

Pero la muerte aparece primero como muerte del otro, y no como muerte propia. Su evidencia no es, en ningún momento, auto-evidencia. En

otros términos, la certeza de la muerte no es una verdad apodíctica, sino el producto de una experiencia sumamente compleja y problemática (Levinas, 1994).

La experiencia de la muerte se constituye como lo no tratable, aquello que no se puede o no se deja nombrar pero que, en gran medida, da sentido a las ciencias sociales y humanas que construyen, o buscan construir, saberes a partir de ese vacío. Tal es su importancia que sociólogos como Berger expresan que “toda sociedad humana es, en última instancia, una congregación de hombres frente a la muerte” (1971: 82); de modo que todo acercamiento a ésta como objeto de estudio, precisa una aproximación a lo social, sus procesos de configuración como totalidad y las relaciones de interdependencia que le dan razón de ser. Esto es, pensar la muerte a partir de lo social.

A fin de cuentas, enfocarse en la muerte como “lo otro”, lo inaprehensible es, a la vez, encaminarse hacia la vida, eso que se tiene o que se es mientras lo otro permanece cerca, merodea y hace sentir constantemente su influjo.

### *1.1.2. La perspectiva socio-simbólica y su acercamiento a la muerte*

La muerte es un objeto o fenómeno difícil de aprehender. Según González González (2000: 678 y ss.) existen principalmente tres visiones que, de múltiples maneras, han permeado la idea más común que se tiene acerca de ella. Estas visiones son: *a)* la filosófica, *b)* la religiosa y *c)* la científica, aunque esta última adopta, a su vez, dos miradas distintas pero complementarias: la médico-clínica y la demográfico-estadística.

Sin embargo, en lo cotidiano dichas visiones no son las únicas y a pesar de que a veces se confrontan entre sí, no hay una separación tajante, sino una convivencia compleja. Ese espacio que atiende la existencia de otras visiones no reconocidas y, por tanto, no autorizadas, donde incluso se mezclan todas las visiones mencionadas, es el espacio de la producción

socio-cultural y, en este caso, de la investigación socio-simbólica sobre la muerte.

A pesar de dicha multiplicidad de visiones, la científica, u óntico-biológica, se ha convertido, en razón de sus conexiones con los proyectos sociales, económicos, políticos y jurídicos modernos, en la mayor influencia en las formas de concebir, experimentar y hacer algo sobre la muerte a nivel global. A pesar de eso, en América Latina y, particularmente en México, todavía comparte su influencia con la religión, primero católica y, ahora también, protestante-evangélica<sup>5</sup>, lo cual permite observar la secularización, o la diferenciación y autonomización de las esferas mundana y sagrada, como un proceso accidentado e incompleto, antes que como un progreso lineal de carácter racional (Serrano, 2008), según la tendencia evolutiva impuesta por el pensamiento occidental.

Al interior de la visión científica, los acercamientos médico-clínicos y demográfico-estadísticos, centrados en el binomio salud-muerte y las tasas de morbilidad y mortalidad, han generado una mirada con un enfoque biológico que concibe la muerte como la “*suspensión de todo signo vital del organismo humano*” (González González, 2000: 678). La han reducido, por un lado, a un asunto genético, médico y fisiológico, o, por otro, a una matematización que busca conocer distribuciones, frecuencias y perfiles epidemiológicos. Dicha matematización estima la frecuencia de las ocurrencias mortales de acuerdo con el total de la población, para hacer de las muertes un dato útil para el diseño de políticas sanitarias –mismas que son también culturales– dirigidas hacia la consecución de un mayor bienestar y desarrollo económico-social.

---

<sup>5</sup> Este es el caso de Chiapas que, según el documento de los *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010* (2011), es el estado mexicano menos católico con 59.5% de su población y un 19.3% de población protestante y evangélica; lo cual ha generado una serie de dificultades y conflictos que, detrás de motivos religiosos, esconde problemáticas económicas, políticas y culturales (Rivera y cols., 2011). Esa diversificación y pluralización del campo religioso impacta también, como se nota en las observaciones y entrevistas realizadas para esta investigación, en las formas de concebir y experimentar la muerte, además de lo que se hace alrededor de ella.

Fundándose en los acercamientos médico-clínicos y demográfico-estadísticos, aparecen los estudios sobre biopolítica y salud<sup>6</sup>, centrados en el trinomio salud-enfermedad-muerte, donde esta última no es sólo un asunto orgánico, sino una preocupación estatal. Con esto se institucionaliza y burocratiza, de modo que se deposita en instancias estatales la obligación y capacidad de proteger a la población, aunque esto también permite su apropiación como estrategia de control.

La muerte aparece, tras un proceso de medicalización e higienización, como algo que debe ser, si no erradicado –aunque se quiera–, al menos combatido, cercado y postergado. Este hecho culmina, sobre todo en las sociedades occidentales industrializadas, en un ocultamiento o inversión de la muerte (Ariès, 2007), en la conversión de ésta en el tema tabú que reemplazó al sexo (Foucault, 2000), o en la visión del morir como un fracaso personal o científico (Gallardo Díaz y Jaimes García, 2016).

En los estudios biopolíticos y de salud, la muerte se vincula a procesos socio-culturales, estructuras económicas y acuerdos políticos, pero esa vinculación es empleada sólo para buscar mecanismos cuya intención es modificar las condiciones de vida de la población, con el fin de que accedan a la atención y el cuidado médico, así como al aprendizaje de medidas higiénicas y sanitarias a través de dispositivos de formación como campañas de salud o la propia escuela. Dichos mecanismos devienen, o pretenden hacerlo, en un incremento del nivel de vida y desarrollo económico con la reducción de las tasas de mortalidad y de crecimiento poblacional. Pero esos

---

<sup>6</sup> Estos estudios, al hacer uso del concepto de biopolítica empleado por Foucault (2000), dan cuenta de cómo la vida y la población pasan a formar parte de las regulaciones estatales que buscan administrar los cuerpos y las vidas aunque sin lograrlo por completo. Según Foucault, la biopolítica es una forma de control y dominación moderna que “hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (1977: 173). Ligado a esto, para Castro-Gómez, en diálogo con el filósofo francés, la salud se convirtió, durante el siglo XVIII, en un objeto de regulación estatal útil para el aparato económico en formación. En un momento histórico donde el Estado busca convertirse en el administrador absoluto de la vida social, “la salud pública se convierte en un dispositivo capaz de asegurar el incremento de la productividad” (2005: 146). De este modo, la vida y la salud se colocan en el centro de todo, con lo que se realiza una expropiación de sus contrarios: la enfermedad y la muerte.

criterios de desarrollo humano y económico responden, hoy por hoy, a las demandas de organismos internacionales más que a disposiciones estado-nacionales (Tapia Conyer, 2016).

Mientras esta reflexión materialista hace de la muerte un hecho puramente biológico-fisiológico y/o poblacional-estadístico de suspensión de las funciones corporales y de la participación efectiva en la vida e intercambios socio-económicos; la reflexión más especulativa, propia de la filosofía y la religión, se debate entre su formulación como parte de la estructura ontológica del ser, el paso del ser al no-ser o la nada, un tránsito trascendente a otro nivel de realidad, o un camino de preparación para una vida posterior<sup>7</sup>.

Sin embargo, existe otra perspectiva que incluye elementos de las visiones anteriores, además de otros –saberes, creencias, rituales– que, por su carácter no legitimado ni tan sistematizado, permanecen difuminados en el quehacer propio de la vida cotidiana. Esta perspectiva socio-simbólica visualiza la muerte como algo a la vez físico y semántico, un proceso individual y social. Con esto se convierte, como asevera Mendoza Luján, “el *facto* biológico en *factus* socio-cultural” (2012: 9); en otras palabras, de considerarse como un hecho dado en términos biológicos, pasa a ser algo (re)producido socio-culturalmente.

La muerte, en diálogo con Jankélévitch (2004), es más que un fenómeno biológico que hace de ella algo banal sin ningún sentido de trascendencia –mismo que no refiere a un concepto religioso–; más que un problema demográfico que hace de quien muere algo reemplazable en la medida que se refiere a un dato en gráficas estadísticas o informes gubernamentales; y más que un suceso médico que hace de las consecuencias del morir(se) algo limitado a la experiencia personal inmediata en donde el único afectado es quien muere, sin considerar las relaciones y vínculos que éste mantiene con quienes lo rodean.

---

<sup>7</sup> Esta reflexión más especulativa será desarrollada con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

La muerte es algo que les acontece a esos seres de los que se enuncian “predicados físicos” y “predicados psíquicos” en una urdimbre difícilmente desentrañable, pues el cuerpo humano es, al mismo tiempo, un cuerpo entre otros cuerpos y un cuerpo vivido como propio (Ricoeur, 1996<sup>a</sup>: 9 y ss.). Los seres humanos no sólo mueren, saben que van a morir, pero el reconocimiento de esa muerte no es dado como certeza inmediata. La relación con ella está mediada por la relación con la muerte de otros, la forma en que los afecta se vincula con las repercusiones de sobrevivir a otras muertes, y su impacto sobre la duración de su tiempo es asimilado a partir de la influencia en la duración del tiempo de otros que habitan con ellos (Levinas, 1994). Incluso, las formas en que se concibe, se experimenta y se hace en torno a la muerte, han sido aprendidas y (re)producidas en el contacto con esos otros.

La muerte, entonces, es vivida y narrada con y para otros, de modo que remite a las relaciones sociales mediadas por el lenguaje. El tiempo propio, mismo que parece ser detenido por la muerte, es vivido y narrado también con y para otros<sup>8</sup>. Según Bauman, “lo que certifica la muerte no es ninguna prueba clínica [aunque a profesionales de la medicina y a personas legitimadas por la autoridad sanitaria competente se les ha otorgado tal poder de certificación<sup>9</sup>], sino simplemente el acto mismo del funeral” (2002: 10). Pero el acto del funeral no es nada simple, conlleva gestos y acciones – cortejos, velaciones, inhumaciones, cremaciones– que certifican socialmente el fallecimiento.

El funeral es una producción que implica un tiempo histórico y un espacio social en el que el acto se construye, así como relaciones conflictivas situadas en las que se instauran formas consideradas correctas para llevarlo a cabo. Esto muestra que la muerte no se consuma con declarar la extinción

---

<sup>8</sup> Estas reflexiones en torno a la muerte y el tiempo propios en relación con la muerte y el tiempo de los otros, pasando por la narración como la única posibilidad de intentar aprehender la muerte del otro, son desarrolladas en el capítulo segundo.

<sup>9</sup> Tal como desarrolla Peña (2014) en su reflexión sobre las actas de defunción y las problemáticas en cuanto a su proceso de llenado en México.

de los procesos fisiológicos, sino que se legitima socialmente cuando se constata la imposibilidad de expresión y respuesta directa hacia los otros. En palabras de Lomnitz, “la muerte es el desmembramiento de un individuo, una disolución que hace sitio al grupo o la especie en conjunto mediante la destrucción de uno de sus miembros” (2006: 15).

Ese desmembramiento que ataca a todo un grupo social lleva a la exclusión del cadáver<sup>10</sup> del mundo de los vivos, así como el intento de hacerlo permanecer en la memoria, sea mediante la construcción de sepulcros, mausoleos, capillas, altares, etc. Así, la muerte es un significativo polisémico que confiere a las relaciones humanas un alcance emocional. En términos de Kalish, aparece como:

suceso biológico, un rito de paso, algo inevitable, un suceso natural, un castigo, extinción, el cumplimiento de la ley de Dios, absurda, separación, reunión, un tiempo de juicio [...] causa razonable para la cólera, depresión, negación, represión, frustración, culpa, alivio, absolución, incremento [...] y disminución de la religiosidad (en Jiménez Aboitiz, 2012: 5).

La muerte es algo que padecen los seres humanos al estar en el mundo, aunque también participan activamente en su configuración como fenómeno semántico a través del discurso<sup>11</sup>. Siendo así, el referente

---

<sup>10</sup> Desde la perspectiva del Derecho, el cadáver ya no es una persona jurídica como lo fuera el cuerpo de una persona en vida, pero a la vez es un objeto distinto de otros al estar excluido del régimen de propiedad. El cuerpo muerto ya no pertenece ni a su dueño, ni a sus familiares más cercanos, sino que es el Estado el encargado de velar por su protección y trato digno (García Ramírez, 2004). De este modo, la muerte y los muertos son excluidos de las relaciones sociales cotidianas, son expropiados como si fueran objetos y se establece una prohibición sobre ellos (Baudrillard, 1980).

<sup>11</sup> La noción de discurso, tanto en la línea hermenéutica como en la postestructuralista, es más que un conjunto de hechos lingüísticos vinculados entre sí por reglas sintácticas de construcción. En la primera se refiere a la actualización del lenguaje en un acontecimiento; siendo así, remite a alguien que habla, a alguien al que se le habla, a un sentido dado a la comprensión, y a algo de lo que se habla –una referencia– (Ricoeur, 1999: 41 y ss.). Para los postestructuralistas es más que una “expresión del pensamiento”, sea como “momento de su unidad en la experiencia o la conciencia de un sujeto fundante” (Laclau y Mouffe, 2004: 147). Refiere, según Foucault, a “juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y retracción, y también de lucha” (1980: 15), con efectos tangibles que le conceden un atributo de materialidad propia. Pero aunque parece que sólo es posible construir discursos sobre discursos, esa construcción remite al papel

“muerte” es un nombre o símbolo sobre el cual se producen múltiples significados, complementarios y/o contrapuestos, que remiten a relaciones, acontecimientos, procesos, objetos, personas y lugares diversos con un sentido social.

De este modo, lo histórico, lo social y lo cultural de la vida humana cobran importancia en la definición de la muerte, en tanto que esos aspectos de la existencia humana remiten al complejo y conflictivo proceso de significación en donde se autorizan y legitiman, en circunstancias socio-históricas particulares, determinados discursos que implican una serie de significados y prácticas que, a su vez, excluyen otros. La muerte conlleva también formas distintas de experimentarla pero, a su vez, una lucha motivada por el posicionamiento desigual de dichas formas.

En suma, la perspectiva socio-simbólica se acerca a la muerte de dos formas entrelazadas: *a)* un proceso que afecta, impacta y cobra sentido en las relaciones sociales cotidianas, y *b)* un objeto (re)producido socio-históricamente que conlleva luchas y relaciones de poder en torno al establecimiento de las maneras consideradas correctas de concebirla, experimentarla y hacer algo en torno a ella.

## **1.2. Un símbolo-dispositivo en disputa permanente**

A pesar de que la muerte es pensada como uno de los fenómenos universales que iguala a los miembros del género humano, no es un objeto dado o un concepto universal. Según Thomas (1983), la muerte es plural, lo cual implica, al menos, tres aspectos: *a)* no existe un concepto unívoco con un contenido bien delimitado y concerniente a un dato fijo claramente definible; *b)* las formas de concebir, experimentar y hacer difieren en cada contexto socio-cultural, en razón de su propia (re)producción de una idea inestable

---

activo de un sujeto que (re)produce la realidad a través de su uso. Lo dado del discurso funciona como telón de fondo pero en él funciona la innovación; es decir, toda imaginación está “regida por reglas” (Ricoeur, 1995: 138) que le permiten innovar aunque de modos ajustados.

de la muerte; y c) si bien todos mueren, no todos mueren en las mismas condiciones y circunstancias, ni todas las muertes tienen el mismo valor, sino que ahí se notan las diferencias imperantes, los intereses en conflicto y los usos sociales de esas muertes.

Sobre este punto, Butler genera una reflexión acerca de “lo que cuenta como humano, las vidas que cuentan como vidas y, finalmente, *lo que hace que una vida valga la pena*” (2006: 46). Esta delimitación de lo considerado humano y lo que merece vivir, trae aparejada la construcción de lo no humano, lo que merece morir o dejar morir, y las muertes que valen y no valen la pena, esto es, las que son dignas de ser lloradas, sufridas y recordadas. Las demás son relegadas al anonimato, al olvido o a la indiferencia. Son irrelevantes. Se elabora para esas muertes una especie de prohibición del duelo. En palabras de Baudrillard:

La desigualdad ante la muerte, social, política, económica (esperanza de vida, prestigio de los funerales, gloria y supervivencia en la memoria de los hombres) no es más que una recaída en esta discriminación fundamental: los unos, únicos verdaderos ‘seres humanos’ tienen derecho a la inmortalidad, los otros no tienen derecho sino a la muerte (1980: 148).

Al contrario de la idea del grabador mexicano José Guadalupe Posada, utilizado para la construcción de un imaginario del mexicano como alguien que se ríe de la muerte, según la cual “la muerte es democrática, ya que a fin de cuentas, güera, morena, rica o pobre, toda la gente acaba siendo calavera” (Trejo, 31 de octubre 2016), aquélla sólo es democrática en cuanto a sus efectos sobre quien muere, no así en lo referente a las formas de pensarla, de vivirla y de llevarse a cabo. La democratización ante la muerte no implica igualdad ante ella más allá del hecho de que todos mueren, sino una férrea clasificación en grupos sociales que despliegan sus poderes en las disputas cotidianas.

Por esto, la muerte es más que una cosa dada que sea percibida tal cual es; participa del ejercicio simbólico humano a través del cual se rompen las disyunciones y separaciones entre lo físico y lo semántico para permitir dotar de sentido a la realidad pero, al mismo tiempo, funcionar como elemento de poder que constriñe la propia forma de significar el mundo. De ahí que visualizar la muerte como un símbolo-dispositivo constituya una manera de acercarse a ella, al papel que juega en los contextos actuales y las relaciones sociales que subyacen en su (re)producción.

### *1.2.1. Interrelación entre las nociones de símbolo y dispositivo*

Con el entrelazamiento de posturas hermenéuticas y postestructuralistas se trata de mostrar por qué la muerte puede ser pensada, en tanto objeto producido socio-históricamente, como un símbolo-dispositivo tramado en el proceso cotidiano de la significación. Esto implica observar, por un lado, que la actividad simbólica conlleva la disolución de elementos presuntamente inconmensurables como lo físico y lo semántico; y, por otro, que los símbolos, es decir, las producciones del quehacer simbólico, remiten al ámbito del sentido, mismo que no es una producción meramente ideal y subjetiva, pues está incorporado en los sujetos y las instancias sociales que forman y, a su vez, los forman al actuar como dispositivos de poder<sup>12</sup>.

En primer lugar, lo simbólico<sup>13</sup> es más que un elemento de mediación entre dos entidades de antemano separadas que sólo pueden ser unidas a partir de la acción compleja de un tercer elemento que, aunque mantiene las diferencias, genera una especie de reconciliación entre los opuestos.

---

<sup>12</sup> El poder, en la perspectiva de Foucault (2000), es producto de las relaciones humanas. Se ejerce en sentido horizontal, por lo que todos están en condiciones de sufrirlo y ejercerlo. No es una situación puramente negativa, sino que abre un espacio de posibilidades para la creación de formas de actuación que implican ciertos saberes y la instauración de ciertas verdades. En síntesis, constriñe y posibilita prácticas concretas.

<sup>13</sup> En el capítulo dos se incluye una reflexión más profunda en torno a la dimensión simbólica del ser humano como preámbulo para realizar una inversión epistemológico-metodológica que justifique el acercamiento al proceso de configuración y reconfiguración de los objetos entendidos como símbolos-dispositivos, en vez de una aproximación a los símbolos de las cosas y a la interpretación de su contenido semántico.

Desde esta lógica, lo simbólico es un rasgo adherido, una representación que funciona a modo de pivote para relacionar lo físico-material, pensado como cosas dadas o datos fijos, y lo semántico-ideal, concebido como creaciones o producciones subjetivas variables (Cassirer, 1963). De este modo, se mantiene una separación tajante entre dos sectores de la realidad que existen por sí mismos y mantienen entre ellos una clara distinción jerárquica donde impera no sólo una disimilitud, sino una exclusión de uno de los polos considerado negativo o absurdo, con respecto a otro considerado positivo y superior<sup>14</sup>.

Contra esta lógica que piensa lo simbólico como intermediario de una relación sesgada de antemano, Baudrillard asevera que:

lo simbólico no es ni un concepto, ni una instancia o una categoría, ni una 'estructura', sino un acto de intercambio y *una relación social que pone fin a lo real*, que disuelve lo real, y al mismo tiempo, la oposición entre lo real y lo imaginario (1980: 153).

Lo simbólico no es sólo una puesta en relación entre lo físico-material y lo semántico-ideal, implica su disolución al manifestar que éstos no existen como entidades dadas ni opuestos polares. Es en la relación social donde se despliega el ejercicio simbólico propiamente humano y, en sentido inverso, es lo simbólico lo que da sentido a lo social. No existe una cosa sin la otra. Es por esto que el sociólogo francés cuestiona a quienes piensan que lo simbólico aparece como un mero modo de resolución ideal de una contradicción vivida en el plano real.

---

<sup>14</sup> En este sentido, tres de esas dicotomías modernas necesarias para la reflexión de este trabajo, en diálogo con Baudrillard (1980), son: el alma y el cuerpo, el ser humano y la naturaleza, el nacimiento y la muerte. En cada dicotomía, el primer término es positivo y el segundo negativo; siendo así, la muerte, ese fenómeno de la naturaleza orgánica que afecta al cuerpo de quien muere busca, por un lado, ser excluido de la vida y los espacios cotidianos de los vivos. El cuerpo muerto, mismo que aún tiene valor para sus allegados, es reducido a un cadáver, un cuerpo inanimado. Por otro lado, cuando se considera la muerte, no es más que para tratarla como un objeto externo en espera de ser conocido para entender cómo funciona y, con ese conocimiento, generar los medios indispensables para intentar postergarla o, al menos, mirarla de frente en una especie de aceptación estoica.

Esta última idea, perpetúa la separación entre lo ideal y lo material, la cultura y la naturaleza, cuando lo social implica un entramado de ambas cosas. Asimismo, deja ver que lo medular en los análisis de los universos simbólicos, en este caso en torno a la muerte, son las estructuras y niveles profundos, en detrimento de la experiencia situada de los sujetos.

Estas miradas dualistas y estructuralistas son las que, en términos de Flores Martos y Abad González, “enfocan la muerte como un ritual, y no como una pérdida devastadora, y vislumbran estructuras o sentidos, allá donde la gente sólo experimenta dolor” (2007: 16). Los rituales aparecen, en estas perspectivas, como formas de “resolver” el problema de la muerte y restituir el orden minado; sin considerar las relaciones que dichos rituales implican con los muertos, así como sus transformaciones y usos sociales.

Por otro lado, los símbolos son producciones socio-históricas cambiantes incluidas en un entramado de relaciones de poder donde participan no sólo los sujetos que los producen, sino las formaciones socio-discursivas particulares que, aunque contingentes, mantienen cierta continuidad por sus esfuerzos de fijación y sus procesos de sedimentación. En ese sentido, el símbolo, como expresa Asad:

no es un objeto o acontecimiento que sirva para portar un significado, sino un conjunto de relaciones entre objetos o acontecimientos reunidos como complejos o como conceptos de una manera única, teniendo a la vez un significado intelectual, instrumental y emocional (1993: 31)<sup>15</sup>.

Este modo de concebir el símbolo involucra una conjunción de relaciones entre objetos, acontecimientos y procesos que son colocados, a partir de un ejercicio de poder, como si fueran una y la misma cosa. Además de que su contenido significativo, variable al no constituir una estructura inmutable, es intelectual, emocional, pero también instrumental, sirve para algo: ayuda a dar sentido y organizar prácticas, mismas que pueden ser revisadas para

---

<sup>15</sup> Las citas de textos en inglés a lo largo del trabajo son traducciones propias.

encontrar en ellas las relaciones sociales que las fundan. En suma, funcionan como un dispositivo<sup>16</sup> que constituye y organiza a los sujetos.

Los símbolos, como expresa Elias (2010), son síntesis de un alto nivel de abstracción que relacionan, en un solo movimiento, procesos remitidos a fenómenos considerados naturales, acontecimientos del entorno social y sucesos de la vida individual. Estos símbolos tienden a objetivarse en el lenguaje ordinario y, con ello, a adquirir vida propia. Por eso su función es doble: dar orientación en la vida y regular la convivencia social; operan como “un aparato que une el saber y el poder” (Dreyfus y Rabinow, 1983: 121), potencializan y reprimen las prácticas sociales.

La muerte, desde esta lógica, es más que un objeto –v.gr. el cadáver– o un suceso –el cese de las funciones vitales del organismo– con un solo significado; involucra, en el contexto actual, múltiples y problemáticas relaciones entre objetos –rituales, de consumo, de rememoración–, acontecimientos –agonía, deceso, velorio, vida *post mortem*–, procesos –médicos, económicos, jurídicos, burocráticos, religiosos– e, incluso, personas –allegadas, intermediarias, extrañas– y lugares –casas, hospitales, salas de velación, cementerios, oficinas estatales–, en la medida que remite a una relación social y sólo a partir de ella puede ser definida.

Todo lo anterior permite pensar la muerte a manera de un símbolo producido a partir de una correlación de elementos donde se cruzan un rasgo físico y uno semántico en una mezcla difícilmente desentrañable; pero también como un dispositivo de poder que articula en sus márgenes tanto instituciones, reglamentos, leyes, medidas administrativas, etc., como “cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres” (Foucault, 1977: 184). Dispositivo de poder que invade el espacio entero de la existencia humana, desde el cuerpo, pasando por la salud, la vida, hasta llegar a la

---

<sup>16</sup> De modo introductorio, un dispositivo es una red establecida entre los discursos, las cosas y los sujetos. Es un régimen que produce ciertas subjetividades sujetadas a un orden del discurso que, a su vez, sostiene un régimen de verdad específico. En palabras de Deleuze, es una máquina para “hacer ver y hacer hablar” (1990: 155).

propia muerte. En síntesis, la razón de ser de dicho símbolo-dispositivo es posibilitar y constreñir relaciones entre seres humanos organizados socialmente; de ahí su funcionamiento como dispositivo de poder que otorga sentidos.

### *1.2.2. Muerte-símbolo y dispositivo de mortalidad: ¿modo de definición de la vida e incitación al sentido?*

En este punto cabe preguntarse: ¿es posible pensar la muerte como un símbolo-dispositivo con el fin de acercarse a ella a manera de un conjunto de relaciones entre objetos, acontecimientos, procesos, personas y lugares colocados en un solo significante-concepto que remite, a la vez, a un significado intelectual, emocional e instrumental a partir de la exclusión de otros significados alternativos? O, en otros términos, ¿es posible pensarla desde una economía política de la cultura que abarca no sólo la producción, la circulación y el intercambio de objetos sino también de significaciones (Castro-Gómez, 2009)? Esto es viable, pues esta postura permite analizar la muerte como un objeto socio-histórico cambiante cuyo contenido semántico es disputado, a pesar de su paradójica evidencia. Se observa un cuerpo muerto, un cadáver que se ha desvinculado del mundo social al carecer de respuesta inmediata hacia los otros, pero no la muerte en sí misma.

En tal sentido, ¿se puede establecer un diálogo con Foucault (1977, 2014) para pensar que la muerte, como la sexualidad o la locura, más que un objeto idéntico a sí mismo que genera significaciones diferentes en el tiempo, es un dispositivo pensado y construido a partir de las formaciones socio-discursivas en que se inserta y le dotan de un sentido específico que excluye otros? Siendo así, se hablaría de un dispositivo de mortalidad entendido como el modo en que la idea de la “muerte” ha sido producida continuamente a partir de una multiplicidad entrelazada de discursos, anclajes institucionales y estrategias de poder. Un dispositivo que se reconfigura constantemente y produce ciertas formas de subjetividad, al

generar un régimen específico de luz y de enunciación (Deleuze, 1990), esto es, una forma concreta de percibir y de decir algo en torno a la muerte.

Desde esta perspectiva, la muerte no sería una realidad por sí misma, un objeto prefabricado, sino una producción particular que, incluso, la ha colocado, actualmente, como el rasgo humano esencial para conocerse y definirse en relación con la propia finitud, a partir del sometimiento del tiempo, el tiempo propio pensado como tiempo lineal, a la muerte<sup>17</sup>. Como señala Foucault, “el influjo del poder no se ejerce sobre la muerte sino sobre la mortalidad” (2000: 224); pues ésta es la figura histórica real que suscita la idea especulativa y abstracta de la muerte que se ha convertido, por un lado, en un objeto deseable y valioso para autodefinirse como seres humanos; y, por otro, en un objeto que es preciso conocer y aprehender para, en cierta forma, enfrentarse a él y liberarse de su influjo.

La muerte, como dice Foucault (2006) a propósito de la locura, no existe, lo cual no implica que no sea nada. No es una entidad, aunque pueda ser imaginada de modo entificado, tal como sucede en Latinoamérica donde la muerte no parece un evento extraordinario, sino una experiencia cotidiana (Maldonado-Torres, 2007). Curiosa situación la que vive la muerte en el pensamiento occidental donde, según Thomas, “*se le concede demasiado*, puesto que como suele decirse, ella <nadifica> al ser; *pero no se le otorga bastante*, ya que se la ve como un acontecimiento reducido a un punto” (1983: 8).

Con todo esto se advierte el carácter ambiguo de la muerte: *a)* ayuda a definir al ser humano y a dotar de sentido su vida, aun cuando se presenta como su límite; *b)* no es un ente en el mundo, pero puede ser imaginada como un ente con vida, voluntad y poder propio; *c)* aparece como una situación de connotaciones trascendentales y, sin embargo, puede reducirse

---

<sup>17</sup> En el capítulo segundo se desarrolla el debate mantenido entre Heidegger (1971), quien piensa el tiempo a partir de la muerte, y Levinas (1994) con su invitación a pensar la muerte a partir del tiempo. Debate en el que Ricoeur (2003, 2008<sup>b</sup>, 2010) ofrece un punto de anclaje para hacer de ese debate especulativo, algo más aprehensible y aplicable a un proceso de investigación empírica como ésta.

a un instante; y *d*) se presenta como una evidencia no evidente en vida propia, pero tan evidente que implica una transformación de la relación con el otro en términos de dolor.

La muerte parece formar “parte constitutiva de un mecanismo biológico, inmanente al ser” en la medida que se forma parte del mundo, pero al mismo tiempo se puede decir que la muerte no era nada “antes de que hubiera una mente que [se diera cuenta de ella,] la pensara” (Johansson, 2012:53), la nombrara y la significara. A modo de reiteración, no es un ente en el mundo, sino algo que le sucede a cierto ente que, aunque posee una cualidad óptica semejante, se distingue en que realiza una pregunta ontológica: la pregunta por el ser o por el sentido del ser en el mundo (Heidegger, 1971).

Su existencia, no como fenómeno del mundo sino para el ser humano, instauro la ruptura decisiva entre éste –el único animal que entierra a sus muertos– y el animal natural. La muerte hace conscientes a los humanos de su existencia y, a la inversa, es esa conciencia la que produce angustia y la necesidad de rebelarse contra esa evidencia. Estos son, según Blanck-Cereijido y Cereijido, los dos papeles fundamentales de la muerte:

[primero] permitió que la evolución perfeccionara rápidamente un modelo de organismo pensante y [segundo] el hombre le dio a la búsqueda de seguridad la forma de búsqueda de significado. La falta de certeza de qué sucederá después lo obliga a buscar significados, explicaciones, a pensar (2002: 174-175).

La muerte aparece así como el medio por el cual se vive, el límite que permite percibirse, sentirse y pensar(se) como ser viviente. En otras palabras, ¿uno se siente vivo porque sabe que va a morir o porque sabe que se le ha dado un tiempo que tiene un principio y un final? ¿No se percibe como ser viviente por la otra evidencia no evidente, sino contada por los otros, de haber nacido y, con ello, tener vida para vivir, un lugar para pensar y un tiempo para relacionarse con el mundo? Preguntas difíciles de responder.

Sin embargo parece quedar claro que la muerte, pensada como límite, es la imposibilidad de seguir viviendo. Es el “desorden” inmanente a la condición humana que impulsa la formulación de un “orden” que exceda su condición finita. La muerte aparece entonces como el símbolo de la naturaleza humana perecedera y limitada. Según Thomas:

¿La muerte no aparece como la forma más dramática del desorden? ¿la que ataca no importa a quién, ni dónde ni cuándo? ¿la que destruye la unidad del grupo y separa a los que se aman? ¿la que pone un término a lo que hay de más precioso, la Vida? (1983: 532).

¿Pero qué hace que la Vida sea el don máspreciado? En palabras de Jankélévitch, “es la muerte la que da un sentido a la vida retirándole por completo este sentido. Es el sinsentido que da un sentido a la vida. El sinsentido que brinda un sentido, negándose” (2004: 37). Así, el sinsentido se convierte en el sentido último, el que hace aventurarse en la búsqueda de un sentido que se agota con la muerte. Por eso es un misterio, pues en ella se es juez y parte; se padece y, pese a todo, se habla de ella. Los humanos están sujetos a ella y la hacen objeto de sus disertaciones, tanto científicas y filosóficas como cotidianas.

En esta línea, la función simbólica parece un mecanismo útil para intentar elaborar una réplica ante la muerte que es una valoración de la vida. Ayuda a expresar la impotencia humana frente a la muerte y, a la vez, encontrar un sentido a la vida en tanto que aquélla aparece.

El símbolo no sólo expresa las cosas tal como son o como se cree que son, participa en la formación de aquello que designa, de ahí que la propia muerte como símbolo (muerte-símbolo), no sea una representación, sino un ejercicio performativo que dota no sólo de elementos de orientación sino también, en tanto que dispositivo (dispositivo de mortalidad), de elementos de control para la vida. Al remitir a relaciones entre sujetos, objetos y eventos establece modos aceptados y rechazados de vivir y, en este caso, de

morir. Relaciones que tienen un lugar de emplazamiento concreto con características específicas en cuanto a su proceso cotidiano de lucha por la significación.

La muerte como símbolo-dispositivo implica pensar entonces cinco entrecruzamientos principales: *a)* la unión entre lo físico y lo semántico; *b)* la interacción entre lo individual y lo social; *c)* la conjunción de procesos, acontecimientos, objetos, personas y lugares; *d)* la reunión de un significado intelectual, instrumental y emocional; y *e)* la relación entre un sentido de orientación para la vida y una estrategia de control que constriñe las maneras de ser de los sujetos situados en un contexto local cruzado por disposiciones con distintos grados de translocalidad.

### **1.3. La muerte en el proceso cotidiano de la significación: el caso de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas**

Tras identificar la muerte como problema de investigación desde una perspectiva socio-simbólica e intentar definirla a modo de un símbolo-dispositivo que cruza aspectos físicos y semánticos, de poder y de sentido, de control e impulso de prácticas situadas; es preciso atender ahora a las características singulares del escenario en el que se lleva a cabo la investigación.

Dicho escenario es Tuxtla Gutiérrez, Chiapas (*ver* Fotografía 1), lugar donde se puede observar cómo la muerte se concibe y se experimenta de formas particulares a partir de su emplazamiento en un espacio transpuesto. Esto implica acercarse a los espacios pensándolos, de acuerdo con Escalona Victoria, como un “producto de la interacción social y el desplazamiento humano. [Por esto] los lugares son expresión espacial de dinámicas sociales que se compenetran, se entrecruzan y se influyen mutuamente” (2014: 180-181).

En esta perspectiva, los espacios, así como su transposición, son entendidos como el conjunto de producciones realizadas por los sujetos y sus grupos sociales para habitar una territorialidad. De este modo, en vez

de hablar de regiones, se habla de “lo regional” como un proceso articulador de esferas sociales en un lugar con relaciones de poder singulares, y una mediación entre escalas de conexión y observación que pasan de lo local hasta lo (trans)nacional o lo global.

Fotografía 1. *Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: panorámica desde la Cruz de Copoya*



Ante esto, la noción de cultura regional es útil para mostrar en qué medida un territorio históricamente conformado y delimitado, como el de Tuxtla Gutiérrez, está internamente diferenciado, hecho que genera una manera peculiar de llevar a cabo la lucha por la significación que lo caracteriza, en razón de un conjunto de imaginarios y prácticas que se complementan y/o se contradicen.

Tuxtla Gutiérrez, en este sentido, es una ciudad imaginada que cruza en su proceso cotidiano de significación tanto tendencias y proyectos globales como construcciones propias de un contexto con un recorrido socio-histórico específico. Además conlleva una transposición de dinámicas sociales y lógicas organizativas que, desde un ejercicio de poder, delinean fronteras que marcan cierto tipo de relaciones, diferencias y similitudes con

espacios cercanos para conformar unidades aparentemente semejantes llamadas regiones.

Todo esto influye, de múltiples maneras, en el modo en que la muerte es (re)producida y disputada socio-históricamente por quienes habitan ese espacio reconocido actualmente como la capital chiapaneca.

### *1.3.1. De regiones (culturales) a culturas regionales: confluencia de imaginarios y prácticas en torno a la muerte*

Toda producción socio-cultural, como el caso de la muerte, posee una historicidad y un lugar de emplazamiento, en la medida que el proceso cotidiano de la significación es llevado a cabo por sujetos y grupos en relación con otros, dentro de un contexto específico que, a su vez, está conectado con otros contextos, cercanos o lejanos. Esta vinculación entre sujetos y grupos, historias y lugares, tejida en una espacialidad concreta es lo que se denomina, para efectos de este trabajo, lo “regional”.

A partir de lo anterior, la intención de esta sección es disertar sobre “lo regional” entendido como una dinámica de transposición que acompaña el proceso cotidiano de la significación, y no sobre las regiones concebidas, en términos de Robertos Jiménez, como entidades “dotadas de ontología propia, ajena[s] a la voluntad y a la conciencia del hombre para su existencia misma” (2010: 4). Por tanto, lo regional no se refiere a un objeto –la región– que pueda ser localizado sin más en el espacio y el tiempo, así como distinguido claramente de otros objetos que poseen características semejantes.

En vez de pensar las regiones como entidades dadas a partir de ciertos rasgos que los hacen funcionar como sistemas auto-contenidos, lo regional implica tanto una mediación entre escalas de conexión y observación que van de lo local, a lo nacional y transnacional, como un proceso articulador de esferas –económicas, políticas e identitarias– en un lugar particular con relaciones de poder específicas. Esto es lo que se denomina “cultura regional”: el proceso cotidiano de disputa en torno a la significación, ubicado

en un contexto cruzado por conexiones entre niveles diferenciados de interacción y relaciones de interdependencia con diferentes grados de complejidad y generalidad.

Toda historicidad y emplazamiento, por particulares que sean, están en relación, directa o indirecta, con otras historicidades y emplazamientos, puesto que no existen espacios aislados y separados entre sí. Persisten las conexiones y el tránsito de sujetos, objetos, discursos, conflictos y proyectos, por lo que es mejor hablar de procesos regionales. Esta mirada procesual permite un ir y venir dentro de las tensiones entre la generalización y la particularización a partir de reconciliar en el análisis “la perspectiva microscópica con la macroscópica” (Pérez Herrero, 1991: 8), lo micro-social con lo macro-social, o, en otros términos, el nivel molecular con el nivel molar (Castro-Gómez, 2007<sup>b</sup>).

Aunque los procesos culturales<sup>18</sup> o de disputa en torno a la significación son locales, es decir, están localizados y son localizables en espacios concretos, no están encerrados o encapsulados en sí mismos. No se trata, como señala Marcus, de “<localizar> la(s) cultura(s) en lugar(es)” (2001: 117), y trazar fronteras analíticas que separen “pueblos, regiones o <culturas>” pensándolas como entidades “diferentes [y extrañas] por definición” (Roseberry, 2013: 53).

Al contrario, hay que notar cómo los procesos culturales se llevan a cabo en contextos mediados de formas diversas, con lo que es posible ir más allá de la idea de lo local como una unidad espacial coherente y armónica, así como de lo global como una abstracción inaprehensible empíricamente, una invención ilusoria o un monstruo con poder ilimitado. En este sentido, ni los regímenes locales ni los regímenes globales poseen prioridad analítica, puesto que los primeros no son independientes de los segundos, ni éstos generan dependencia o subordinación absoluta en aquéllos (Castro-Gómez,

---

<sup>18</sup> En el capítulo siguiente se profundiza más en el concepto de cultura para entenderlo, desde los Estudios Culturales, como el proceso cotidiano de disputa por la significación, en vez de una estructura de significados o un conjunto rasgos compartidos por una población.

2007<sup>b</sup>). Impera la interrelación entre ambos regímenes; interrelación que es notoria en los imaginarios, discursos y prácticas de los sujetos sociales y sus grupos.

Expresar algo sobre “lo regional” implica, entonces, articular las historias locales con diseños o proyectos globales, mediados por la apropiación paradójica de los Estados-nacionales en su proceso de construcción y división interna. Esto en la medida que, como indica Asad, “cuando se traduce un Proyecto de un lugar a otro, de un agente a otro, se producen versiones de poder” (1993: 13); esto porque todo proyecto, por más pretensiones de universalidad que tenga, es una producción ubicada en un contexto espacio-temporal específico, de modo que su extrapolación a otros contextos mantiene rasgos de imposición y propicia disputas para ser aceptado y apropiado como proyecto propio.

Esa es la razón por la cual lo que se denomina “Occidente” –imaginado como una entidad homogénea y unificada, ubicada en un espacio geográfico determinado–, y sus producciones, aparece como parte de un proyecto particular, conformado por una idea de organización socio-política y jurídica, cierto tipo de intercambios económicos y un modo específico de producción de conocimientos, que, en un momento histórico y por circunstancias contingentes, se universalizó; motivo por el cual se han generado versiones de poder que dan muestra de la desigualdad con que dicho proyecto se implementó en diferentes contextos. En términos de Asad:

el ‘Occidente’ no es un mero mito hegeliano, ni una mera representación [...] Para bien o para mal, informa de modos sistemáticos innumerables intenciones, prácticas y discursos. Esto no es decir que existe una cultura Occidental integrada, o una identidad occidental fija, o una sola manera de pensar, sino que una singular identidad colectiva se auto-define en términos de una historicidad única en contraste con todas las demás, una historicidad que cambia de un lugar a otro [...] hasta abarcar el mundo (1993: 18-19).

Como sugiere Asad, no se pueden instaurar divisiones categóricas entre Occidente y sus otros, Primer y Tercer mundo, zonas urbanas y rurales, ámbitos (trans)nacionales y locales; aunque esta forma de nombrar e instituir distinciones, crea una diferenciación que deviene en desigualdad en cuanto a la apropiación de un proyecto que califica y evalúa a los demás a partir de sí mismo, quienes, a su vez, asumen esa evaluación y la incorporan en sus imaginarios y prácticas cotidianas.

Como sea, tanto la vida cotidiana como los acercamientos analíticos, están influidos por factores que trascienden la inmediatez y los conectan con escalas mayores y niveles de interacción más extensos. Pero, como propuso el enfoque microhistórico, es a través de la adopción de una escala menor donde se observan, como señala Ricoeur, las “estrategias familiares e individuales, confrontadas con realidades económicas, con relaciones jerárquicas, en un juego de intercambios entre el centro y la periferia, en una palabra, interacciones que tienen como lugar una aldea” (2003: 284).

No obstante, decir que tienen como lugar una aldea no es encerrar en ella el sentido de las interacciones, sino mostrar que éstas tienen un emplazamiento que remite a conexiones e interacciones pasadas y presentes, inmediatas y distantes. Hay que franquear, entonces, la trampa del colonialismo que, según Wright, consiste en pensar al mundo como un todo “formado por <pueblos>, cada uno con un estilo de vida coherente, o <cultura>” (2004: 129).

Esto último otorga elementos para dialogar con las críticas hechas por Roseberry a los estudios regionales. Según él no es posible suponer que la región<sup>19</sup> sea la noción que resuelva los problemas de articulación de la historia local con la historia mundial, pasando por la nacional. Sobre todo, cuando se adopta una mirada donde el espacio de las comunidades o las regiones por sí mismas tienen más peso que los sujetos y sus grupos; hecho que tiende a culminar, en palabras del antropólogo e historiador

---

<sup>19</sup> Entendida en términos de Van Young como “un espacio geográfico más amplio que una localidad pero menor que la correspondiente a una nación-Estado” (en Giménez, 1999: 38).

norteamericano, en la elaboración de análisis superficiales que no consideran “las vidas, esperanzas y emociones cotidianas de aquellos a quienes estudiamos” (2013: 195-196).

A su parecer, la única forma de articular la historia local con la mundial es rechazar las “concepciones de comunidad/región/nación/mundo” (2013: 196), pues se refieren a relaciones y gradaciones que someten las relaciones sociales de los sujetos y sus grupos a una reducción puramente espacial. Esto se nota en definiciones que, según Robertos Jiménez, ven la región como “una serie de relaciones sociales que vincula a todos aquellos que habitan un espacio bajo control económico-social localizado” (2006: 4).

En contraposición a estas ideas de región, Roseberry argumenta que es necesario sustituir las gradaciones espaciales por conceptos que apunten hacia relaciones menos fácilmente objetivables referidas a las maneras que adopta la diferenciación al interior de un proyecto totalizador que incluye elementos políticos, económicos e identitarios.

He ahí las razones de hablar de una cultura regional con la que se trata de aprehender las disputas cotidianas llevadas a cabo entre los sujetos y sus grupos en espacios que son definidos y redefinidos por criterios de poder. En ella se observa cómo se concretizan y materializan las disputas en lugares con mediaciones múltiples; pues, en palabras de Lomnitz, “una cultura regional es aquella cultura internamente diferenciada y segmentada que se produce a través de las interacciones humanas en una economía política regional” (1995: 39).

La cultura no es un todo homogéneo, sino un proceso de articulación de la heterogeneidad actualizado en las relaciones cotidianas. Pero éstas se llevan a cabo en un contexto donde un diseño global se ha instaurado de maneras diversas. Sobre todo porque, como expresa Asad:

las empresas capitalistas modernas y los estados-nacionales modernizadores [con la mediación del aparato de producción científica que produce, autoriza y legitima

conocimientos] son, actualmente, los dos poderes más importantes para organizar los espacios, al definir, entre otras cosas, lo que es y lo que no es local (1993: 8-9).

De este modo, las regiones, pensadas como entidades bien delimitadas, sólo existen en tanto que existen relaciones de poder con propensiones a demarcar límites a partir de cierto tipo de relaciones de interdependencia en su interior. Este es el sentido etimológico del que proviene la palabra región –*regio*–, el cual, según Bourdieu, refiere a un principio de división social que, partiendo de un decreto, inserta una discontinuidad en la continuidad, útil para “separar <el interior y el exterior, el reino de lo sagrado y el reino de lo profano, el territorio nacional y el territorio extranjero>” (2006: 170).

El trazado de regiones se vincula así con una pretensión de poder más o menos intencional de distinción respecto a espacios calificados como ajenos, con conexiones menos notorias o nulas. Por eso, como dice Giménez, “la región no constituye un dato *a priori* sino un constructo resultante de la intervención de poderes económicos, políticos o culturales del presente o del pasado” (1999: 39) que crean lo que nombran.

Cada uno de dichos poderes traza regiones de acuerdo con sus criterios. Por un lado, el poder estatal –y económico– las delimita a partir de criterios político-administrativos, con el establecimiento de fronteras territoriales para el control y la gerencia poblacional; o socio-económicos, al instaurar formas de institucionalidad o modos de producción económica e intercambios comerciales a partir de recursos, productos y/o mano de obra disponibles. Por otro lado, el trabajo de demarcación científica las delimita por criterios histórico-identitarios, al hallar rasgos de unidad cultural y sentimientos de pertenencia, al partir de la idea que la región existe en el imaginario de quienes la conforman.

Estos poderes creadores de regiones, sea que las formen arbitrariamente o remitiéndose a condiciones o relaciones pensadas como objetivas, tienden a olvidar las diferencias al interior de las fronteras demarcadas. Al instituir un sentido de unidad o identidad regional crean

exclusiones, no sólo con respecto al exterior sino también al interior, por lo que es más viable hablar de procesos culturales regionales para aproximarse a la heterogeneidad imperante entre los grupos sociales, aun cuando compartan un espacio y tiempo concreto.

Hablar de cultura regional, donde se cruzan características y demarcaciones administrativo-territoriales, socio-económicas e histórico-identitarias, entre otras posibles, es emplear una herramienta analítica que permite acercarse a los modos que adoptan los procesos de significación y configuración en espacios acotados, con características distintas y lógicas de organización particulares. Además de una manera de ir más allá de la noción de región como punto de partida o punto de llegada<sup>20</sup>, ya que, en ocasiones, se constituye en “una herramienta que contribuye a dividir el mundo social [más] que un concepto que contribuye a entenderlo” (Robertos Jiménez, 2006: 13).

En estas culturas regionales concretas –como la de Tuxtla Gutiérrez– es donde los sujetos y sus grupos despliegan sus imaginarios y prácticas en torno a la lucha por la significación, tanto en lo que respecta a la noción de la realidad misma como en aspectos específicos, por ejemplo la muerte. En este sentido, los imaginarios y prácticas en torno a la muerte en un espacio concreto, no responden únicamente a la dinámica local, sino que están articulados de formas complejas con imaginarios y prácticas provenientes de otras latitudes. Sin embargo, no caen a manera de cascada que lleva a generar una mera reproducción pasiva, sino que implican un proceso de apropiación que transforma los propios criterios locales.

---

<sup>20</sup> Según Van Young, uno de los exponentes principales de la historia regional, las regiones no son hechos asumidos o “entidades previas”, sino “hipótesis por comprobar” (1991: 101). En caso de ser “hechos asumidos”, la contribución de los estudios regionales es esclarecer cómo funciona la región aludida que existe por sí misma. Al contrario, verlas como “hipótesis por comprobar” implica el acercamiento a espacios para observar en qué medida éstos conforman o no una región “con una frontera que lo delimita, la cual estaría determinada por el alcance efectivo de algún sistema cuyas partes interactúan más entre sí que con los sistemas externos” (Van Young, 1991: 101-102). En ambos casos, el análisis de las regiones implica una clausura de éstas a sus dinámicas internas como si fuera posible marcar una delimitación clara entre lo interior y lo exterior.

De acuerdo con De Certeau (1997), el centro de interés no está ni en el espacio por sí mismo ni en el sujeto en sí, sino en sus operaciones, apropiaciones y relaciones cotidianas, mismas que se llevan a cabo en un espacio y un tiempo determinados. De este modo, los imaginarios y las prácticas son esas maneras de percibir y hacer cotidianas, las operaciones situadas de los sujetos; mismas que son posibles en un marco medianamente establecido.

Los imaginarios son, a grandes rasgos, las matrices de la representación o la sustancia de la significación, pero no por ello son un producto acabado y pasivo. En palabras de Gómez,

se organiza[n] como una compleja red de relaciones sobre la que se sostienen los discursos y las prácticas sociales. [Los] imaginario[s] social[es] se manifiesta[n] en lo simbólico (el lenguaje) y en el accionar concreto entre los sujetos en la praxis social (2001: 200-201).

Por su parte, las prácticas son las “maneras de hacer” cotidianas ubicadas entre la posibilidad ilimitada de elección y creatividad, y el condicionamiento provocado por las restricciones y limitaciones instauradas por un proceso totalizador (De Certeau, 1997: XLIV). Se refieren al uso que no es un mero consumo pasivo, sino una apropiación específica a partir de –y a pesar de– los dispositivos de poder institucionalizados, de acuerdo con sus posibilidades y recursos. Así la homogeneidad deviene heterogeneidad en lo cotidiano.

### *1.3.2. El proceso de formación de una ciudad imaginada y un orden disputado*

Desde la perspectiva teórica planteada, se enfoca la cultura regional de un espacio como la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, donde existe, por un lado, una tensión entre la homogeneidad y la heterogeneidad, así como la convergencia de imaginarios y prácticas “residuales, dominantes y

emergentes” (Lomnitz, 1995: 152)<sup>21</sup>, en un intercambio problemático y/o conciliador; y, por otro, un proceso de delimitación de regiones –de las cuales forma parte– a partir de diversos criterios de poder, en aras de vincular una serie de relaciones sociales a una dinámica espacial específica sin considerar, muchas veces, a los sujetos, sus grupos y sus identificaciones. En este sentido, el acercamiento a la muerte como símbolo-dispositivo requiere acercarse a esa cultura regional en la cual aquélla es (re)producida cotidianamente.

El Tuxtla Gutiérrez actual es una ciudad imaginada y un orden disputado, razón por lo cual tiende a ser pensada como unidad territorial e identitaria, en dos sentidos. Primero, porque busca ser producto de un proceso de planeación y ordenamiento sistemático elaborado por planificadores y autoridades según como la piensan o imaginan. Aquí, el acento está en su delimitación, su edificación, su materialidad, su imagen para ser presentada como objeto de consumo a la mirada de los otros externos a ella. Es el retrato de una “ciudad sin cuerpos” (Lacarrieu, 2007: 48); ciudad sin historia en la medida que se proyecta hacia la ruta trazada por un discurso modernizador y progresista que responde más a criterios nacionales y transnacionales.

Pero a ésta, se le contraponen la ciudad como espacio vivido y habitado por sujetos que la ocupan y establecen relaciones con otros que ocupan el mismo espacio, sin por ello formar necesariamente una unidad identitaria. Aquí son significativas las producciones y proyecciones imaginarias, mismas que están en conexión directa con sus experiencias y prácticas, tanto pasadas, como presentes y hasta futuras. Es, en términos de De

---

<sup>21</sup> Para Williams, exponente de los Estudios Culturales británicos, y de quien Lomnitz retoma esta clasificación, “lo dominante” es “lo hegemónico”. “Lo residual”, aquello que “ha sido formado [...] en el pasado”, pero que todavía se encuentra vigente dentro del proceso cultural. De ahí que se contraponga a “lo arcaico”, aquello que es parte de un pasado no actualizado pero susceptible de ser observado, examinado y hasta reutilizado conscientemente. “Lo emergente”, por su parte, remite a “nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente” (2000: 144-145).

Certeau, una “ciudad *transhumante*, o metafórica” (1997: 105) oculta tras la mirada englobadora de la ciudad como una totalidad cerrada.

La oposición anterior, que no es excluyente sino complementaria, admite que “toda práctica desarrollada sobre el espacio es el resultado complejo y conflictivo de imágenes, imaginarios y representaciones sociales” (Lacarrieu, 2007: 48). Decir el nombre de una ciudad implica apreciar la confluencia entre imágenes construidas según criterios de poder e imaginarios empleados para producir sentidos. Tuxtla Gutiérrez no es la excepción, tiene su modo de presentación en tanto imagen y en tanto producción de sus habitantes, hecho notorio en su proceso de formación. Esta dinámica conforma la especificidad de su cultura regional.

De entrada, Tuxtla Gutiérrez es el nombre del espacio con mayor crecimiento urbano y demográfico que funge como capital económico-política del estado de Chiapas –la capitania cultural, con todos sus malentendidos, se asocia a su rival histórica: San Cristóbal de las Casas–. Tiene una extensión territorial de 339.21 km<sup>2</sup> y una población de 553,374 habitantes (*Programa Regional de Desarrollo. Región I. Metropolitana*, s/f). Colinda con los municipios de Berriozábal, Ocozocoautla, Suchiapa, Chiapa de Corzo, Osumacinta y San Fernando (*ver* Figura 1).

Estos datos apenas son útiles para generar una visión del conflictivo proceso de su construcción como ciudad, puesto que colocan el acento en lo que ahora es. Ofrecen un bosquejo elaborado a partir de información estadística y demográfica que reduce a los sujetos y los grupos que conforman a un nombre o un número oficiales. En términos de De Certeau, muestran la imagen de una “ciudad-panorama [...] que tiene como condición un olvido y un desconocimiento de las prácticas” (1997: 105). Con esto se realiza, intencionada o inintencionadamente, la invisibilización de la cotidianidad de un espacio que, tras constantes negociaciones y pautas de desarrollo errático, ha sido demarcado con los límites que hoy posee.

Figura 1. Municipios de Chiapas



Fuente: <https://espanol.mapsofworld.com/continentes/norte-america/mexico/chiapas.html>.

Seguir el proceso de construcción de Tuxtla Gutiérrez, así como su relación con la generación de ciertos imaginarios y prácticas en torno a la muerte, implica una revisión de su historicidad. Según varios autores, a los que se sigue en este recorrido<sup>22</sup>, dicha historicidad pasa, mínimamente, por tres momentos que marcaron su desarrollo actual. Estos son: su fundación

<sup>22</sup> Cruz Burguete y Almazán Esquivel, 2008; Viqueira, 2009; Sánchez Cortés y Lazos Chavero, 2009; Zebadúa, 2011; Aguilar Castro, 2015; Broissin, 14 de septiembre 2015; Mendoza, 13 agosto 2016.

durante el siglo XVI como una aldea zoque, el traslado definitivo de poderes para constituirse en la capital del estado en 1892, y la década de 1970 cuando llega a ser la ciudad más poblada y con mayores índices de crecimiento. Aunque esos momentos remiten a procesos políticos, económicos o demográficos, implican, a su vez, relaciones sociales y procesos de disputa cultural en torno a la apropiación del espacio y la significación de su realidad y lo que en ella sucede.

El primer momento fue la fundación de pequeños asentamientos de origen zoque –provenientes de la familia lingüística mixe-zoque-popoluca–, cuyo fin era aprovechar las aguas de una serie de arroyos que desembocaban en el cauce de tres ríos: Quisimpac o Sabinal, Potinaspak y San Roque. Estos asentamientos recibieron el nombre de Coyatocmó, en lengua zoque; Nacúa para los chiapanecas de quienes fueron tributarios hasta 1528; y Tuchtlán, tras las incursiones y conquista nahuas en 1482. Todos los nombres referían a un “lugar de conejos”. Desde aquí es posible trazar los intercambios que los zoques mantuvieron, primero, con otros pueblos de la región cultural denominada Mesoamérica (Kirchoff, 2009).

Es durante el periodo colonial –año de 1560– cuando se fundó el pueblo de San Marcos Evangelista Tuxtla, a partir de la acción de la orden religiosa de los dominicos, con la figura central del padre Antonio de Pamplona, además de otras órdenes como mercedarios y franciscanos. Su fundación fue una estrategia política para congregar a los zoques que vivían en chozas dispersas, con el propósito de convertirlos al cristianismo. Así, el pueblo pasó a estar bajo la tutela del convento de Tecpatán, pueblo zoque con mayor importancia en la época.

Se construyeron las parroquias, iglesias y conventos necesarios para el trazado de un espacio urbano, con influencias organizativas tanto europeas renacentistas, como prehispánicas en razón del valor de un árbol que fungía como centro, y alrededor del cual se trazaban los cuatro rumbos que conforman el universo (Mendoza, 13 de agosto 2016). Aquí comienzan los

primeros intercambios entre una cosmovisión mesoamericana, con la herencia colonial católica traída por las órdenes religiosas.

De ese primer trazado urbano surgieron los primeros barrios que conformarían hasta el día de hoy, aunque con sus matices, el eje central de la ciudad: Santo Domingo, San Miguel, San Andrés y San Jacinto, cada uno con su iglesia, y ubicadas alrededor del árbol –la ceiba– y la iglesia central –la de San Marcos Evangelista– (*ver* Figura 2). Tanto el interior de esta iglesia, como la explanada que la rodeaba, se convirtió, de acuerdo con las prácticas propias de los colonizadores españoles, en el principal espacio de entierro de los difuntos (Xicotencatl, 9 de octubre de 2016). Fueron los primeros “camposantos” de la época donde la gente con mayor poder era enterrada al interior de la iglesia, cerca del altar donde se ubicara el santo de su devoción; mientras la gente común era enterrada en la parte de afuera, en el atrio (Pescador, 1992).

De esos primeros barrios solamente Santo Domingo permaneció en su lugar y con su nombre original. El barrio San Jacinto fue movido junto con su parroquia durante el periodo revolucionario mexicano –1910–. Los barrios de San Miguel y San Andrés<sup>23</sup> cambiaron, y sobre ellos se montaron los actuales barrios El Calvario y San Roque.

En el año de 1693, ante la creciente denigración de los pueblos indios por parte de los españoles y los gobernantes, se llevó a cabo un motín liderado por los zoques con el fin de destituir al gobernador en turno, Pablo Hernández, por el trato despótico que éste tenía hacia aquéllos, así como los altos tributos que se querían cobrar. A pesar de eso y a partir del desarrollo económico y demográfico del pueblo, ligado a su ubicación estratégica en términos económicos, productivos y territoriales –además de su parentesco

---

<sup>23</sup> Ambos barrios sufrieron los estragos del anticlericalismo en la década de 1930. De la iglesia de San Miguel ya sólo quedaban restos, pero la imagen del Santo Patrono terminó por ser quemada. Por su parte, la iglesia de San Andrés, fue clausurada y reabierta posteriormente (Mondragón, 23 de septiembre de 2016). Esta iglesia, asentada en una loma, también constituyó uno de los camposantos principales del pueblo de Tuxtla, convirtiéndose en el año 1600 en el lugar de entierro más importante (Tavera, 16 de agosto de 2017).

lingüístico con una amplia zona de Oaxaca-, se generó un proceso migratorio de zoques provenientes de zonas aledañas; proceso que impactó en un mayor reconocimiento del pueblo.

Figura 2. Iglesias antiguas de San Marcos Evangelista Tuxtla



Fuente: <http://chiapasindigena.blogspot.mx/2014/03/iglesias-zoques-antiguas-de-tuxtla.html>.

Para 1769 se establecieron dos alcaldías: una en Tuxtla como cabecera y la otra en Ciudad Real. No obstante, en 1786 se creó la Intendencia de Chiapas, de modo que las alcaldías de Tuxtla y Ciudad Real se unieron a la del Soconusco como una sola entidad de la Capitanía General de Guatemala. A pesar de ello, Tuxtla se constituyó como cabecera de una subdelegación con 33 poblaciones bajo su mando para el cobro de tributos. Estos hechos atrajeron a una gran cantidad de españoles, algunos

provenientes del pueblo vecino de Chiapa, mismo que estaba en situación de decadencia en cuanto a su relevancia social.

Dichos españoles se asentaron en el pueblo de Tuxtla que esperaba convertirse en una ciudad culta. Éstos prevalecieron aún después de una plaga de langostas que desde 1769 propició un periodo de hambruna que redujo considerablemente a la población tributaria zoque. De este modo, a principios del siglo XIX, los españoles habían logrado hacerse propietarios de las casas ubicadas alrededor de la plaza principal y la catedral. Asentaron ahí sus viviendas y comercios, y presionaron a los pobladores zoques para vender sus propiedades.

En esa situación de presión participó incluso la iglesia, ya que en 1809 despojó a los zoques de las estancias de Santo Domingo y de Copoya: una antigua hacienda de ganado vacuno que creció a partir del sucesivo despojo de propiedades urbanas. El 1 de noviembre de 1813, el pueblo de Tuxtla fue reconocido como villa. Pero es en 1821 cuando se instaló formalmente el primer Ayuntamiento Constitucional de Tuxtla, el cual tomó a su cargo la administración de aquella creciente hacienda de Copoya.

Este proceso de pugnas internas entre zoques y españoles, también se vio afectado por pugnas externas en razón de posicionamientos políticos que colocaron a las élites de Tuxtla en un conflicto directo con las élites de Ciudad Real o San Cristóbal. Primero aquéllas defendieron la permanencia de Chiapas a Guatemala en vez de a México –en 1824<sup>24</sup>–, luego patrocinaron la causa federalista contra el centralismo –durante la década de 1830–, finalmente adoptaron ideales liberales frente a los conservadores y eclesiales –década de 1850 en adelante–.

Esta pugna política se reflejó en el constante tránsito de los poderes de una ciudad a otra, donde entraron en juego, más que disputas por

---

<sup>24</sup> El ejercicio de votación dio como resultado, a pesar de haber sido un proceso fraudulento, la anexión de Chiapas a México. La ausencia de los representantes de Tuxtla y otros distritos, fue aprovechada por los partidarios de la unión a México, tales como Ciudad Real y Comitán (De Vos, 2010: 41 y ss.).

posiciones radicalmente asumidas, un conjunto de relaciones de parentesco, amistad y vecindad, así como intereses y propiedades que generaban alianzas o las rompían a conveniencia (Viqueira, 2009).

De acuerdo con los proyectos nacionales, Tuxtla –reconocida como ciudad desde 1829– comenzó a percibir el influjo de las medidas higiénicas y sanitarias. Aunque el gobierno de Chiapas mostró interés desde 1828 por la creación de cementerios fuera de las ciudades de acuerdo con las reformas borbónicas, solamente en 1833, por una epidemia de cólera, se permitió la realización de entierros fuera de las iglesias (Bermúdez Hernández, 2013). De ahí la práctica de enterramiento continuó llevándose a cabo en las inmediaciones de la iglesia de San Marcos y la de San Roque (Xicontecatl, 31 de octubre de 2016)<sup>25</sup>.

En 1858, Ángel Albino Corzo, de acuerdo con las Leyes de Reforma promulgadas a nivel nacional durante el gobierno de Benito Juárez (Cuenya Mateos, 2012), rechazó los “camposantos” parroquiales, y en 1861 se elaboró una primera reglamentación en materia civil en torno a los fallecimientos y construcción de cementerios extramuros. Esta disposición fue objeto de enfrentamientos y no tuvo efectos inmediatos. Fue tras una nueva epidemia de cólera morbus a mediados de la década de 1860 que se impulsó la creación, por disposiciones de salud, de un Panteón extramuros: el Panteón Municipal o Viejo; mismo que no contó con una inauguración formal durante su apertura en 1870<sup>26</sup>, ni con una delimitación tan claramente definida (Xicontecatl, 31 de octubre de 2016). Según Leopoldo Gallegos, músico tradicionalista zoque, su territorialidad alcanzaba la prolongación de la 9<sup>a</sup> Sur, hasta la Colonia Maldonado, donde se

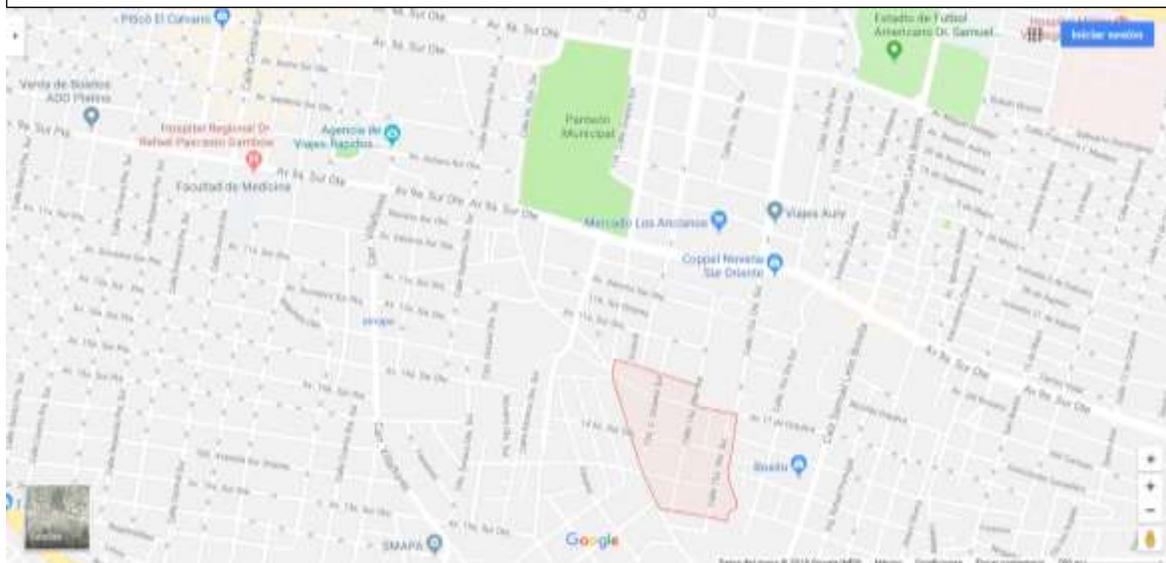
---

<sup>25</sup> Aquí resulta relevante el caso de los restos mortales del héroe federalista Joaquín Miguel Gutiérrez, mismos que habían sido depositados primero en la capilla de San Jacinto en 1838, el año de su muerte; para ser después trasladados en 1848 a la iglesia de San Marcos, lugar donde sus restos permanecieron hasta 1938, cuando a raíz del centenario de su muerte, son depositados bajo su propia estatua en el nuevo parque Joaquín Miguel Gutiérrez (Castro Aguilar, 2015).

<sup>26</sup> Según una nota periodística de un diario local, la tumba formal más antigua data de 1879; aunque según los registros del panteón la primera persona inhumada fue una niña fallecida el 10 de marzo de 1883 (Anónimo, 1 de noviembre de 2016).

encontraban las personas más humildes (Gómez, 3 de noviembre de 2016) (ver Figura 3).

Figura 3. *Panteón Municipal y Colonia Maldonado actuales*



Fuente: Google Maps.

En 1880 se elaboró el Reglamento de Policía y Buen Gobierno del Estado de Chiapas<sup>27</sup>, donde se estableció, además de la relevancia de las buenas costumbres y los hábitos higiénicos, la necesidad de extirpar de las localidades todo aquello que atentara contra la salud pública en el afán de lograr un saneamiento urbano. De este modo, se trató de combatir, entre otras prácticas, el alcoholismo, con el fin de formar cuerpos sanos que contribuyeran a la economía estatal; puesto que, según muestran Contreras Utrera y Domínguez Reyes en su revisión del documento aludido (2009), para los padrones de mortalidad correspondientes a los años 1908-1912, el alcoholismo apareció como una de las principales causas de muerte y de morbilidad.

<sup>27</sup> Este documento muestra, en buena medida, la idea defendida por Foucault sobre “la policía como condición de existencia de la urbanidad” (2006: 384). Mientras las leyes se ocupan de las cosas más relevantes, la policía se centra en las cosas de menor importancia, se ocupa de los detalles, se convierte en el modelo de la intervención estatal sobre la vida y las formas de vivirla.

Junto a dicho Reglamento, se instituyó también el 7 de enero de 1891 una ley para vigilar las inhumaciones, reglamentar el uso de campanas y establecer campos mortuorios destinados para episodios de enfermedades epidémicas y contagiosas; actividades destinadas a iniciar el siglo XX con una mirada ilustrada y secular (Bermúdez Hernández, 2013).

Mientras esas pugnas políticas e ideológicas sucedían entre proyectos nacionales, ciudades y élites, al interior de Tuxtla se iban formando nuevos barrios. Aparecieron el Barrio Nuevo, el Cerrito, San Pascualito<sup>28</sup> y el Barrio de Niño de Atocha, formado con un grupo de familias provenientes de Juchitán, Oaxaca, entre las que se contaban algunas con relaciones económico-políticas con el poder federal, mismas que fueron importantes para la incipiente ciudad.

Para el año de 1892, cuando se llevó a cabo el traslado definitivo de los poderes a Tuxtla, por parte del gobernador liberal Emilio Rabasa, la ciudad se había extendido considerablemente (*ver* Figura 4). Incluso la antigua hacienda de la Virgen del Rosario, conocida como Copoya, se decretó como poblado, incluido dentro del Ayuntamiento de Tuxtla.

A pesar de eso, la ciudad continuaba sin constituirse en la fuerza económica primordial del Estado, puesto que su producción era únicamente para el mercado local, más que para el nacional o internacional, como era el caso del Soconusco. Incluso el equipamiento urbano, tanto en lo que se refería a complejos arquitectónicos como a sus vialidades, era muy limitado.

Para lograr la tarea de construir y ordenar a Tuxtla bajo el modelo de una ciudad planificada y digna de ser la capital del Estado, comenzó un

---

<sup>28</sup> Reconocido por su culto a San Pascual Bailón representado por una figura esquelética. En dicho culto participaron los barrios de San Jacinto, San Roque y El Calvario; pues la propia imagen tuvo un conflictivo peregrinar desde fines del siglo XIX y el XX, que lo llevó de la iglesia de San Marcos, a la del Calvario, hasta llegar a su iglesia actual en el barrio de San Pascualito. Incluso el esqueleto anduvo errante en Berriozábal, San Fernando y Chiapa de Corzo; aún escondido en cuevas de Cerro Hueco para salvarlo de la hoguera (Gómez, 3 de noviembre de 2016; Mondragón, 26 de julio de 2017).

Este culto parece relacionarse, aunque no hay certeza de ello, con la celebración a un esqueleto que se realizaba en 1601 en la iglesia de San Marcos Evangelista, misma que fue vetada como práctica idolátrica (Navarrete, 1982: 15, 33 y ss.). Esto permite establecer, con las precauciones necesarias, una relación entre prácticas mesoamericanas y católicas.

programa de obras públicas que duró casi veinte años. Se construyeron edificios, parques y mercados, hospitales<sup>29</sup>, además de un sistema de agua potable y alumbrado público. También se realizaron labores de arreglo o edificación de puentes para conectar sus viejos y sus nuevos barrios. Entre éstos aparecieron: el Jocotal, El juy-juy, La Pimienta, San Francisco, Las Canoitas, Las Anonas, Santa Cruz<sup>30</sup>, Barrio Guadalupe, entre otros<sup>31</sup>.

Figura 4. Plano de la ciudad de Tuxtla, 1892



<sup>29</sup> La primera Casa de la Caridad o Casa de la Salud, fue construida en la década de 1880, impulsada por el Dr. Domingo Chanona, uno de los personajes importantes en la historia del Estado en lo que se refiere a la materia de salud pública (Xicotencatl, 31 de octubre de 2016; Anónimo, 1 de noviembre de 2016).

<sup>30</sup> Este barrio fue construido al costado oriente del Panteón Municipal, sobre una parte donde se enterraron los muertos por la epidemia de cólera morbus alrededor de 1870, antes de la apertura formal de dicho Panteón (Xicotencatl, 31 de octubre 2016).

<sup>31</sup> En varios de estos barrios, entre algunos sujetos y sus grupos, se ha suscitado hoy en día un debate en aras de una pretensión, más o menos consciente, de conservación – distinta de lo oficial– no sólo de sus nombres originales, sino de sus costumbres, tradiciones y festividades, como las asociadas a los Días de Muertos (Gómez, 3 de noviembre de 2016; Abosaid/Cp, 17 de octubre de 2017).

En 1897 apareció, por vez primera, el Reglamento de Panteones del Estado de Chiapas, con lo que se pretendió sujetar civilmente los cementerios existentes y futuros de toda la entidad. Con esto, se proyectaba el inicio del siglo XX, supuestamente, sin inconvenientes y peligros para la salud pública, pues todo esto implicaba una lucha frontal contra el carácter público de las vigiliias, velorios, así como los cortejos fúnebres y entierros. No obstante, estas políticas no fueron significativamente cumplidas de una vez por todas, sino que fueron constantemente negociadas (Bermúdez Hernández, 2013).

En 1915 nace como tal el municipio libre de Tuxtla. Durante las primeras décadas del nuevo siglo, las pugnas entre Tuxtla y San Cristóbal continuaron. Se adherían a los conflictos de la Revolución y el anticlericalismo en México. Empero, ante una etapa de 1921 a 1940 en que las labores de construcción de la infraestructura de la capital se habían detenido –incluso algunos edificios e iglesias fueron destruidos durante las luchas anticlericales–, empezaron nuevas sugerencias por trasladar la capitanía del estado a San Cristóbal. Ante esto, se renovaron los programas de obras públicas. Dichas obras atrajeron mano de obra que aumentó considerablemente el número de habitantes de la ciudad.

La incipiente ciudad de Tuxtla Gutiérrez, a diferencia de otros lugares, no puso un alto a la inmigración, sino que ésta la ayudó a crecer demográfica y económicamente, así como a complejizar sus relaciones de interdependencia y su proceso cotidiano de significación. Los imaginarios y prácticas de los sujetos y sus grupos comenzaron a generar situaciones de intercambio, apropiación y olvido.

Tras un periodo de robustecimiento sobre todo económico que abarcó de 1950 a 1970, Tuxtla Gutiérrez se convirtió en la ciudad más poblada y, a partir de las construcciones de las presas La Angostura o Dr. Belisario Domínguez (1969-1975) y Chicoasén o Manuel Moreno Torres (1974-1980), su crecimiento se tornó innegable. Su ubicación estratégica entre ambas

construcciones, propició un tránsito de obreros que impactó en el aumento de la población y el comercio.

Ante esto, se comenzó un nuevo programa de obras públicas con afán modernizador que generó, según algunos, un “urbanicidio”, en la medida que destruyó o rediseñó edificios y emblemas asociados a la historia de la ciudad, tal como sucedió con la catedral de San Marcos (Mendoza, 13 de agosto 2016). La imagen de la ciudad se colocó sobre los imaginarios de sus habitantes, generando un sentido de zozobra ante la transformación de espacios con sentido histórico-identitario. Aún la relación con los muertos fue afectada, puesto que, como narra Chávez Mejía (28 de octubre de 2016), después del día 2 de noviembre de 1979, cuando las familias llegaron a comer, pasar un tiempo juntas, disfrutar de la música y el baile, tomar alcohol frente a la tumba de sus seres queridos en el Panteón Municipal, se enteraron que la autoridad civil había prohibido comer y, sobre todo, tomar alcohol al interior del panteón, luego de que dos hombres en estado de ebriedad se mataron en una riña callejera. La seguridad fue colocada en primer lugar.

La migración fue favorecida nuevamente por el movimiento de poblaciones provenientes de territorios afectados por las construcciones de las presas hidroeléctricas –algunas fueron desalojadas y/o cambiadas de lugar–; así como otros sectores poblacionales provenientes de diferentes lugares de Chiapas o fuera de él, por motivos que incluían la invasión de sus tierras, catástrofes naturales como temblores y erupciones volcánicas, o la búsqueda de mejores condiciones de vida asociadas a temas de salud, empleo y, sobre todo, educación. En la última labor de obras públicas se construyeron hospitales, edificios de gobierno, escuelas y universidades.

La mancha urbana presentó un crecimiento acelerado y caótico. Comenzaron a aparecer, entre 1950 y 1970, asentamientos que fueron producto de invasiones de tierra, tales como las actuales colonias Bienestar Social y Patria Nueva. Incluso, se generó un proceso de conurbación de localidades a la ciudad, de modo que Terán, mismo que había sido

reconocido como municipio en 1908, fue incorporado por motivos fundamentalmente económicos a Tuxtla Gutiérrez en 1973 (Valdés Arévalo, 2007). En 1984 apareció también otro de los asentamientos periféricos más grandes de la ciudad: Las Granjas; además de otros, surgidos a partir de la década de los 80's y tras el movimiento zapatista de 1994. La ciudad se extendía en sus límites, mientras el Panteón, ya bien delimitado se hacía insuficiente, razón por la cual a mediados de los años 80's del siglo XX aparece el Panteón Jardín San Marcos<sup>32</sup>, ubicado en la zona sur oriente.

El crecimiento actual de Tuxtla Gutiérrez, reconocida en 2005 como ciudad metropolitana, continúa con una dinámica constante de flujos migratorios –definitivos o temporales–, un fortalecimiento del sector terciario que la conecta con otras localidades, un bajo porcentaje de hablantes de lenguas indígenas en sus márgenes, un aumento de ofertas religiosas distintas al catolicismo, entre otras cosas. Su aumento poblacional ha generado, desde el 2008 una saturación de sus dos cementerios públicos (*1er. Informe de Gobierno 2012-2015. Samuel Toledo, 2013*), requiriendo la apertura de algunos privados e, incluso, tener que proyectar la construcción de uno nuevo con mayor capacidad para dar asilo a los muertos (Flores, 17 de octubre de 2016; Mder / Cp, 1 de septiembre de 2017).

Sin embargo, Tuxtla Gutiérrez continúa sin poder llevar a cabo la difícil tarea de constituirse como una ciudad de acuerdo con la perspectiva del “discurso utópico y urbanístico” que, según De Certeau, requiere tres operaciones:

1. la producción de un espacio *propio* [organizado racionalmente] [...];
2. la sustitución de las resistencias inasequibles y pertinaces de las tradiciones, con un *no tiempo*, o sistema sincrónico [...];
3. en fin, la creación de un *sujeto universal* y anónimo que es la ciudad misma (1997: 106).

---

<sup>32</sup> Una de las tumbas más antiguas corresponde, según una nota periodística, al año de 1989, al lado de otras que corresponden a principios de la década de 1990 (Abosaid / Cp, 3 de noviembre de 2017).

En sus límites es posible encontrar dinámicas que complejizan su cotidianidad. Aunque pretende existir como una ciudad planificada y ordenada, los imaginarios y las prácticas heterogéneas de sus habitantes muestran el carácter imaginado de su supuesta unidad. Misma que revela una amalgama de urbanidad y ruralidad, tradición y modernidad.

### *1.3.3. Transposición de espacios y cultura regional tuxtleca*

Tuxtla Gutiérrez es, en términos de Silva, una “ciudad interrumpida” en la medida que su crecimiento en términos modernizadores no es lineal ni bien planificado, sino bastante accidentado; así como un “lugar contradictorio” donde conviven, pacífica y/o conflictivamente, rasgos vinculados a sociedades modernas y a sociedades tradicionales (1993: 21). Esto lleva a hablar de aquélla como una ciudad imaginada y un espacio transpuesto.

El territorio llamado Tuxtla Gutiérrez es una manifestación de cómo se transponen los espacios por motivo de las interacciones sociales y los desplazamientos de los sujetos. Los espacios no significan ni se conectan por sí mismos, sino a partir de las relaciones constantes y cambiantes de quienes los ocupan. En este sentido, existen, según Escalona Victoria (2014), dos tipos de transposiciones: una más abarcadora y otra más concreta, de acuerdo con la extensión –entendida en términos de territorialidad, historicidad y relacionalidad– de los espacios.

La primera transposición implica la supresión de la separación radical entre la ciudad y el campo, porque estos “no son polos fijos y continuos, sino espacios cambiantes, con interrelaciones y flujos” (2014: 177). Existen interconexiones entre ellos y sus fronteras están en continua reelaboración. Si no existe una división tajante entre ciudad y campo, tampoco existe la disociación absoluta entre lo urbano y lo rural, donde lo primero se visualiza como el espacio de la individualización, el anonimato, la fragmentación, en suma, la modernidad; mientras lo segundo aparece como el ámbito de la comunidad, de las relaciones que conservan la vinculación por parentesco, el carácter solidario, homogéneo y tradicional (Roseberry, 2014: 259 y ss.).

La segunda transposición se refiere a espacios más acotados y con sus propias lógicas organizativas, entre los que es posible ubicar tres. Uno, los lugares de contactos íntimos, directos y cotidianos como la casa, el vecindario o el barrio, el taller, el mercado, la tienda, entre otros. Dos, los espacios más institucionales y/o de intercambios ocasionales y públicos como son oficinas, iglesias, empresas, hospitales, escuelas, hasta plazas, parques, restaurantes, panteones, etc. Tres, los “no lugares” o espacios de tránsito, anonimato y soledad, como plazas comerciales, supermercados, aeropuertos (Escalona Victoria, 2014: 178-179)<sup>33</sup>.

Esta distinción entre espacios no es nítida, pues depende más que del espacio mismo, de los usos que de ellos hacen los sujetos y los grupos que conforman, así como los vínculos que desarrollan al interior de dichos espacios, además de las posibilidades de acceder y moverse en su interior. Posibilidades que son ampliamente diversas.

Tuxtla Gutiérrez es una muestra de un espacio transpuesto porque implica un conjunto de espacios habitados y significados por sujetos que entran en contacto frecuente y cuyas experiencias se llevan a cabo en diferentes espacios de los últimos tres mencionados, mismos que se relacionan, se mezclan y se condicionan recíprocamente. Es en esos espacios donde se gesta el proceso cotidiano de lucha por la significación en torno a cosas que suceden en el mundo como es, en este caso, la muerte.

Sin embargo, existe un juego entre las delimitaciones realizadas por diferentes poderes entrelazados –como el estatal, el económico y el científico– y las relaciones efectivas de quienes moran dentro de dichas delimitaciones. La cultura regional de Tuxtla Gutiérrez es producto de ese juego. En ella es posible notar no sólo el cruce entre tendencias globalizantes y perspectivas locales, sino la confluencia de características, dinámicas y

---

<sup>33</sup> Para Londoño Palacio (2006), las empresas funerarias y sus salas de velación pueden ser visualizados como los no-lugares de la muerte y del duelo; diferentes a las casas o viviendas propias que constituirían lugares de intimidad y cotidianidad.

demarcaciones administrativo-territoriales, socio-económicas e histórico-identitarias que influyen en la forma singular de su proceso cultural.

En primer lugar, Tuxtla Gutiérrez es una demarcación producto del poder político estatal que con afán organizador ha trazado una región administrativo-territorial, llamada municipio (*ver* Figura 5). Éste, lejos de ser una unidad, es un espacio de diferencias entrecruzadas o una “dialéctica de unidad y diversidad”; ya que se instituyó a partir de un “entramado de <matrias>”, es decir, las “microrregiones culturales de fuerte sabor localista” (Giménez, 1999: 45-46).

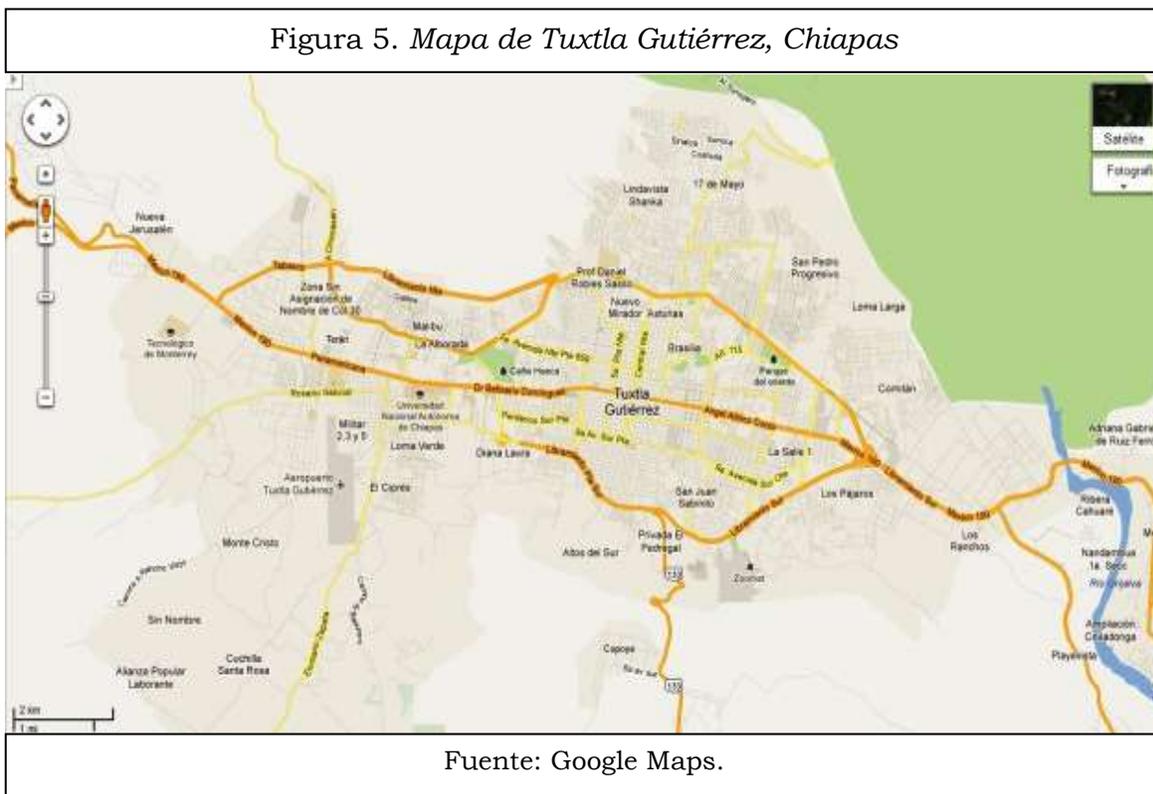
En su historia de crecimiento como entidad administrativa y territorial se apropió de localidades que, de una u otra manera, se consideran hoy parte de esa entidad imaginada pero, a la vez, marcan su diferencia. Tal es el caso de localidades como Copoya, El Jobo<sup>34</sup>, San José Terán, San Juan Crispin, por citar algunas. Esto sin mencionar cómo el centro de Tuxtla Gutiérrez, esto es, los barrios más antiguos, continúan observándose a sí mismos como el remanente de la historia y las prácticas propiamente tuxtlecas, de acuerdo con su origen zoque, a pesar de que la lengua ha dejado de ser utilizada.

De este modo, la región administrativo-territorial llamada Tuxtla Gutiérrez se encuentra dividida de la siguiente manera: *a)* el primer cuadro o “Centro Tradicional”, ubicado entre las calles 5<sup>a</sup> norte y 5<sup>a</sup> sur, 4<sup>a</sup> oriente y 4<sup>a</sup> poniente; *b)* la “zona central”, donde se concentran los barrios o vecindarios de mayor arraigo, entre la 16<sup>a</sup> poniente hasta la 11<sup>a</sup> oriente, y de la 9<sup>a</sup> sur a la 9<sup>a</sup> norte –incluidos otros espacios como la Colonia Moctezuma, La Lomita, el Parque Bicentenario, el Panteón Municipal, el Centro Cultural Jaime Sabines y el Mercado 5 de Mayo–; *c)* las Delegaciones Municipales como Las Granjas, Patria Nueva, Plan de Ayala y Terán; y *d)* las

---

<sup>34</sup> Localidad adherida históricamente a Copoya. Aunque existe mucho contacto con ésta, ha buscado siempre su propia autonomía (Notas de campo, 2 de noviembre de 2016). En 1968 tenía la categoría de ranchería, pero el 22 de diciembre de 1981 es elevado a la categoría de Agencia Municipal (Castro Aguilar, 2015: 68 y ss.).

Agencias Municipales tales como Copoya, El Jobo, Emiliano Zapata, Francisco I. Madero, Cerro Hueco y San José (*Bando de Policía y Gobierno del Municipio de Tuxtla Gutiérrez*, s/f). Esta organización no muestra solamente un esfuerzo administrativo de la entidad, sino una diversidad de imaginarios y prácticas, así como de conflictos, que se entrelazan en un mismo territorio previamente delimitado por el poder.



En esta delimitación, es interesante el conflicto sobre los panteones en Tuxtla Gutiérrez. La localidad central cuenta con dos de carácter público: el Panteón Municipal creado a finales del siglo XIX y el Panteón Jardín San Marcos abierto a mediados de los años 80's del siglo pasado. Éstos han sido ocupados en su totalidad, además de presentar irregularidades en cuanto a los espacios dados, razón por la cual han proliferado los panteones particulares<sup>35</sup>. La dotación desordenada de predios, la venta irregular y

<sup>35</sup> Jardines del Edén, Mausoleos de la Esperanza y Camposanto Eternaia.

reventa de espacios, el uso hasta de corredores para el tránsito libre, así como trámites de traspaso o cambios de propietario que han culminado en fraudes, han generado una problemática heredada de administración en administración (Flores, 17 de octubre 2016; Zambrano, 27 de julio 2016).

Ante esta problemática, sus habitantes han tenido que recurrir a los panteones ejidales de Copoya –Panteón El Rosario– y Terán –Panteón Ejidal de Terán y Plan de Ayala–, fundados a principios del siglo XX (López Zambrano, 2014). Pero éstos también, ante las dificultades de espacio, tuvieron que establecer acuerdos internos para que otras localidades aledañas como El Jobo y Plan de Ayala, con quienes se compartía el espacio del panteón, buscaran sus propios pedazos de tierra para establecer sus respectivos panteones: Panteón San Pedro y Panteón Plan de Ayala, creados más recientemente.

Cada uno de ellos ha elaborado medidas para continuar siendo lugares privilegiados para quienes habitan en su territorio, mismos que no pagan por el espacio, sino solamente por los servicios de entierro y el mantenimiento del espacio. Sin embargo, siempre existen arreglos “bajo el agua” que permiten el uso de espacios a personas que no son originarias de ahí (Notas de campo, 21 de octubre de 2016 y 10 de noviembre de 2016)<sup>36</sup>.

Por otro lado, Tuxtla Gutiérrez forma parte de delimitaciones socio-económicas que la han relacionado, al menos en los últimos años, con otros municipios, en razón de los servicios sociales ofrecidos –v.gr. cobertura educativa, de seguridad social, y de servicios básicos– y de las relaciones de intercambio productivo y comercial.

---

<sup>36</sup> En el caso de Copoya, según cuenta una vecina de la localidad, el panteón ya está al máximo de su cupo porque ha llegado a vivir gente que no es originaria de ahí o gente de Tuxtla que llega a comprar un lugar para sus muertos. Esto porque en Copoya el espacio cuesta 10 mil pesos, por debajo del costo en los panteones civiles de la cabecera de Tuxtla Gutiérrez. Por eso cuando se quiso incluir a Copoya en el régimen civil de aquella, para formar parte del municipio y su institucionalidad, la gente se negó ante la necesidad de pagar por diversos servicios, incluido el panteón (Conversación con Doña Fernanda, 21 de octubre de 2016).

Hasta 2011, Tuxtla Gutiérrez era la cabecera de la Región I. Centro (*ver* Figura 6), misma que estaba conformada por 22 municipios del estado de Chiapas<sup>37</sup>. Pero en dicho año, las regiones socioeconómicas se reconstituyeron. Dejaron de ser 9 para pasar a ser 15.

Figura 6. *Regiones socio-económicas de Chiapas.*

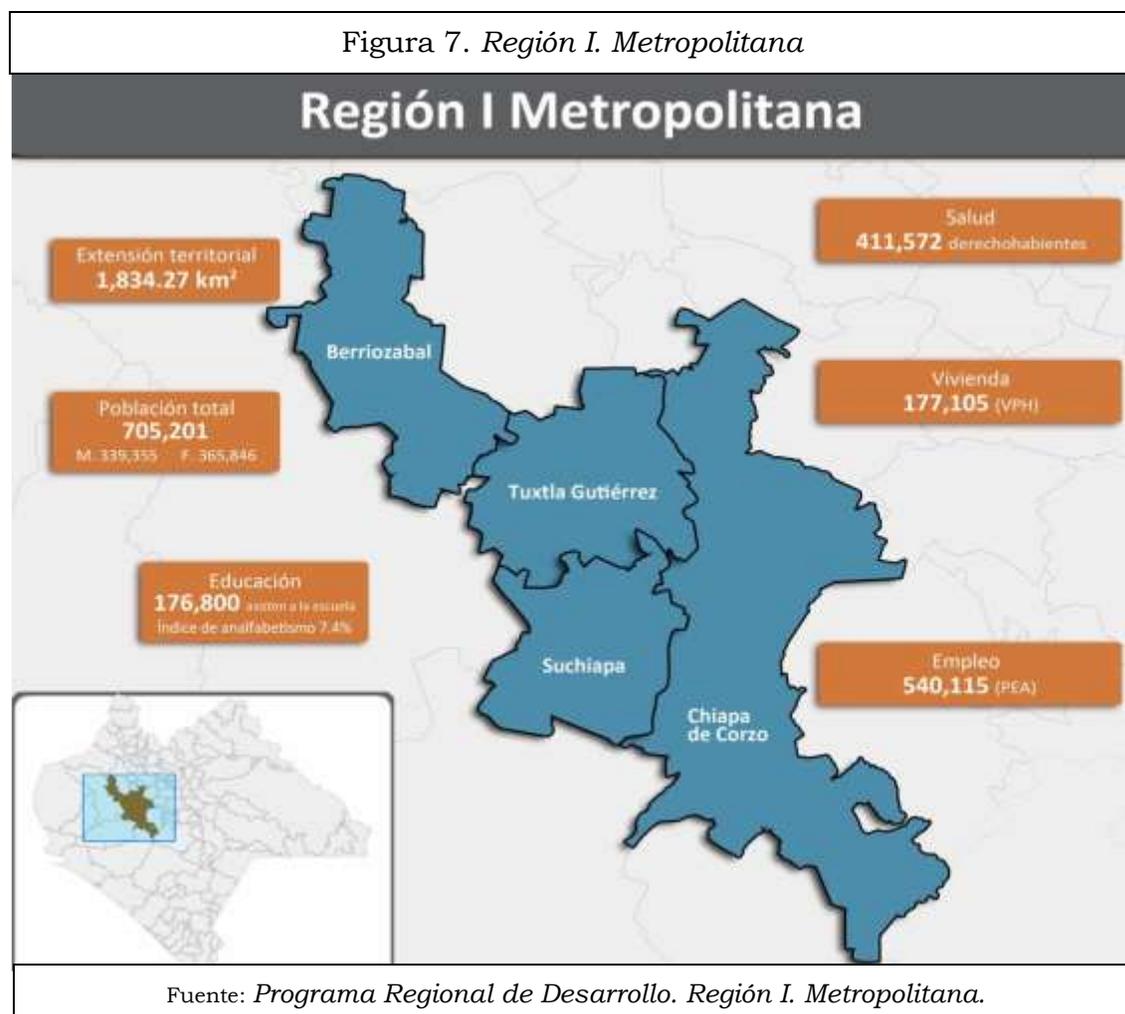


Fuente: <http://estadodechiapas.galeon.com/regiones.html>.

En la última reformulación, Tuxtla Gutiérrez pasó a formar parte de la Región I. Metropolitana (*ver* Figura 7), donde es nuevamente la cabecera, pero comparte esa delimitación solamente con Berriozábal, Chiapa de Corzo y Suchiapa.

<sup>37</sup> Acala, Berriozábal, Cintalapa, Coapilla, Copainalá, Chiapa de Corzo, Chiapilla, Chicoasén, Ixtapa, Jiquipilas, Nicolás Ruiz, Ocoatepec, Ocozocoautla, Osumacinta, San Fernando, San Lucas, Soyaló, Suchiapa, Tecpatán, Totolapa, Tuxtla Gutiérrez y Venustiano Carranza.

Con respecto a estas entidades se nota una diferencia entre el acceso a los servicios de salud, puesto que la totalidad de unidades médicas de hospitalización general y la mayor parte de unidades de consulta externa se encuentran concentradas en Tuxtla Gutiérrez (Programa Regional de Desarrollo. Región I. Metropolitana, s/f).



Esto propicia, en un contexto donde la muerte se ha medicalizado<sup>38</sup>, el necesario tránsito a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez para acceder a servicios

<sup>38</sup> Como asevera Illich (1974: 156 y ss.), el proceso de “expropiación de la salud” con el que se ha transformado “al dolor, a la enfermedad y a la muerte” en un “problema técnico”, ha impulsado una medicalización de la muerte, a través de la creación de hospitales e instituciones de salud donde confluyen un conjunto de profesionales que trabajan en

de salud. Incluso, aunque cada entidad de la región posee su propio panteón, los servicios funerarios están concentrados en aquella, con alrededor de 30 agencias funerarias<sup>39</sup> ubicadas en diferentes zonas de la ciudad (*ver* Figura 8).



Al menos ocho de ellas cuentan con servicios de cremación<sup>40</sup>, mismos que no se encuentran en otras localidades. Esto genera diferencias en las formas de hacer en torno a la muerte. Por ejemplo, en Berriozábal sólo existe un lugar con una sala para velación y uno donde se venden ataúdes. En

---

distintos “ámbitos de muerte” (Jiménez Aboitiz, 2012: 6). Entre ellos se encuentran médicos, psicólogos, tanatólogos, agentes de servicios funerarios, agentes de seguros.

<sup>39</sup> Incluso cuenta con un panteón y crematorio para mascotas de nombre Cannino al Cielo, creado a mediados del 2010.

<sup>40</sup> La cremación se ha convertido en una opción cada vez más viable (Ramírez, 1 de noviembre de 2016). Las razones son, según un taxista de Tuxtla Gutiérrez, tres: “por un lado ya no te preocupas de tener que ir a visitar la tumba; luego, ya no hay lugar en los panteones de la ciudad; y, por último, sale más barato que conseguir un espacio en el panteón” (Notas de campo, 4 de abril de 2016). Habría que revisar la recurrencia de los servicios de cremación solicitados por personas de las localidades aledañas.

Suchiapa hay dos de estas agencias que son cada vez más requeridas, aunque prevalece la práctica de velar en los hogares de quien fallece. En Chiapa de Corzo, a pesar de una resistencia por querer conservar sus tradiciones propias, ya se han introducido dos empresas de servicios funerarios, aunque predomina el carácter hogareño de los velorios.

Finalmente, Tuxtla Gutiérrez ha sido incluida en otra demarcación de acuerdo con criterios histórico-identitarios. Es parte de la región cultural<sup>41</sup> zoque (*ver* Figura 9), misma que no ha dejado de ser objeto de debate, ya que la propia demarcación tiende a ser bastante móvil.

De acuerdo con diferentes autores<sup>42</sup>, mismos que quitan o agregan municipios a su propia demarcación, está conformada por alrededor de 23 municipios, entre los que figuran invariablemente Copainalá, Ocozocoautla, Tapalapa, Tapilula, Tecpatán y Tuxtla Gutiérrez.

Dicha región cultural es definida no sólo por la permanencia de la lengua zoque, sino por la continuidad y coherencia de una identidad e historia zoque que incluye una cosmovisión particular. Dicha cosmovisión, a pesar de distintos sincretismos, sobre todo con la religión católica, mantiene un conjunto de fiestas y rituales, costumbres y tradiciones, valores y creencias, imágenes y símbolos, así como expresiones gastronómicas, artísticas y musicales (Gómez, 22 de agosto de 2016 y Gómez, 3 de noviembre de 2016).

El reconocimiento de Tuxtla Gutiérrez como parte de la región cultural zoque ha permitido un fenómeno de elaboración de políticas culturales por parte de los gobiernos, tal como analiza Lisbona Guillén (2006; 2011; 2013). Una de esas políticas es la promoción de la cultura a través del fomento de los altares zoques y la fiesta de Día de Muertos (Mendoza, 18 de octubre de

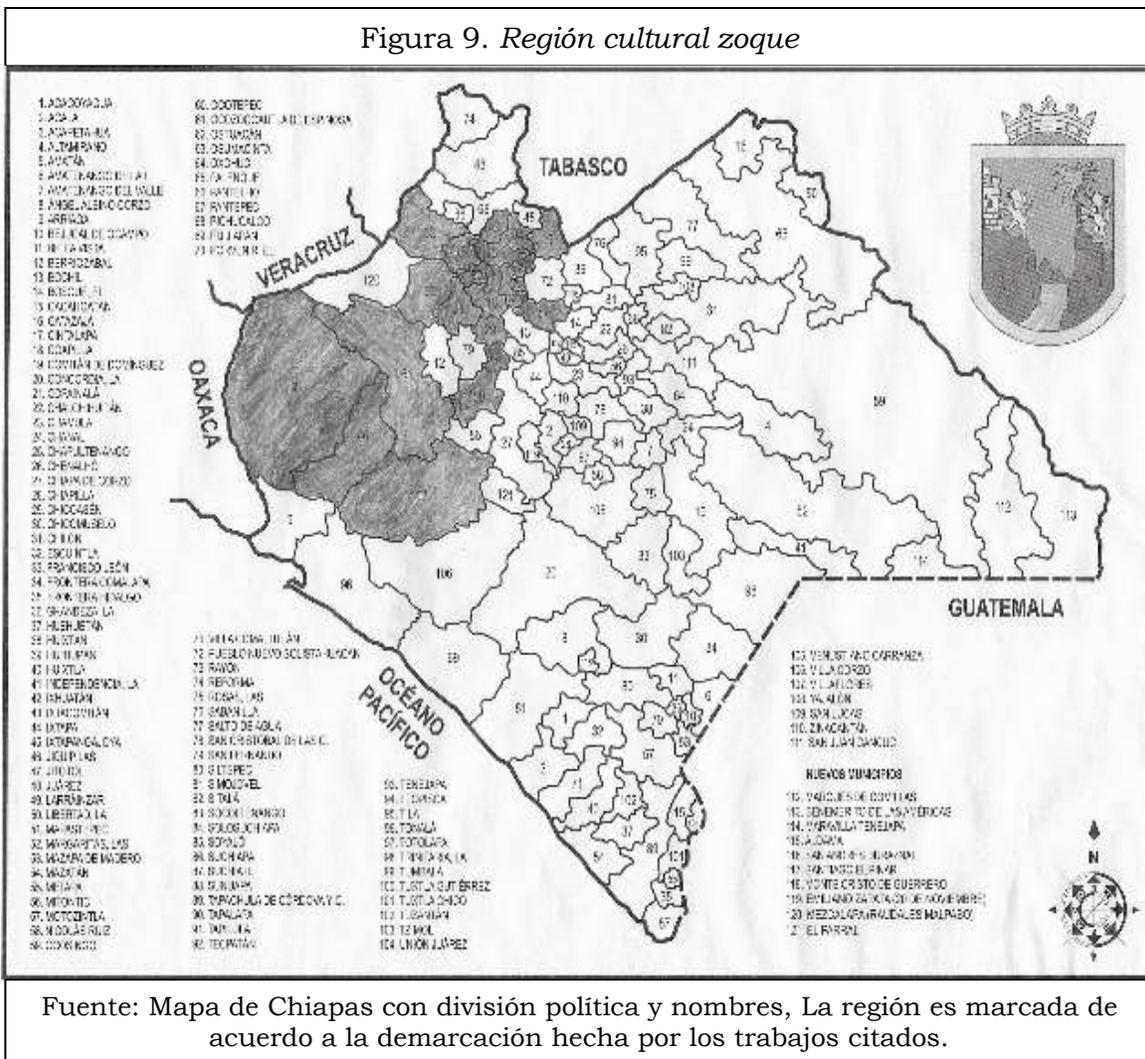
---

<sup>41</sup> Normalmente en las definiciones de una región cultural se cae en esencialismos con un toque “misticador” o “mágico” que remite a un conjunto de constantes estáticas (Vovelle, 1985: 244). A la manera de Gamio, se concibe como “un territorio homogéneo cultural y socialmente hablando con una historia común posible de ser distinguida de los territorios vecinos” (en Robertos Jiménez, 2010: 8).

<sup>42</sup> Cruz Burguete y Almazán Esquivel, 2008; Sánchez Cortés y Lazos Chavero, 2009; Aramoni Calderón, 2014; Martel Estrada y Gómez González, 2015.

2016; Mder / Cp, 23 de octubre 2016). Para eso se usan espacios institucionales como hospitales, escuelas, oficinas de gobierno, el Museo Regional de Chiapas (Ramírez, 1 de noviembre de 2017), y aún la explanada del Parque Central (Notas de campo, 1 de noviembre de 2016 y 3 de noviembre de 2016).

Figura 9. Región cultural zoque



A modo de ejemplo, el mes de noviembre de 2016 se llevó a cabo en la Secretaría de Educación Federalizada (SEF) un triple concurso que enlazaba elementos locales y nacionales. El primer concurso era titulado “Letras

cadavéricas” y consistía en un concurso de calaveras literarias<sup>43</sup>. El segundo se denominaba “La muerte viene bailando”, y era un concurso de altares de muertos que retomaran elementos mesoamericanos. El último llevaba por nombre “Imágenes de la añoranza”, mismo que era un concurso de fotografías antiguas (*ver* Fotografía 2).

Estas políticas culturales tienen como objetivo el rescate, promoción y preservación de costumbres y tradiciones, sobre todo zoques, consideradas milenarias y prehispánicas, en aras de otorgar cohesión y dotar de un sentido de pertenencia a una ciudad que, en afán modernizador propio de las autoridades estatales, parece desprovista de historia. Incluso, en estas labores de rescate y fomento participa la iglesia católica, aunque con sus matices propios (Mder / Cp, 23 de octubre de 2016; Mondragón, 2 de noviembre de 2016)<sup>44</sup>.

En este sentido, Lisbona Guillén expresa que “la cultura zoque ofrece la posibilidad de tener historia y, también, de que ciertas actividades adquieran legitimidad por estar sustentadas en un origen cultural reconocido aunque desconocido por la mayoría” (2011: 29). No obstante, hay grupos que, por fuera de las políticas culturales de rescate oficiales, expresan en qué medida en Tuxtla Gutiérrez aún es posible encontrar reminiscencias de tradiciones zoques; mismas que han estado sometidas a una serie de transformaciones a partir del crecimiento de la ciudad y de los intercambios con elementos culturales provenientes de otros contextos, tales como el Halloween y su influencia en la tradicional *pedida* de

---

<sup>43</sup> Según Ferrer, las calaveras forman parte del lenguaje funerario mexicano. Representan “un espacio de expresión pública, de sátira política, de crítica social, sazónada con la ironía y el sentido burlón hacia la muerte, auténticamente mexicano” (2003: 130).

<sup>44</sup> El ahora ex-obispo de San Cristóbal de las Casas, Felipe Arizmendi expresó, en una nota periodística, que el Día de Muertos es una tradición llena de contenido humano, a diferencia del Halloween que es una moda pagana y comercial. De este modo, expresó: “Conservemos nuestras tradiciones del Día de Muertos, porque nos dan identidad, historia, valores y trascendencia. Que no nos domine el mercado, con sus ofertas engañosas. Oremos por nuestros difuntos. El altar tradicional en algunos lugares, con sus fotos, velas, flores y ofrendas alimenticias, es un signo de que los experimentamos cercanos espiritualmente” (Arizmendi Esquivel, 26 de octubre de 2016).

“calabacita, tía” (Mendoza, 31 de octubre de 2016; Gómez, 3 de noviembre 2016)<sup>45</sup>.

Tuxtla Gutiérrez es un todo complejo que representa un mosaico de disposiciones institucionales con una particularidad de imaginarios y prácticas cotidianas que entran en relación. Con esto se genera una cultura regional que se suscita a partir de un intercambio profundo entre lo global y lo local; donde lo social, lo político, lo económico y lo histórico juegan un papel fundamental. De este modo, la forma en que se concibe, se experimenta y se hace en torno a la muerte tiene sus propias peculiaridades.

\* \* \* \* \*

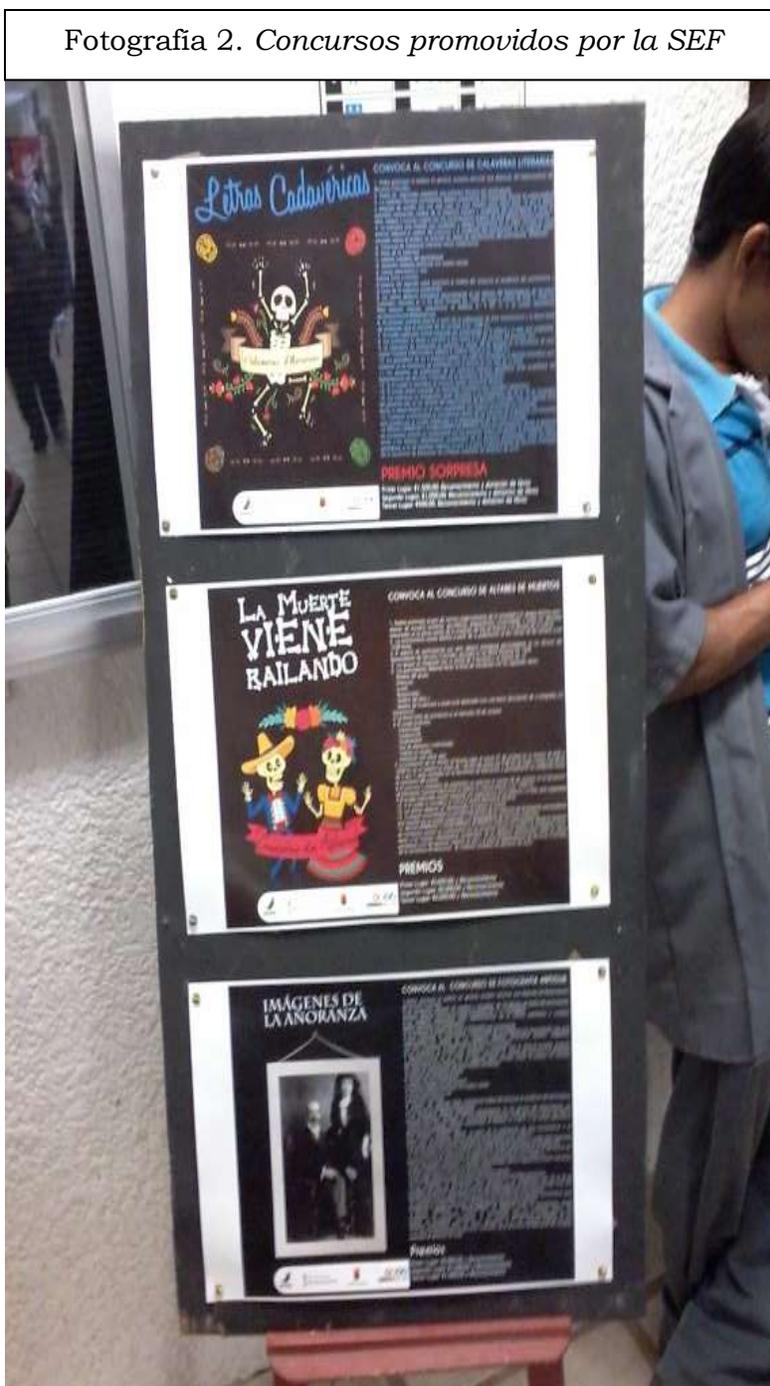
Como se pudo notar, este capítulo tuvo como objetivo ofrecer, a partir del diálogo entre perspectivas hermenéuticas y post-estructuralistas, mismas que serán profundizadas en el próximo capítulo, una mirada diferente de la muerte, pensada como una producción socio-histórica, un símbolo-dispositivo que dota tanto de orientación como de control para la vida y, en este caso, la muerte. Pero dicho símbolo-dispositivo está entramado en el proceso cotidiano de lucha por la significación en un contexto concreto y particular como Tuxtla Gutiérrez.

Luego de delimitar el objeto de mi interés y el espacio en que dicho objeto es analizado de acuerdo con sus propias características, se procede

---

<sup>45</sup> Resulta interesante salir a las calles de Tuxtla Gutiérrez el 1 de noviembre cuando cae la noche. En varias colonias se observa una cantidad considerable de niños que salen con botes llenos de piedra a “pedir calabacita” de casa en casa, a las tías, esto es, las mujeres y, a veces, varones que los esperan fuera de sus casas, con mesas al frente o con sus portones abiertos. Pero en los últimos años dos fraccionamientos económicamente bien acomodados, han sido focos de atención para la promoción y “conservación” de esta práctica: Las Haciendas y Las Terrazas (*ver Fotografía 3*). A partir de una mezcla entre Halloween y la tradicional “pedida de calabacita”, estos fraccionamientos provocan una senda aglomeración de personas que llegan disfrazadas a pedir dulces. Las casas que participan en Las Terrazas, de forma parecida sucede en Las Haciendas, son alrededor de 7 y son adornadas como casas de espanto o casas del terror, salvo algunas excepciones donde se adornan con flores de cempasuchitl, papel picado y mesas donde se dan, después de cantar una corta melodía, dulces y, cada vez menos frecuente, frutas de temporada como mandarina y caña de azúcar (Notas de campo, 1 de noviembre de 2016 / 1 de noviembre de 2017).

a acercarse teórica y metodológicamente a los sujetos y sus operaciones, como la producción de discursos y relatos; con el fin de evidenciar cómo la muerte no es algo que le sucede a un ser humano aislado, sino como parte de grupos e instancias sociales en donde lo afectivo aparece como un elemento primordial.



Fotografía 3. *Happy Halloween en Fraccionamiento Las Terrazas*



## ***CAPÍTULO 2***

### ***Pensar la muerte a través de la narración.***

#### ***Hermenéutica del poder y del sentido***

Luego de presentar una serie de discusiones teóricas con el objetivo de delimitar una mirada en torno a la muerte como un símbolo-dispositivo emplazado en el proceso cotidiano de lucha por la significación, es decir, en la cultura regional de un contexto específico como Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; toca el turno de discutir cómo es posible acercarse a la experiencia de la muerte de los sujetos sociales, cuyas producciones de sentido están mediadas por criterios de poder.

Como se mostró antes, la muerte es una producción socio-histórica que ha sido colocada, sea a partir de su pretendido ocultamiento en el contexto occidental (Ariès, 1983) o su paradójica visibilización en el escenario mexicano (Lomnitz, 2006)<sup>46</sup>, como el principal dinamizador de la búsqueda de sentido y como un medio para ejercer control sobre la vida.

---

<sup>46</sup> Esta idea de la visibilización o acercamiento propio del mexicano con la muerte es reiterada año con año, sobre todo en vísperas del mes de noviembre y durante las festividades de Día de Muertos. Después de haberse construido como un discurso identitario de la etapa post-revolucionaria del país (Lomnitz, 2006), continua siendo parte de los discursos mediáticos estatales, nacionales e, incluso, internacionales, a modo de una tradición definitoria de la cultura y el ser del mexicano.

Así, Noé Xicotencatl, corresponsal de un periódico local argumenta que “la tradición de conmemorar a los muertos es tan antigua como la aparición de los primeros hombres sobre las tierras de Mesoamérica, desde tiempos milenarios el hombre prehispánico contaba con una cosmovisión relacionada con la muerte, figura que respetaba, admiraba y se le asemejaba” (Xicotencatl, 1 de noviembre de 2016). De este modo, se justifica la ancestralidad de una práctica que, por esa razón, se convierte en tradicional y originaria.

Por su parte, el investigador Alfredo Cid Jurado, en una nota periodística a nivel nacional, señala: “si nosotros respetamos a alguien lo hacemos cercano y nosotros respetamos a la muerte y la acercamos, nos emborrachamos con ella, comemos con ella y no pretendemos ignorar su presencia, al contrario, la vestimos de colores, nos la comemos, dialogamos y cantamos con ella” (México / Notimex, 29 de octubre de 2017). Así, se reitera la cercanía irónica del mexicano con la muerte.

Finalmente, la industria del cine estadounidense, bajo la dirección de Lee Unkrich, realizó la película animada “Coco”, inspirada en la festividad mexicana del Día de Muertos,

Aunque se disocie la muerte de la vida o se genere una especie de relación jovial con ella (*ver Fotografía 4*)<sup>47</sup>, se realizan varios esfuerzos para conjurarla y tratar de mantenerla al margen. Se ha convertido en una de esas cuestiones de las que, aunque no se quisiera hablar ni escuchar, se sabe, por una experiencia peculiar, que acompaña la existencia humana.

Fotografía 4. *Espectacular de Día de Muertos*



La particularidad de dicha experiencia radica en que no es posible tener una experiencia directa de la muerte, pues, en términos de Ricoeur, “es el único acontecimiento del que jamás podremos hacer la experiencia individualmente [...]. Porque no se trata de *experiencia* sino de *imaginación*, siempre a destiempo, siempre inminente. Demasiado pronto, demasiado

---

conocida tras varias incursiones del director en el país. Distribuida por Walt Disney Pictures, fue estrenada en el Festival Internacional de Cine de Morelia, el 20 de octubre de 2017, y en el resto del país el 27 de octubre (El Universal, 26 de octubre de 2017). Con esto, se confirma el carácter único del caso mexicano frente al mundo entero.

<sup>47</sup> Espectacular elaborado por una revista local para ser colocado en una calle principal de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. Muestra el imaginario del mexicano que se ríe y festeja la muerte.

tarde” (2008: 52). Pese a eso, se cuenta con la experiencia de la muerte del otro, muerte que no toca directamente a quien, según Heidegger (1971), sólo puede asistir a ella pero que, con todo, lo afecta al transformar o trastocar relaciones, intercambios y vínculos cotidianos.

De acuerdo con Jankélévitch, la muerte no es sólo un problema sino también un misterio<sup>48</sup>. El problema está frente a y fuera de los seres humanos, como un objeto transparente y con una evidencia incuestionable; mientras el misterio implica una imposibilidad de separarse de dicho objeto, pues uno se encuentra dentro de él y, por ello, mantiene un carácter de opacidad único. “La muerte es a la vez problema y misterio, lógica y misteriosa” (2004: 54). Aparece como un evento físico externo evidenciado a través de la ausencia de respuesta, al menos directa, por parte de quien muere y, a la vez, como algo en lo que se está incluido, pero cuyo reconocimiento sólo es posible ante la vivencia de otras muertes que remiten a la posibilidad de la propia muerte.

Desde una perspectiva socio-cultural, la muerte del otro afecta más que la propia, pues “cada muerte es un escándalo, es una primera muerte” (Levinas, 1994: 110), no sólo por el acontecimiento mismo, sino por la cantidad de objetos, procesos, situaciones, personas y lugares puestos en relación. Es de esa muerte, la muerte del otro, de la cual es posible decir y contar algo, esto es, configurar una narración vertida en un relato, convertido en texto para su lectura e interpretación, con el fin de rastrear cómo se concibe y se experimenta la muerte, así como lo que se hace en torno a ella, en contextos cruzados por dispositivos de poder.

---

<sup>48</sup> Para Norbert Elias “la muerte no encierra misterio alguno” (2009: 107), no hay nada más después de ella, sino que representa “el final del ser humano. Lo que sobrevive de él es lo que ha conseguido dar de sí a los demás, lo que de él se guarda en la memoria de los otros”. Con esto manifiesta su filiación al pensamiento occidental y su criterio objetivista e individualizante, en la medida que considera a la muerte como un concepto universal. Esto es cuestionado por Baudrillard al decir que “la muerte, en cuanto supuesto universal de la condición humana, no existe sino desde que hay una discriminación *social* de los muertos” (1980: 167). Dicha discriminación instaura la separación definitiva entre la vida y la muerte, los vivos y los muertos, con lo que los intercambios simbólicos son ocultados.

Este capítulo comienza con una revisión de los aportes de las perspectivas hermenéuticas y postestructuralistas que muestran el carácter mediador del lenguaje y el discurso en la relación entre sujeto y objeto, así como entre los sujetos mismos. Esto lleva al reconocimiento del papel de lo simbólico como forma humana para establecer una interacción con el mundo, misma que no es de carácter representacional sino performativa, en la medida que los símbolos configuran aquello que nombran en una compleja unión entre lo físico y lo semántico.

Dicha mezcla compleja puede ser evidenciada en el uso de símbolos como el tiempo y la muerte que manifiestan una serie de aporías que sólo pueden ser medianamente resueltas a partir del ejercicio narrativo propiamente humano. Ejercicio que responde tanto a procesos socio-culturales como subjetivos, razón por la cual una propuesta de interpretación hermenéutica requiere reunir, en un solo movimiento, las formaciones de poder y las producciones de sentido.

## **2.1. Hermenéutica y post-estructuralismo. Modos de ser, modos de conocer**

Más que una presentación exhaustiva de dos perspectivas de pensamiento que han ejercido gran influencia en las ciencias sociales y humanas, la finalidad de este apartado es establecer un diálogo para ofrecer un cimiento ontológico-epistemológico, aunque también metodológico, para este trabajo.

Ambas perspectivas han sido abordadas o asumidas por pensadores de disciplinas diversas –filosofía, crítica literaria, antropología, sociología, historia–, hecho que permite adoptar algunos de sus presupuestos como punto de arranque para un planteamiento propio con una intención transdisciplinaria<sup>49</sup>; de modo que, más que enumerar la totalidad de sus

---

<sup>49</sup> La transdisciplinaria es entendida, en diálogo con Castro-Gómez (2007<sup>b</sup>), como un proyecto o una intención de trasgredir las dicotomías o los opuestos binarios propios del pensamiento moderno occidental, a partir del tránsito de una lógica exclusiva basada en el principio del tercero excluido, hacia una lógica inclusiva fundada no en la simple aceptación de un tercero, sino en el reconocimiento de una multiplicidad de posibilidades intersticiales.

autores o argumentos, este apartado se limita a elaborar un tejido de postulados que aparecerán conectados en la investigación.

Para lograr esto, se comienza con la exposición de la hermenéutica para, después, a manera de injerto, introducir el post-estructuralismo – incluida la “crítica metódica” de Michel Foucault (Pérez Cortés, 2012), a pesar de las controversias en torno a la difícil tarea de ubicarla en el estructuralismo y/o el post-estructuralismo–; pues hay elementos que pueden entrar en diálogo de modo que reafirmen y potencialicen la postura hermenéutica principal.

Algunos de estos elementos son las nociones de lenguaje, significación, discurso y poder que, de múltiples maneras, median tanto la relación conciencia-mundo o sujeto-objeto, como la relación entre sujetos sociales, y entre éstos y las instituciones que producen para organizar su vida social.

### *2.1.1. Lenguaje y significación: aportes de la Hermenéutica*

Varios autores han realizado sucintas revisiones sobre la hermenéutica (*ver* Grondin, 2008; Leyva, 2012). En esas revisiones se nota cómo ésta pasó de ser, primero, una teoría del arte o un método de interpretación, a ser un proceso metodológico y una teoría filosófica para fundamentar epistemológicamente las ciencias sociales y humanas en contraposición con las ciencias naturales.

Pero ese intento, representado por el filósofo Wilhelm Dilthey, sufrió otra radicalización de la mano de otro filósofo alemán: Martin Heidegger. Con él, la hermenéutica dejó de considerarse un modo de conocer para establecerse como un modo de ser; en otros términos, pasó de ser una

---

No se trata simplemente de cuestionar los pares binarios modernos –naturaleza/cultura, mente/cuerpo, sujeto/objeto, materia/espíritu, razón/sensación...–, sino también de transformar un modelo de hacer ciencia según el cual se establece una separación inicial entre observador y observado, conocimiento y saber, ciencia y sentido común –*doxa*–. La ruptura de este precepto de distanciamiento trae consigo la posibilidad de acercarse a y comunicarse con los otros y sus formas de imaginar el mundo.

“hermenéutica del texto” a una “hermenéutica de la vida” o “la facticidad” (Leyva, 2012:152 y ss.)<sup>50</sup>.

Sin entrar en más detalles sobre las transformaciones y debates suscitados, es posible reconocer que tanto los planteamientos de Dilthey (2000), según los cuáles la interioridad de otro sujeto sólo puede abrirse a la intelección en la medida que se objetive a través del uso de signos para la producción de textos y obras culturales, como los de Heidegger (1971), quien concibe que la existencia humana consiste en ser alguien que existe y puede existir sólo en la medida que se interprete a sí mismo, a aquellos con quienes habita y al mundo que lo rodea, permiten conformar una perspectiva donde el lenguaje y los procesos de interpretación que con su ayuda se realizan cobran relevancia.

Este enfoque rompe con la idea de que existe una realidad por sí misma dada a la receptividad, aunque llega a esta aserción a partir de pensar la existencia –Heidegger se niega a utilizar el término “sujeto”– como un ente entre otros entes, un cuerpo entre otros cuerpos, un ser/estar-en-el-mundo (1971: 65 y ss.). Esta “encarnación del pensar” da la pauta para criticar la supuesta separación entre un sujeto, de naturaleza espiritual-racional, y un objeto, de naturaleza material-extensa.

En palabras de Levinas, discípulo detractor de Heidegger, “el cuerpo es el hecho que el pensar se sumerge en el mundo que piensa y, en consecuencia, expresa este mundo al mismo tiempo que lo piensa [...] El cuerpo es un sensible sentido” (1974: 31). El cuerpo propio o la carne es un estar-pensar, y por tanto un sentir, (en) el mundo. Es, como indica Ricoeur, “el mediador entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo” (1996<sup>a</sup>: 357).

---

<sup>50</sup> Aún en la aparente ruptura, Ricoeur (2002), con su carácter siempre conciliador, establece los puentes entre la hermenéutica metodológica y la hermenéutica filosófica u ontológica. Dicho filósofo francés es uno de los principales interlocutores para el desarrollo teórico-metodológico de este trabajo, sea para adoptar o revisar algunos de sus planteamientos.

La existencia humana forma parte del mundo, es afectada por él, pero, al mismo tiempo, hay algo que la hace diferente, y es que puede tener experiencia de ese mundo que la incluye y, de paso, preguntarse por el ser de ese mundo, su sentido. Pero esa pregunta, expresada sobre todo a través de medios lingüísticos, no es una pregunta teórica, sino existencial; es decir, está permeada por una disposición afectiva que aparece como un modo de apertura al mundo, quitándole a la comprensión teoricista la primacía como única vía de acceso a aquél (Heidegger, 1971).

Tanto la disposición afectiva –que incluye estados de ánimo, emociones, pasiones y sentimientos– como la comprensión –de sí, de los otros y del mundo– están directamente enlazados con el lenguaje, de modo que el mundo en que se vive no es un mundo inmediato, sino mediato.

El lenguaje no es ni una barrera erigida entre el sujeto y el objeto que obstaculice el acceso a las cosas tal como son, ni un recurso compensatorio ante la imposibilidad de una relación directa con el objeto. Remite al ámbito de la significación, no como algo diferente de la percepción pura de las cosas, sino como procesos complementarios en donde el primero parece prevalecer, pues, según Levinas, “precede a los datos y los aclara” (1974: 24). Así, significación y percepción caminan la una al lado de la otra.

De acuerdo con el filósofo judío-lituano, “los objetos llegarían a ser significantes a partir del lenguaje y no el lenguaje a partir de los objetos dados al pensar, objetos que designarían las palabras que funcionan como simples signos” (1974: 26). Los objetos no son en sí mismos, sino a partir de la relación lingüística establecida con ellos.

La significación entonces no es un accesorio agregado a la cosa en sí o un intento más o menos consistente por apropiarse de algo que, de antemano, es imposible aprehender; sino que tanto la percepción de las cosas como su significación van de la mano, lo cual las convierte en un objeto o algo en relación con los seres humanos.

Con esto se pone en duda la pretensión epistemológica positivista, al reconocer que no existe un dato puro dado a la percepción en busca de

verificación. Según De la Garza Toledo, “el dato [nombre dado por la ciencia a un fenómeno a analizar] depende siempre de los conceptos utilizados pero también de las interacciones entre el investigador y lo investigado, y de los sentidos que el primero suscita en el segundo” (2012: 239). Siendo así, el dato es una construcción socio-histórica, no algo dado en sí; los conceptos son herramientas heurísticas con un papel primordial en la producción de su objeto, no marcas adheridas a las cosas; las interacciones son relaciones necesarias en cualquier contexto humano, no elementos accesorios y accidentales; y los sentidos son particulares, múltiples y relacionales, no universales, homogéneos e independientes.

El lenguaje, como principal elemento simbólico y de significación, permite el acuerdo o desacuerdo entre seres humanos y el consenso o disenso sobre lo dado. A través de él no sólo se nombran las cosas, sino que al nombrarlas se les hace ser lo que son, además de que permite la conexión entre aquellos que utilizan tales nombres.

Crea vínculos porque requiere de los otros, de modo que esa relacionalidad lleva a considerar que la significación, entendida como proceso, no se sitúa en otro plano de la realidad, sino que tiene un lugar de emplazamiento. La experiencia de los seres humanos, de los otros con ellos y del mundo que los rodea no se conforma de elementos aislados que significan por sí mismos, sino que su significación parte del lugar y de la posición que ocupa quien habla y mira en el entramado de relaciones con sus semejantes.

No existe una observación desinteresada que utilice el ojo humano a manera de un perceptor neutro y pasivo; lo que hay es una mirada –y su consiguiente expresión– más o menos condicionada, que ha pasado por un proceso de formación y legitimación de su quehacer de acuerdo con ciertos regímenes de luz y enunciación. Por eso toda mirada conlleva una elección de qué y cómo observar, elección elaborada por un sujeto situado no completamente consciente. En palabras de Levinas, toda “experiencia es una lectura, la comprensión del sentido, una exégesis, una hermenéutica

y no una intuición” (1974: 24). La experiencia está mediada y, por tanto, es histórica y contextual.

En este sentido, el mundo y todo lo que en él sucede es, como argumenta Bortoluzzi,

una construcción, una ficción, una configuración de los fenómenos en objetos de conocimiento por medio de una operación semántica en vez de deductiva. La representación no es una copia de la realidad sino una forma que la hace visible; el objeto no es la cosa dada sino la cosa posible; el orden no está presente a nivel del ser, es construido por medio de la imaginación, de la ficción (2010: 78).

Esta cita manifiesta cómo el mundo está configurado lingüísticamente. Las cosas son objetos dentro de una relación de significación, lo cual no significa que no sean nada<sup>51</sup>. Los humanos mismos son constituidos por un lenguaje que los precede pero, a la vez, permite hacer un uso propio de él. Tanto el lenguaje como sus usos se refieren a aspectos afectivos e imaginativos, además de cognitivos e instrumentales.

Aquí es fundamental la noción de discurso<sup>52</sup> como fundamento ontológico-existencial, pues éste, en tanto actualización del lenguaje y concretización de la significación, conforma lo que se nombra como realidad y, al mismo tiempo, conforma a los seres que habitan esa realidad.

---

<sup>51</sup> Como aseveran Laclau y Mouffe para esclarecer los malentendidos de la postura post-estructuralista: “el hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene *nada que ver* con la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo/idealismo. Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de ‘fenómenos naturales’ o de ‘expresión de la ira de Dios’ depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia” (2004: 146-147).

<sup>52</sup> De sumo importante es la noción tan sencilla pero también tan profunda que hace Ricoeur del acto de habla: “*la intención de decir algo sobre algo a alguien*” (1999: 47). A diferencia de la noción de “lengua” como sistema signico mental propio del estructuralismo, en esta definición aparece una intencionalidad ligada a la subjetividad, una temporalidad en que una acción es llevada a cabo, un referente al cual se alude, y un sujeto con quien se entra en relación, aunque en un marco donde tal acción y relación es posible.

Ni el objeto ni el sujeto son entidades dadas por sí mismas, ambos son conformados a través del discurso; pues éste nos recuerda tanto la ineludible unión entre percepción-significación y el carácter relacional humano, como también que esa relacionalidad está permeada por múltiples relaciones de poder que posibilitan y constriñen la existencia humana. Relaciones que, con el tiempo, se sedimentan y generan las condiciones necesarias para establecer acuerdos y desacuerdos, consensos y disensos, elecciones e imposiciones.

Lo anterior permite, por un lado, retomar las críticas hechas a los enfoques hermenéuticos por el carácter fundante que aún le reconocen a los sujetos, carácter que lleva a pensar éstos como actores sociales que crean significados y sentidos del mundo más allá de sus condiciones sociales y discursivas de existencia (Leyva, 2012: 186 y ss.); y, por otro, articularse con la “crítica metódica” foucaultiana y el post-estructuralismo que colocan las nociones de poder y subjetivación, lo social y la praxis, como aspectos centrales de su propuesta (Moebius, 2012). Con esto es posible re-pensar el papel del poder en la configuración de los sentidos.

### *2.1.2. Poder y orden socio-discursivo desde el Post-estructuralismo*

A partir de una profundización de los presupuestos hermenéuticos, pero por medio de un paso del registro ontológico al epistemológico, el post-estructuralismo realiza un examen crítico de la relación sujeto-objeto, conciencia-mundo. Aquí Michel Foucault ofrece al menos dos innovaciones metodológicas que permiten acercarse tanto al objeto de conocimiento como al sujeto que conoce, desde una mirada crítica que coloca el acento en su proceso de constitución en épocas históricas con relaciones de poder y de verdad específicas.

Primero, la investigación arqueológica se acerca al proceso de formación de los objetos del saber propios de las ciencias humanas (Foucault, 1966, 1970), de tal modo que considera que el objeto de un saber no es, en ningún momento, un dato inmediato con una vida independiente,

sino un producto o resultado de la trama discursiva o social. Es la confluencia compleja de discursos –con el uso de ciertos conceptos y categorías– la que funciona como la condición de posibilidad de su aparición, la razón de su existencia o su capacidad para significar algo.

Por otro lado, la genealogía se aproxima a las tecnologías de poder por medio de las cuáles se forman los sujetos como seres corporales (Foucault, 1976, 1977). En esta perspectiva, el sujeto no es una entidad dada y ajena a los discursos –prácticas vinculadas con relaciones de poder y dispositivos de vigilancia–, sino que también participa de ese entrelazamiento de enunciados, conceptos, categorías que delimitan sus condiciones de existencia. En palabras de Pérez Cortés, en su revelador estudio sobre el método foucaultiano, “la conciencia que piensa no es pues un invariante, sino que es ella misma resultado” (2012: 508); resultado de prácticas de poder, entre las que se encuentran las prácticas ordenadoras del espacio social y quienes lo ocupan.

El sujeto y su conciencia están, igual que los objetos del mundo, conformados de antemano. No es posible olvidar y dejar de lado el conjunto de opiniones previas y presuposiciones básicas a partir de las cuáles se interpreta a sí mismo, a los demás y al mundo que lo rodea. Eso que Gadamer denominó “tradición” (en Leyva, 2012: 162), pero que se encuentra atravesada por relaciones e intereses en conflicto; de modo que constituye un espacio de tensión y lucha, de continuidad y ruptura, de arreglo y crítica.

Dicho conjunto rebasa el ámbito de la conciencia y la elección libre, se alía con relaciones de poder, prácticas concretas y formas de hablar autorizadas que, a partir de su carácter performativo, generan lo que nombran –lo permitido y lo reprimido– y producen efectos materializados en prácticas. Así, los discursos no sólo tienen efectos materiales, sino que se materializan en prácticas cotidianas.

Las categorías del pensamiento humano, incorporadas en prácticas sociales son producto de procesos socio-históricos, económicos, políticos y culturales, y no meras creaciones auténticas asociadas a la inventiva

individual. Nadie crea a partir de la nada, toda producción es social y, por tanto, tiene sus deudas de sentido.

La aceptación de la existencia de otros que participan del mundo en que se vive, lleva a reconocer que el lenguaje y el discurso no aparecen en espacios asépticos, libres de conflictos y disputas. Lo real no es lo que se encuentra por sí mismo como una entidad externa al sujeto, tampoco es lo que éste nombra a partir de su vinculación facultativa con el mundo; es, en gran medida, aquello que una formación socio-discursiva está dispuesta a aceptar como tal. En palabras de Moebius:

la 'realidad' es un producto que es constituido por un entrelazamiento de prácticas discursivas, poder y procesos cognoscitivos, los cuales a su vez determinan lo que puede ser percibido, pensado, experimentado y sentido como realidad. No existe una realidad independiente del discurso, dado que nuestra percepción sensorial y cognitiva siempre está mezclada discursivamente (2012: 539).

En resumen, eso denominado "realidad" es el lugar de una lucha incesante y agónica por definir y delimitar la realidad. En esa lucha se movilizan una serie de acciones de carácter simbólico, con el fin de producir la unidad o, al menos, la creencia en una unidad que trascienda su ubicación histórica y su lugar de emplazamiento.

De ahí el interés foucaultiano por visibilizar los mecanismos a través de los cuales un determinado orden de discurso, que acompaña y es acompañado por un ordenamiento social concreto, puede producir modos permisibles de concebir, experimentar y hacer algo, así como descalificar, excluir e imposibilitar otros. La significación constituye así un campo de batalla en busca de lograr ciertos órdenes.

Pero esos órdenes son contingentes y funcionan, según la metáfora de Taussig (1995), como un sistema nervioso en estado de crisis permanente. Su intención es hacer creer, para justificar su control, que hay un espacio

utópico donde reinan el orden y la calma, la paz y la tranquilidad; mientras ocultan la incertidumbre y la enemistad cotidiana.

El orden supuesto no se constituye en ningún momento a manera de un centro estático que represente un modelo original a ser seguido. Esto implica la inexistencia de sistemas o estructuras cerradas y ajenas a las vicisitudes de la historicidad. Lo que existe son intentos, medianamente exitosos o fallidos, de fijación y, con ello, deshistorización de las relaciones entre los elementos que los conforman (Laclau y Mouffe, 2004).

Esos intentos de fijación procuran naturalizar los modos de concebir, experimentar, actuar, y con ello considerar como reprobables otros diferentes. Ese señalamiento de lo otro, esa negación de lo distinto, funciona como un exterior y una “exclusión constitutiva” necesaria para dar sentido al propio proceso de fijación establecido como identidad (Arfuch, 2005: 37).

La adherencia o aceptación de esa fijación, permite pensar que las formas de relacionarse consigo mismo, con los demás y con el mundo son naturales, esto es, pensadas como cosas que han estado ahí siempre, en vez de notar su carácter histórico-social, producto de ciertas relaciones humanas. Esa asunción de lo social como natural<sup>53</sup> conlleva la instauración de ciertos modos de imaginar la realidad e interactuar con ella, pero observar su carácter construido permite realizar un trabajo sobre sí mismos, sea para asumir o cuestionar lo naturalizado.

Tanto la crítica metódica foucaultiana como el post-estructuralismo, en diálogo con la hermenéutica, permiten cuestionar, como indica Pérez Cortés, “al objeto que es pensado, al sujeto que lo piensa, y al sujeto que es pensado y que piensa” (2012: 522). Con esto, se puede dejar de considerar las cosas como entidades dadas e invariables, pero también de pensarse como seres producidos o agentes de la historia. En palabras de Levinas, “el espectador es acto. La visión no se reduce a la recepción del espectáculo;

---

<sup>53</sup> La naturaleza es, según Elias, “el símbolo supremo de la unidad de orden que vincula entre sí todos los objetos posibles de las ciencias naturales” (en Korte, 2012: 365). En este sentido, hablar de naturalización implica creer en un orden primordial dado por sí mismo.

simultáneamente, opera en el seno del espectáculo que recibe” (1974: 28). Pasividad y actividad mezcladas.

Ahí radica la libertad humana: en estar dotados de ciertas formas naturalizadas de interpretarse a sí mismo, a los demás y al mundo que se habita pero, a la vez, poder trabajar indefinidamente sobre la propia subjetividad y, con ello, constituirse a partir de otros referentes y crear significaciones alternativas al conjunto de reglas que buscan la normalización, al asumirlas primero como propias y, después, hacer uso de ellas de acuerdo con los recursos y fines personales y grupales.

La afirmación del carácter ambivalente de los seres humanos permite, por un lado, pensarse como seres con una existencia que se mueve entre las formaciones de poder y las producciones de sentido; de modo que resulta imposible acercarse a lo que se es sin considerar el carácter pasivo y activo que los conforma. Por otro lado, dicha afirmación permite observar a los objetos como sistemáticamente formados por un conjunto de discursos, conceptos y categorías entramados en configuraciones socio-discursivas particulares que no son totalidades sistémicas.

Esto reafirma el papel de lo simbólico como modo propiamente humano de relacionarse con el mundo, pero no una concepción de lo simbólico como mera representación, sino como un quehacer performativo que no parte del carácter previamente dado de las instancias denominadas sujeto y objeto, sino del reconocimiento de que ambas partes se constituyen en una relación recíproca y mediada por el discurso.

## ***2.2. La dimensión simbólica del ser humano: cosas, símbolos, símbolos-dispositivos***

A partir de la perspectiva ontológico-epistemológica asumida, se reconoce al lenguaje y la relacionalidad, esto es, el carácter dialógico y social de los seres humanos –con el ingrediente de poder que implica–, a modo de cualidades inherentes a la existencia humana en tanto características ineludibles y marcos constituyentes que conforman a los seres-en-el-mundo. Dicho

reconocimiento contempla el papel mediador de lo simbólico en la forma de comprenderse y relacionarse consigo mismos, con sus semejantes y con las cosas y eventos que los circundan.

El ser humano se caracteriza por su capacidad o función simbólica y significativa. Según Johansson, es una “habilidad biológicamente adquirida” que le permitió, paradójicamente, ir más allá de su “situación bio-lógica” (2012: 52). La experiencia del mundo conlleva, en un mismo movimiento, la experiencia de un mundo percibido como independiente del cual, con todo, se forma parte, y la experiencia de un mundo expresado por una red de representaciones generadas por los propios humanos a partir de un referente. Es por esto que, según Elias, “en el caso humano, los procesos biológicos y sociales, en vez de ser opuestos polares, deben entrelazarse para ser eficaces” (1994: 39).

Los seres humanos no son ni animales completamente adaptados al mundo al que llegan, ni animales puramente racionales que establecen con el mundo una relación cognoscitiva; son “animales simbólicos” cuya constitución ontológica es “inacaba” e “incompleta” (Fernández del Riesgo, 2007: 54, 67 y ss.); razón por la cual el contacto con el mundo les resulta ineludible, en tanto que no pueden salir de él, e imprescindible, en la medida que lo necesitan para llegar a ser lo que son.

Esta evidencia de la “función simbólica” llevó a Cassirer a reconocer que los humanos “no puede[n] enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede[n] verla [...] cara a cara” (1963: 47-48). La relación con ella es una relación mediada por un sistema simbólico ubicado entre un “sistema <receptor>” que recoge los estímulos provenientes del exterior y un “sistema <efector>” (1963: 46) que provoca reacciones ante dichos estímulos.

Los humanos están dotados de un mecanismo que les permite crear y utilizar “formas simbólicas” para configurar el mundo que los rodea. El mundo humano no es entonces el mundo físico tal cual, sino el mundo físico interpretado: el universo cultural.

La cultura es, para el filósofo prusiano, tanto el universo simbólico creado para habitar en el mundo –continuación de la distinción entre cultura y naturaleza–, como el sistema de formas simbólicas representadas por el lenguaje, el mito y la religión, el arte y la ciencia –continuación de una visión estructural como “unidad de acción” o “unidad del *proceso creador*” (1963: 111)–.

Los seres humanos no tienen acceso al mundo físico en sí mismo, sólo a través de los símbolos creados para conocerlo y habitarlo. De ahí que sean “designadores” que forman parte del “mundo humano del sentido” y con un “valor funcional”, a diferencia de las “señales” que remiten al “mundo físico del ser” (1963: 57).

En suma, el autor coloca la función simbólica como la función más general de mediación a través de la cual la conciencia humana genera sus universos de percepción y enunciación. Es la manera por excelencia a partir de la cual se objetiva y se da sentido a la realidad; una facultad universal que se configura como la única posibilidad de conexión entre los seres humanos y lo real: la síntesis de espíritu y mundo. De este modo, como señala Mendoza Luján, “el mundo de las cosas, la realidad material, se significa al asignarle un símbolo, el cual representa más allá del significado de la realidad material” (2012: 12).

A pesar de los aportes de Cassirer en lo que se refiere a la función simbólica, su planteamiento de las formas simbólicas o las creaciones que son producto de aquella función, hace parecer que remiten a una presencia real. Es decir, parte de la idea de la existencia de una cosa externa que aparece ante un sujeto que, aunque no puede conocer a aquella tal como es en sí, le impone su marca al nombrarlo o expresar algo sobre él, se lo representa. Con esto acentúa el carácter fundacional del sujeto, pues la cosa no tiene mayor participación en la creación propiamente humana.

Esta línea de pensamiento ha permeado las principales definiciones del símbolo. Como indica Augé, a menudo se le concibe como una “simple relación de representación entre una cosa simbolizada o un ser simbolizado

y la cosa y el ser que lo simbolizan” (1998: 34). Una re-presentación o imagen que reemplaza a un objeto ausente, a partir de una relación de analogía entre un elemento dado y uno imaginado –v.gr. el esqueleto con la guadaña y el reloj de arena, símbolo de lo perecedero (ver Figura 9)<sup>54</sup>–. Re-presentación que genera una asimilación deformante de aquello que simboliza, al no poder captar por completo su esencia. Un punto intermedio entre el signo natural y el significado cultural; una idea abstracta que valoriza el referente.

Figura 10. *La Niña Blanca*



Fuente: [www.santamuerte.org/santamuerte/5123-la-oracion-de-la-nina-blanca.html](http://www.santamuerte.org/santamuerte/5123-la-oracion-de-la-nina-blanca.html)

En esta misma lógica, aunque aquello que en la definición anterior era una pérdida ahora aparece como exceso, se conceptualiza el símbolo, como hace Ricoeur, a modo de una “*estructura de significación en la que un significado directo, primario y literal designa, además, otro secundario y figurativo y que puede ser aprehendido sólo a través del primero*” (2003: 17 [cursivas en el

---

<sup>54</sup> Imagen que retoma los elementos asociados a la muerte pero a partir de la reformulación mexicana elaborada por el culto a la Santa Muerte (ver Lomnitz, 2006: 459 y ss.).

original)). En tanto estructura de significación reflejada en “una expresión lingüística de doble sentido” (Ricoeur, 1970: 12), requiere una labor de interpretación dirigida a descifrar su contenido, mostrar lo que se encuentra oculto detrás de lo aparente.

El símbolo hace su aparición, según el filósofo francés, cuando se producen signos complejos donde el sentido, más allá de designar una cosa del mundo, designa un sentido que lo excede y está asociado con la intención del símbolo mismo –v.gr. la calavera del Quijote (Ferrer, 2003: 27) (*ver* Figura 10)<sup>55</sup>–. Es más que una re-presentación, por lo que disimula o revela, esconde o devela algo.

El exceso anterior muestra que el símbolo es una marca y expresión que sobrepasa lo racional, pues el lenguaje no expresa única ni primariamente pensamiento o ideas, sino sentimientos y emociones. El símbolo incluye, entonces, un elemento cognitivo y uno afectivo en una mixtura compleja, cuyo uso se hace necesario cuando se quiere expresar algo sobre asuntos que, como la muerte, no parecen poder ser dichos de otra manera. Tiene la capacidad de unificar elementos dispares –mundo y espíritu, razón y emoción– e, incluso, hacerlos parecer naturales y necesarios. Se requiere de él cuando nos topamos ante algo inescrutable e irrecuperable en una especulación de carácter racional.

Los símbolos son inevitables e imprescindibles para manejar obstáculos, para hacerlos más aprehensibles; puesto que tienen la facultad de “*rehacer la realidad*” (Ricoeur, 2002: 205), metaforizarlas, invistiéndola con nuevos elementos y/o, en su defecto, haciéndola más llevadera mediante la ironía –v.gr. “la catrina” (Ferrer, 2003: 133) (*ver* figura 11)<sup>56</sup>–.

Estas definiciones que, aunque sin quererlo, continúan la línea trazada por Cassirer, ponen el acento en el símbolo mismo y su función de re-

---

<sup>55</sup> Grabado de José Guadalupe Posada donde se manifiesta, según Ferrer, las peculiaridades del lenguaje fúnebre mexicano; en este caso, en la conjunción entre la alta cultura y la cultura popular.

<sup>56</sup> Grabado de José Guadalupe Posada durante la época revolucionaria en México.

presentación, disminuida o exaltada, de las cosas, pero dejan a un lado que la noción de símbolo –*sým-bolom*, “poner juntos”, “lanzar conjuntamente”–, implicaba, en su origen, una forma de contraseña útil para el establecimiento de una alianza (Augé, 1998: 35 y ss.; Fierro Garza, 2008: 56 y ss.). Se refería a la conjunción de dos fragmentos que, en un primer momento, fueron separados, de modo que uno refería la parte simbolizante, mantenida en posesión de un testigo, y otro la parte simbolizada, como el fragmento que llega a juntarse tras haber permanecido “perdido” y en posesión de otro.

Figura 11. *La calavera de Don Quijote*



Fuente: <http://noticierostelevisa.esmas.com/cultura/548692/anuncian-actividades-homenaje-jose-guadalupe-posada/>

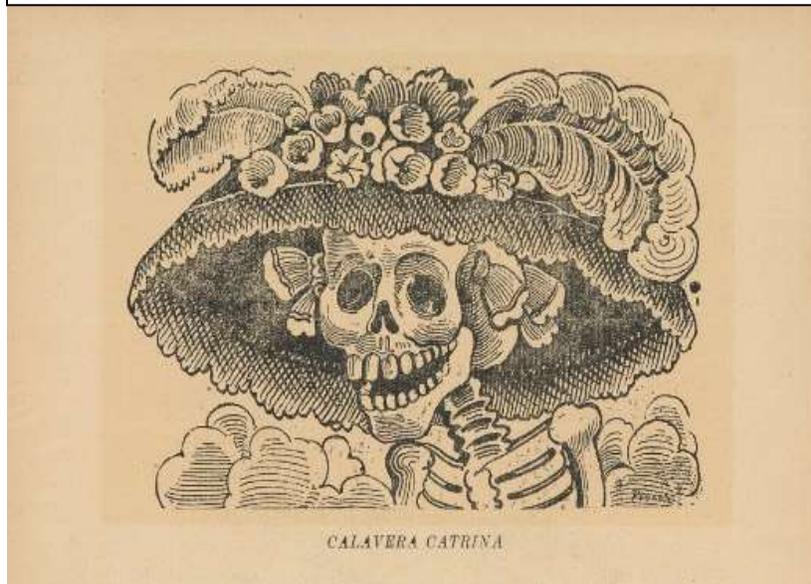
Esas piezas, aunque fragmentadas, constituían una unidad de principio, una coincidencia o encaje de partes escindidas, que podían traer consigo la posibilidad de un encuentro o desencuentro y desavenencia en razón de que estaban en posesión de alguien. Así, el símbolo es, según Augé:

una relación recíproca entre dos seres, dos objetos, un ser y un objeto, en el sentido más amplio de dos realidades de las cuales una no es propiamente representante de

la otra, puesto que cada uno de los dos términos se manifiesta más bien como el complemento del otro y recíprocamente (1998: 35).

Siendo así, una condición para la existencia de un símbolo es la existencia de un “par”, un “otro”, dos seres dentro un espacio social donde se advierten similitudes y señalan diferencias, donde se establecen y se rompen alianzas, pero donde también se usan un conjunto de nombres para referirse a objetos del mundo, incluido su propio cuerpo.

Figura 12. *La Calavera Garbancera o La Catrina*



Fuente: [https://es.wikipedia.org/wiki/La\\_Catrina](https://es.wikipedia.org/wiki/La_Catrina)

Esta reformulación amplía la noción de símbolo, al incluir a quienes lo emplean y establecen entre ellos relaciones que pueden ser de armonía y/o enemistad. Además cuestiona la tajante separación entre dos universos: el físico y el semántico, el mundo y la conciencia; puesto que la relación entre ellos es influida por el lenguaje, entendido como proceso y como mediación –más que como mero signo–, a través del cual tanto los objetos como los sujetos son y pueden llegar a ser lo que son en una relación recíproca.

He ahí el motivo por el cual, en palabras de Augé, “todo lenguaje es simbólico. No sencillamente porque nombra las cosas, sino también porque establece una relación entre las palabras. Y [...] porque une a todos aquellos que lo utilizan” (1998: 35). El uso de nombres, la conexión entre palabras y la relación entre seres humanos son condiciones necesarias para una noción de símbolo.

Esta dimensión simbólica permite considerar que las cosas desplegadas en un telón de fondo llamado realidad, no son lo que son por sí mismas, sino en relación con quienes las piensan, las nombran, y establecen cierto tipo de vínculos con ellas. Pero esos vínculos están mediados, a su vez, por vínculos con otros seres humanos que intervienen, de múltiples maneras, en los primeros.

De este modo, lo simbólico, aunque aparece como una cualidad propia en tanto que seres humanos, no genera homogeneidad sino una diversidad de manifestaciones que, al entrar en relación con otras, generan disputas por establecer los modos considerados correctos de habitar con y en la realidad.

Con esto se hace una inversión para pensar no en los símbolos de las cosas dispuestos a la interpretación de su contenido semántico, sino en los objetos o eventos del mundo como símbolos, tras advertir que son (re)producidos en un entramado de relaciones sociales y de poder que implican, por lo tanto, a los sujetos y a las formaciones socio-discursivas en las que se insertan.

Esta forma de concebir el símbolo va más allá, sin denegarlas por completo, de la idea de que sean representaciones útiles para conectar dos entidades dadas y separadas de antemano, así como la idea de constituir expresiones de aquello no puede ser expresado por medios lingüísticos. Hace notar que incluye una conjunción de conexiones entre objetos, acontecimientos, procesos, personas y lugares colocados, por un criterio de poder –de ahí su uso como dispositivo–, en un solo significante-concepto.

Acercarse a los objetos en tanto que símbolos-dispositivos requiere rastrear cómo se han construido históricamente y cómo a través de ellos se han legitimado ciertas significaciones que tienden a universalizarse y, al ser naturalizadas, excluyen significaciones alternativas que pudieran reconfigurarlas y/o cuestionar su carácter presuntamente inmutable. Esas significaciones están incluidas, de modos múltiples, en las producciones discursivas de los sujetos, mismas que están mediadas por el contexto en que se desenvuelven.

### **2.3. Tiempo, muerte y narración: configuración socio-cultural y configuración narrativa**

El tiempo y la muerte son dos conceptos entrelazados que han generado profundas reflexiones por parte de quienes se dedican a la ciencia, natural o social-humana<sup>57</sup>, así como a la filosofía o a la religión. La dificultad en su definición conlleva el surgimiento de aporías establecidas a modo de desafíos al pensamiento, puesto que resulta complicado establecer una separación tajante entre su ser como parte del mundo o como parte de los sujetos. Dicha complicación genera otra referida a la posibilidad de constituirse en supuestos de carácter universal o relativo.

Desde la perspectiva socio-simbólica adoptada, se sugiere que estos conceptos no son, simple y llanamente, entidades dadas en el mundo según las definiciones óptico-biológicas, o propiedades inmanentes de los sujetos según las definiciones existenciarío-ontológicas, sino que su significación depende del conjunto de relaciones, intercambios, vínculos e interdependencias sociales, con los elementos de poder correspondientes, para su definición. Son símbolos-dispositivos que conforman lo que nombran y, con ello, permiten una comprensión común de lo que se enuncia y una forma específica de percibir-significar el mundo. Por eso dichos símbolos-dispositivos se hallan previamente configurados socio-

---

<sup>57</sup> Blanck-Cereijido y Cereijido, 2002; Heidegger, 1971; Ricoeur, 1995; Elias, 2010.

culturalmente pero, a la vez, son (re)configurados en la práctica cotidiana de los sujetos que dicen algo sobre ellos y los utilizan para expresar algo sobre algo, a alguien.

En un contexto como el mexicano, el chiapaneco y el tuxtleco<sup>58</sup> donde se han amalgamado las experiencias y los discursos prehispánicos, coloniales y postcoloniales o, en otros términos, lo “occidental” y lo “no occidental”, lo “moderno” y lo “tradicional”, se nota la influencia de una perspectiva que, como la propuesta por Heidegger (1971), somete el tiempo a la muerte. El primero es pensado, por un lado, como un ente externo o, por otro, como algo dado a la existencia de los seres-en-el-mundo, pero que, en ambos casos, termina en el momento de la aparición de la segunda. “Tener que ser” consiste, como expresa Levinas en su revisión crítica del pensamiento heideggeriano, en “tener que morir” (1994: 57), pues la muerte no es un mero momento que llega, sino algo con lo que los seres humanos tienen que lidiar durante toda su vida. La temporalidad, y con ello la vida, no sólo implica la finitud, se define por ésta.

El tiempo es, entonces, “la limitación del ser” y la muerte: la experiencia del “anonadamiento” (Levinas, 1994: 30). El “ser hasta la muerte” de Heidegger, pensado como rasgo existencial del *Dasein*, es, en realidad, el “ser hasta *mi propia* muerte”. La muerte es lo más propio y lo más íntimo; por ello individualiza y aísla. Con esto se impone un modo específico de hablar, significar y experimentar la muerte que pretende ocultar visiones alternativas a partir de una posición que, ligada a procesos de orden económico, político, jurídico y social, coloca la linealidad del tiempo y la individualidad de la existencia en el centro de sus reflexiones.

Contrario a esto, Levinas expresa la posibilidad de “concebir la muerte a partir del tiempo” (1994: 127), es decir, comprender el tiempo como una

---

<sup>58</sup> Esta forma de gradación espacial que responde a criterios de los Estados-nacionales modernos y sus formas de organización interna son sólo una forma de nombrar las relaciones, puesto que, en la práctica cotidiana, no existe una separación tajante entre dichas gradaciones. La localidad está permeada de translocalidad.

relación con los otros, más que como una relación con el final; de modo que la muerte también comienza a ser pensada a partir de su influjo en las relaciones y vínculos afectivos con otros, más que con la experiencia del precursar<sup>59</sup> el final propio. Deja de ser algo que afecta al ser individual para pasar a ser algo que irrumpe en el ámbito de las relaciones sociales y solo ahí cobra su significado.

De ahí que tanto el tiempo como la muerte sean configuradas socio-cultural y narrativamente, puesto que esta última es una de las maneras a través de las cuáles tanto el tiempo como la muerte se hacen propiamente humanas. De acuerdo con Ricoeur:

el tiempo [y la muerte] se hace[n] tiempo [y muerte] humano[s] en la medida en que se articula[n] en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal [y mortal] (1995<sup>a</sup>: 113).

He aquí las directrices de las líneas siguientes. Primero mostrar las relaciones entre el tiempo y la muerte a partir de las dificultades que presentan al pensamiento; segundo, una reformulación de la muerte, tal como Ricoeur hace con el tiempo, en una perspectiva narrativa. Pero para esto, es necesario pasar, como puntos intermedios, por una reflexión sobre las configuraciones socio-culturales donde toda configuración narrativa es posible, además de una breve presentación de los modos en los que desde diferentes disciplinas sociales y humanas, se ha aproximado a las concepciones, experiencias y prácticas en torno a la muerte.

---

<sup>59</sup> Precursar la muerte es para Heidegger (1971), la posibilidad de ir más allá de la negación cotidiana e inauténtica de la propia muerte, a partir de asumir la propia finitud a través de reconocimiento de la muerte advenidera como posibilidad de lo imposible. Esto no implica, según el filósofo alemán, una mera espera pasiva y pesimista de la muerte, sino un lanzarse al desarrollo verdadero de sus posibilidades.

### 2.3.1. Relaciones entre tiempo y muerte: aporías y desafíos al pensamiento

Las líneas siguientes tratan de establecer una analogía entre el tiempo y la muerte, así como su resolución a través del ejercicio narrativo. La intención es utilizar como símil las aporías del tiempo planteadas por Ricoeur en su obra *Tiempo y narración* (1995, 1996<sup>b</sup>), para intentar pensar la muerte, misma que guarda una relación directa con la temporalidad. Normalmente se considera, al menos en la tradición occidental, que “el tiempo es la *extensión* que existe entre la vida y la muerte” (Ricoeur, 1999: 200).

El tiempo se reduce al tramo de vida de un ser individual, donde las “experiencias de pérdida” (Blanck-Cerejido y Cerejido, 2002: 88) son de sumo relevantes en la formulación de una concepción de sí mismo, de los otros y del mundo como insertos en la temporalidad o duración del tiempo. Pero las formas de concebir y experimentar el tiempo y, con ello, la muerte, son diferentes en cada configuración socio-cultural dada en la historia.

Bortoluzzi asevera que es posible distinguir dos concepciones distintas de la temporalidad que, de una u otra forma, han entrado, como en el caso mexicano, en una relación de intercambio: el occidental y el prehispánico. En sus palabras:

el mundo occidental y cristiano se rige por una temporalidad de tipo escatológico que considera la muerte individual como el fin de la vida y el Apocalipsis como el fin de todas las historias. Esta concepción del tiempo es puramente lineal, unidireccional y por ende asimétrica: no hay intercambio ni relación entre la vida y la muerte [...]. Por el contrario, en la cosmovisión mesoamericana vida y muerte constituyen una unidad, un ciclo continuo en el cual un elemento es el necesario complemento del otro: no hay vida sin muerte (2010: 91).

Esta delimitación permite percibir, por un lado, al tiempo como un flujo continuo que avanza de un punto de inicio hacia un punto final, mientras que, por el otro, el tiempo aparece como un ciclo inacabado o una espiral de ida y vuelta. No obstante, estas dos temporalidades, entre otras, han entrado en contacto en la mayor parte de las configuraciones socio-

culturales actuales, de modo que hablar del tiempo y la muerte se ha convertido en un problema de difícil resolución.

Este problema es retomado por Ricoeur, quien destinó gran parte de sus esfuerzos a elaborar una “réplica poética de la narración” a “las aporías del tiempo” (1996<sup>b</sup>: 1032). Éstas últimas se resumen en la aporía que confronta al tiempo cosmológico con el tiempo fenomenológico, el tiempo del mundo y el tiempo del alma –misma que se denominará para efectos de exposición: *aporía del dualismo*–; la disociación realizada entre los tres éxtasis del tiempo –pasado, presente y futuro– a pesar de hablar de él como unidad o totalidad (*aporía de la tridimensionalidad*); y la dificultad de pensar el tiempo al estar envueltos en él, lo cual limita la posibilidad de distanciarse a modo de un objeto dado al pensamiento (*aporía de la inescrutabilidad*).

De igual manera, la muerte comparte esas aporías. Primero está la confrontación entre la muerte vista como hecho físico y orgánico o como vivencia, preocupación subjetiva. En segundo lugar, la disociación de la muerte que remite tanto a los muertos en tanto que predecesores, al proceso ajeno y propio del morir, y a la muerte como horizonte de espera. Por último, su carácter inescrutable, dado que ahí se vislumbra el hecho de estar en ella como condición posible y no estar en ella como hecho actual. Por ello los esfuerzos por pensarla como objeto separado resultan complicados.

Con esto, se pasa a la revisión de cada una de dichas aporías del tiempo y la muerte, así como su posible resolución.

La *aporía del dualismo* remite, en primer lugar, a la disparidad entre tiempo cosmológico y tiempo fenomenológico. Dicha disparidad traza dos posturas contrarias: una realista que parte de la existencia objetiva del tiempo como entidad externa y englobante que hace necesarios los intentos humanos por captarlo y medirlo de maneras más exactas; contra una idealista donde el tiempo es un modo de experimentar la duración en el mundo, un flujo de la conciencia constituido como vivencia, o una forma del entendimiento impuesta *a priori* a los objetos (Ricoeur, 1996<sup>b</sup>: 641 y ss.; Elias, 2010).

En resumen, se trata de asumir el tiempo como un hecho objetivo de la creación natural, o como un modo humano de contemplar y/o representar los eventos del mundo. Ambas posturas ubicadas en polos antagónicos hablan de una universalidad del tiempo: por un lado, al ser un objeto dado, las experiencias diferenciales de él tienen que ver con la mayor o menor capacidad de aprehensión de acuerdo con los medios para captarlo objetivamente; y, por el otro, al ser el tiempo una propiedad de la naturaleza humana y no del mundo circundante, posee un carácter universal en tanto forma subjetiva de contemplación, representación o experiencia del mundo.

Esta aporía llevada a la muerte remite al mismo ámbito dicotómico: ¿es un hecho físico que acontece como seres naturales o una vivencia subjetiva enraizada en la constitución ontológica humana? Esta disociación hace visualizar la muerte como hecho objetivo que sucede necesariamente y en el cual no se tiene mayor participación al ser algo que pasa a nivel energético y celular<sup>60</sup>, o como una preocupación existencial que produce angustia en la medida que está presente, al menos como horizonte de posibilidad, en cada ser humano<sup>61</sup>.

Se esbozan así, de acuerdo con Mendoza Luján, dos perspectivas de la muerte: una la observa como “deceso”, algo que sucede según el orden orgánico; y la otra como modo de “relación específica con la existencia humana” (2014: 48). En la primera puede ser conocida por su exterioridad con respecto a los humanos; en la segunda sólo puede ser experimentada y

---

<sup>60</sup> A modo de ejemplo, Ruy Pérez Tamayo, eminente médico mexicano, ofreció una definición en la Mesa de diálogo: “La muerte, parte de la vida” llevada a cabo el 16 de octubre de 2016, en el marco del Coloquio “Pensar la muerte”, organizado por El Colegio Nacional. En sus palabras: “la muerte es un proceso que ocurre en seres vivos. Se inicia cuando los cambios son irreversibles. Se caracteriza por la pérdida de la complejidad de su estructura, de su organización, y por la disminución de su contenido de energía. Y termina cuando la diferencia de este contenido energético con el medio ambiente es cero”.

<sup>61</sup> En esta línea, como señala Ricoeur en su análisis sobre el ser-para-la-muerte según Heidegger, “la muerte deviene <la posibilidad más propia del Dasein> [...], la más propia, absoluta, insuperable, cierta de una especie no epistemológica de certeza, angustiosa por su indeterminación [...] Fin que espera al *Dasein*, que lo acecha, que lo precede, fin sin cesar siempre inminente” (2003: 469). La muerte es visualizada como una certeza que, aunque si bien es incierta e indeterminada, se encuentra en el panorama de las posibilidades entre las que es posible elegir.

significada a partir de la existencia personal ligada al sentido de la finitud propia.

Con esto es posible notar una división tajante entre ciencias físico-biológicas y reflexiones filosóficas –aún teológico-religiosas–: mientras unas se acercan al fenómeno de la muerte en los seres humanos, incluidos como parte del medio natural en el cual se insertan; las otras se enfocan en los humanos en relación con su propia muerte, a partir de la conciencia que éstos, a diferencia de los animales y demás objetos del mundo, poseen de su llegada.

En esta primera aporía, la *aporía del dualismo*, se da por sentado que el tiempo y la muerte se presentan como entidades autoevidentes o que forman parte de la condición humana como una estructura que filtra su experiencia del mundo. Pero ni el objeto ni el sujeto son entidades dadas por sí mismas, lo cual no las hace inexistentes, sino que son configuradas a partir del uso de símbolos que remiten a relaciones con otras personas y con lo que los rodea.

Ricoeur (1996<sup>b</sup>: 777 y ss.) replica la primera aporía de la temporalidad, en la elaboración de un *tercer-tiempo*: el tiempo histórico o tiempo crónico. Es decir, el tiempo socializado, mismo que aparece como la única condición posible para la vida de las formaciones sociales y la vida en esas formaciones –incluido el tiempo lingüístico referido al discurso, mismo que implica a alguien que dice “ahora” en una fecha de enunciación precisa–.

Su socialización implica los calendarios, la sucesión de las generaciones, los archivos, los documentos y las huellas como formas en que el tiempo vivido se reinscribe en el tiempo cósmico. Según Ricoeur:

la exterioridad atribuida [v.gr.] al calendario respecto a las ocurrencias físicas y respecto a los acontecimientos vividos, expresa, en el plano léxico, la especificidad del tiempo crónico y su papel de mediador entre las dos perspectivas sobre el tiempo: cosmologiza el tiempo vivido, humaniza el tiempo cósmico (1996<sup>b</sup>: 790).

Esta perspectiva muestra el tiempo como “institución social” al poner la experiencia individual dentro de experiencias comunes a un grupo (Vargas Cetina, 2007: 44). El tiempo, entonces, no es una cosa por sí misma, sino resultado de relaciones sociales y relaciones de poder que implican acuerdos y desacuerdos. Necesita de la puesta en relación de dos o más acontecimientos. Todo cómputo temporal, como los cálculos calendáricos, tienen una función tanto de orientación como de regulación social. De este modo el ser humano, en palabras de Elias,

recibe el concepto y la institución del tiempo como un don, como un elemento del acervo básico de símbolos que su sociedad usa para orientarse y comunicarse, sin preocuparse por explicarlo ni por preguntarse a qué serie de transformaciones estuvo sujeta su formación en la vida y experiencia humana (Elias, 2010: 140).

Este proceso de incorporación del tiempo, hace que una abstracción sea percibida, significada y vivida como una realidad por sí misma. La abstracción que fue producto de la puesta en conjunto de relaciones entre seres humanos y entre éstos y los objetos, se sustancializa y es pensada como algo animado. El tiempo que era “igual a relaciones sociales” pasa a ser visto como un hecho sin relación con éstas (Taussig, 1993: 20).

Las reflexiones anteriores son también aplicables a la muerte. Ésta es contradictoria porque pertenece y excede al ser humano aislado. Es una institución social que influye en las relaciones sociales y sólo en ellas puede ser comprendida. Por esto, Ricoeur habla en otro momento de “la muerte en [la] historia”, pues en ella no aparece ni como un suceso natural o biológico, ni como una relación personal, privada e incommunicable; nociones que remiten, como en Heidegger, “al plano anónimo del <se muere>” (2010: 17).

La muerte es un acontecimiento encarnado que le sucede a alguien ubicado en una localización y datación específicas, lo cual lo hace formar parte de grupos donde existen determinados encadenamientos entre “predecesores, contemporáneos y sucesores” (Ricoeur, 1996<sup>b</sup>: 791). Encadenamientos que implican una fuerte carga afectiva –de ahí que su

ruptura sea problemática–, pero donde también se notan elementos condicionantes de poder y mecanismos para la producción de sentido.

La segunda aporía del tiempo, la *aporía de la tridimensionalidad*, es la que disgrega una unidad plural en tres estados: pasado, presente y futuro. Esto conlleva la asunción de dos posturas ya anunciadas por Agustín de Hipona. Una expresa que el tiempo no tiene ninguna clase de ser, “puesto que el futuro no es todavía, el pasado ya no es y el presente no permanece” (Ovalle Pastén, 2013: 170). La otra indica que no hay tres tiempos diferentes, sino tres aspectos de un mismo presente: la “expectativa” o presente del futuro, la “memoria” o presente del pasado, y la “atención” o presente del presente (Ricoeur, 2006: 20).

A partir de la revisión de esas ideas y la crítica a una visión del tiempo como sucesión de instantes abstractos, Heidegger esbozó la temporalidad como la forma más originaria y auténtica de la experiencia del tiempo, el cual es concebido como “una dialéctica entre ser-por-venir, habiendo-sido y hacer-presente” (Ricoeur, 1995: 126). En esta dialéctica, el ser-por-venir, esto es, la muerte, o su posibilidad, ocupa el lugar primordial; seguido por el hacer-presente, mismo “que se temporaliza en unión de una espera que retiene” y se constituye en un “ahora” siempre interpretado (Ricoeur, 1995: 129); hasta el habiendo-sido que es supeditado, como en toda la modernidad, a los anteriores.

Esta aporía puede ser aplicada a la muerte, en la medida que también constituye una unidad plural, pues al hablar de ella se hace referencia a los muertos precedentes, al proceso de morir y a la condición mortal –la muerte como relación, proceso e idea, según se desarrolla en el próximo capítulo–, más que a un acontecimiento puntual. No obstante, existen concepciones como la de Epicuro para quien, como repite Thomas, “la muerte no tiene ninguna relación ni con los vivos ni con los muertos, dado que no es nada para los primeros y que los últimos ya no son” (1983: 588). Siendo así, la muerte no tiene sustancia alguna, es el ámbito del no-ser.

Por su parte, en la formulación de Heidegger (1971), la muerte es la posibilidad más propia de la existencia humana. Para expresar esto, conecta y piensa el tiempo a partir de la muerte. Ésta significa, fundamentalmente, la muerte propia, esto es, el sentido absoluto del anonadamiento individual. Es por eso que, según Levinas en su revisión de Heidegger, “morir, para el *Dasein*, no es esperar el punto final de su ser, sino estar cerca del final en todo momento de su ser” (1994: 57).

La muerte no se reduce a un momento específico, sino a una relación con algo por-venir, pero hecho presente en la disposición afectiva auténtica de la angustia y el cuidado, a través de la cual es posible salir del ámbito de lo “uno”, del estado de interpretado, del mundo de la vida cotidiana y el sentido común que constituyen el ámbito de la inautenticidad (Heidegger, 1971). Con esto, la muerte se reduce al dilema ontológico entre el ser y la nada, y al dilema existencial –aunque también un tanto epistemológico– de la separación entre el mundo de la verdad y el mundo de la falsedad.

En todo lo anterior se advierte una crítica a la reducción del tiempo y la muerte a un instante puntual, pero se tiende a reducir la experiencia de ellos al criterio de la conciencia y la imposibilidad de captarlos de modo directo. Con esto también se les hace pasar como asuntos existenciales e individuales que afectan más a la estructura ontológica del ser que a las relaciones sociales establecidas con otros.

Para superar esta segunda aporía del tiempo, la *aporía de la tridimensionalidad*, Ricoeur introduce las discusiones en torno a la construcción la trama y el papel fundamental de la “operación de configuración”. La trama, entendida justamente como configuración y no como estructura, permite mediar entre un “antes” y un “después”, así como entre un conjunto de “acontecimientos o incidentes individuales y una historia tomada como un todo” (1995: 31).

La construcción de la trama es una operación apoyada en el trabajo de la imaginación creadora, que transforma una sucesión de hechos aislados y dispersos –dimensión episódica de la narración–, en una configuración con

sentido –dimensión configurante–, a través de la integración de factores distintos y disímiles como son “agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias, resultados inesperados” (Ricoeur, 1995: 132). Un intento de poner orden al desorden, pero donde dicho ordenamiento responde más posibilidades de dotación de sentido, que a un esfuerzo racional de superar el caos y la incertidumbre.

La trama construida a través de una narración sitúa al sujeto en el tiempo –entendido ya como tiempo histórico–, lugar donde se lleva a cabo la intersección del “horizonte de expectativa” y el “espacio de experiencia” (Ricoeur, 2002: 251); pues la narración no sólo conlleva un presente, sino la articulación compleja entre los tres éxtasis del tiempo en una configuración con sentido.

Por su parte, hablar de la muerte es hablar de la experiencia y la observación de la muerte de otros. Éstos se convierten en “nuestros” muertos, esto es, aquéllos de los que se tiene memoria y a partir de los cuáles se ratifica y vislumbra la propia condición mortal, pues, en términos de Ricoeur, esto lleva a reconocer que “como todo el mundo, antes de mí y después de mí, debo morir” (2003: 474). Pero en dicha experiencia no se aprehende la muerte en sí del otro, sino su proceso de morir, acompañado y sentido pero no experimentado en carne propia por quien sobrevive.

Ante esto, Levinas indica que “todo lo que podamos afirmar y pensar sobre la muerte y el morir, con su plazo inevitable, nos llega de segunda mano” (1994: 19). Es en la relación con el otro como se concibe la muerte, así como su carácter de ruptura, no tanto de una vida, sino de cierto tipo de relaciones sociales con esa vida. Por eso, la muerte no puede ser aprehendida como experiencia directa, sino a partir de la narración del proceso de morir vivido por otro. Narración que sitúa, no sólo al sujeto que cuenta, sino al sujeto cuya vida y muerte es contada, en un tiempo y un lugar concretos que lo trascienden y permanecen tras su partida.

La última aporía del tiempo, la *aporía de la inescrutabilidad*, se dirige a su carácter enigmático: el hecho de no poder realmente pensar el tiempo.

Esto sucede en razón de que los seres humanos están y son en el tiempo, no pueden separarse de él en ningún momento para hacerlo un objeto externo de conocimiento, pues, en cierta medida, el tiempo precede al pensamiento que busca constituirlo, aunque sea a través de un relato que pretenda ordenarlo.

Por otro lado, el carácter inescrutable de la muerte radica en la posibilidad paradójica de estar y no estar en ella. Se está incrustado en ella, según Heidegger, desde el nacimiento, pues “tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir” (1971: 268). Este planteamiento, aunque de naturaleza ontológica y radicalmente distinto a los argumentos científicos, comparte la idea de no pensar la muerte como algo externo y animado que irrumpe en la vida, sino como “una propiedad o un proceso” enraizado en el interior del ser humano en tanto constitución, en este caso, orgánica (Pérez Tamayo, 2004: 85).

De modo inverso, hay formulaciones que expresan la imposibilidad de estar en la muerte y, por tanto, de pensarla. Por ejemplo, Wittgenstein expresa que “la muerte no es un evento de la vida: no se vive la muerte” (en Mendoza Luján, 2014: 49). Para el filósofo austriaco no es posible sufrir la propia muerte, llega como un agente externo que pone fin a la existencia y, por tanto, a toda experiencia posible. Por esto no forma parte de la vida sino que, aunque sea un fenómeno del mundo, escapa a la razón y la capacidad para conocerlo y actuar en él. Ante la muerte no es posible formular palabra alguna, sólo permanecer en silencio.

Tanto el tiempo como la muerte muestran, en esta última aporía, la limitación del pensamiento. Aún el ejercicio narrativo se ve restringido ante ellos. Pero esta imposibilidad radica en intentar pensarlos de nuevo como universales, esto es, como aspectos ontológicos *a priori* más que como rasgos socio-históricos. Es aquí donde se retoma la facultad simbólica del ser humano, la cual le ha permitido utilizar un nombre con un contenido cada vez más complejo para expresar la relación entre dos o más objetos, acontecimientos o procesos.

En esta lógica, tanto el tiempo como la muerte son símbolos-dispositivos producidos y reproducidos en una compleja red de relaciones de interdependencia donde participan los sujetos y los grupos de los que forman parte, además de prácticas discursivas, como leyes y reglamentos, e instancias sociales como las organizaciones religiosas, las formaciones estatales, las corporaciones mediáticas, las agrupaciones médicas, las relaciones mercantiles y hasta las producciones científicas. Prácticas e instancias que, en ocasiones, se complementan o se contradicen.

Ni el tiempo ni la muerte se constituyen universalmente, sino que cada formación socio-discursiva construye sus ideas, sus conceptos, y los dota de contenido, en diálogo concordante o discordante con otros conceptos que le llegan a partir de sus contactos, más o menos intensos, con otras formaciones. Entender el tiempo y la muerte a partir de las relaciones sociales y de poder implica remitirse al ámbito de la significación, mismo que está asociado a luchas y disputas constantes en aras de la delimitación de lo permitido y lo excluido.

Incluso, la percepción de un tiempo continuo que fluye hacia la muerte es una producción específica, un “artefacto histórico-cultural que se ha universalizado” (Vargas Cetina, 2007: 53) y hecho hegemónico. Pero dicha percepción está ligada a “la aparición de [supuestas] unidades estatales más duraderas y estables” (Elias, 2010: 79), así como otros órdenes aparentemente armónicos –v.gr. la sociedad o la cultura–. De ahí que la muerte sea un problema socio-simbólico, y no uno estrictamente biológico o especulativo.

En este sentido, la narración, como proceso de construcción subjetivo, permanece como elemento útil para ingresar al ámbito complejo de la significación cotidiana. A fin de cuentas, el símbolo-dispositivo llamado muerte “requiere ser explicitado mediante narración y relato, a la vez que a través de implantación ceremonial o ritual” (Trías en Fierro Garza, 2008: 67). En otras palabras, es expresado a través de discursos y prácticas

dependientes de una configuración socio-cultural específica que posibilita, a su vez, una configuración narrativa propia de los sujetos sociales.

### *2.3.2. Hacia una des-entificación de los conceptos: la noción de configuración socio-cultural*

La trama construida en una narración es, según Ricoeur, la “*síntesis de lo heterogéneo*” (1995: 132), misma que no se revela sólo en el contenido producido, sino en el proceso mismo de su producción donde intervienen múltiples factores. Los sujetos sociales cuentan con la posibilidad de producir narraciones que están conectadas a prácticas económicas, políticas, religiosas y sociales. Así, existe una relación ineludible entre las configuraciones socio-culturales –motivo de las líneas siguientes– y las configuraciones narrativas.

La muerte, como se anticipó en el capítulo anterior, es un “desorden” que impulsa diversas estrategias para la formulación de un “orden” que trascienda la condición humana finita. Pero hablar de orden, como se mencionó a propósito del postestructuralismo, no es más que referirse a un conjunto de esfuerzos reiterativos e inacabados de ordenamiento. Es por eso que la idea de orden está vinculada a la práctica continua de intentar fijarle determinados significados a significantes-conceptos específicos, como en este caso la muerte.

Cada esfuerzo de ordenamiento aparece como una configuración siempre provisional que, como señala Benveniste, carece de “fijeza” absoluta y “necesidad natural” (en Michon, 2010: 281), pues es resultado de arreglos y negociaciones sujetos a la transformación. Cualquier tipo de orden, como el “orden social” o el “orden cultural”, se refiere a “configuraciones espaciales o temporales que adoptan los procesos” (Blanck-Cereijido y Cereijido, 2002: 33); esto es, a momentos de procesos y no a cosas terminadas.

La noción de configuración conlleva la posibilidad de pensar de manera procesual y articulada, conceptos como sociedad y cultura, mismos que regularmente fueron trabajados aisladamente por disciplinas como la

sociología y la antropología, de acuerdo con la división del trabajo científico moderno establecido durante el siglo XIX.

En ese tratamiento diferenciado, tanto la sociedad como la cultura fueron visualizadas regularmente a modo de sistemas alternos: sociedad como sistema objetivo y cerrado de diferencias, por un lado; y cultura como sistema de signos y significados compartidos, por el otro. Pero en ambas nociones el papel del sujeto y sus grupos era negado ante la primacía dada al ámbito institucional o a los significados comunes, respectivamente.

Incluso el espacio de acción tanto de sociólogos como de antropólogos fue adecuadamente delimitado: las ciudades, entidades en proceso de ordenamiento racional con un fuerte énfasis en la modernización y urbanización, eran el lugar de acción prominente de aquellos que intentaban analizar el proceso de construcción de la sociedad; mientras las comunidades, entidades con características rurales y agrícolas, eran el lugar para acercarse a esas culturas bien delineadas que mostraban una estructura de significación compartida, exótica y extraordinaria. Así se trazó una distinción tajante entre el campo y la ciudad (Escalona Victoria, 2014).

Pero hoy en día, como indica Gupta, ya no se puede considerar que “las culturas, las sociedades y las naciones encajan sin problema en diferentes espacios” (2015: 77), ya que las múltiples interconexiones han generado intercambios que rompen las fronteras consideradas más impenetrables. Las interconexiones que han existido desde tiempos antiguos, hoy parecen mucho más evidentes y difíciles de obviar.

Por otro lado, cuando los conceptos de sociedad y cultura se colocaron juntos, continuó la idea de que la última era algo adherido a la primera, en la medida que dotaba de un sentido de identidad y un sentimiento de pertenencia a una población específica ubicada en un territorio delimitado de antemano, como un Estado-nación. La cultura era coextensiva a la sociedad, pero se distinguía en tanto que le confería contenido.

Una se dirigía a cuestiones concretas y tangibles como los individuos, sus vínculos y sus instituciones; la otra al conjunto de ideas y valores que

regulan la vida de esos individuos y se materializan en objetos u acciones. La sociedad era lo real y la cultura el sentido de lo real. En palabras de Giménez: “la cultura hace existir una colectividad en la medida en que constituye su memoria, contribuye a cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones” (1999: 32).

Pero eso que llamamos sociedad no es el mero agregado de individuos, el marco institucional establecido, o “una naturalidad específica de la existencia común de los hombres” (Foucault, 2006: 400); es un plan o modelo de ordenamiento ajustado a reglas y normas establecidas según un criterio de racionalidad devenido del pensamiento renacentista y, sobre todo, ilustrado. Dicha racionalidad –que incluye elementos económicos, políticos, jurídicos, científicos–, basada en principios de una lógica específica, con altas dosis de sistematicidad, coherencia, y búsqueda de homogeneidad en aras de una proyección universal, fue el basamento de un proyecto civilizatorio que excluyó otras formas de ser y habitar el mundo.

Tal proyecto societal, que se distingue de lo social entendido como el carácter humano dialógico y relacional que genera diversas interdependencias en constante devenir, buscó articular las diferencias surgidas de su propio proceso de establecimiento de una identidad. Como reconoce Taussig, el propio proyecto occidental de autoconfiguración, requirió, en buena medida, “de la construcción de la Otredad del Tercer Mundo [de las sociedades tradicionales y primitivas] como objeto de estudio” (1995: 73).

La pretensión articuladora del proyecto societal requirió el surgimiento de dispositivos de poder institucionalizados que, de acuerdo con criterios de demarcación de la normatividad y la normalidad, se dirigieran hacia la vigilancia y el disciplinamiento de los sujetos humanos. En términos de Foucault (2006), no se trataba simplemente de prohibir y prescribir, como hacen la ley y la disciplina en los regímenes donde imperaba el poder soberano y el biopoder, sino también de regular, a través de un dispositivo

de seguridad de dimensiones más amplias, los discursos y prácticas posibles.

El objetivo era orientar, regular y administrar lo que se hace en y con la vida e, incluso, lo que se hace en y con la muerte individual, de una población adherida a un territorio, pero también como especie humana. Por esa razón la sociedad, más que un hecho evolutivo natural y aparecido en un momento específico de la historia para ser convertido en objeto de estudio, fue un intento de ordenar y poner en relación una serie de acontecimientos y relaciones más complejas que, en razón de su novedad, eran percibidas como agentes de destructividad para una vida social ordenada de acuerdo con la razón.

En tanto que proyecto requirió el establecimiento de una base institucional firme con la capacidad de generar un sentido de vida acorde con su fundamento racional. Siendo así, no se instituye sólo como un poder que regula vidas, también ofrece un sentido de orientación a quienes moran entre sus límites. El poder no sólo reprime, sino que también construye sentidos. Éstos, a su vez, pueden estar supeditados a ciertas relaciones de poder pero no por ello estar completamente determinados.

La sociedad, entonces, es un modelo de estructura inacabado y en constante revisión que quiere consolidarse y objetivarse a partir de las acciones reiterativas y reguladas de los sujetos humanos. Busca establecerse a sí misma como un horizonte universal y hegemónico, esto es, único.

A pesar de ello, en lo cotidiano no existe como totalidad racionalmente unificada. A pesar de sus intentos continuos por producir y reproducir un conjunto de significados compartidos entre quienes la conforman, no es capaz de tener el control total sobre el proceso de la significación cotidiano, más dinámico de lo que el proyecto de sociedad reconoce. Incluye el azar, la innovación y la creatividad. De acuerdo con Alonso:

el mundo social constituye –en gran parte– una negociación entre los actores en la búsqueda de un acuerdo sobre los significados de ese mundo. Este orden no está establecido de una vez para siempre; se reconstruye de forma permanente y de manera intersubjetiva y relacional (1998: 52).

Tal proceso de significación es el que da dinamismo y especificidad al proyecto de sociedad instaurado en escenarios concretos. Dicho proceso es el “proceso cultural”<sup>62</sup> de creación-producción, distribución-reproducción y consumo-apropiación de los significados sociales.

La cultura, sea colocada con “C” mayúscula –como opuesta a la naturaleza, unidad del proceso creador, o desarrollo evolutivo de la humanidad– o con “c” minúscula y en plural –pensadas, en palabras de Wolf, como “entidades fijas contrapuestas recíprocamente por virtud de una arquitectura interna estable y de límites externos fijos” (1987: 20)–, sólo aparece como “coherente, sistemática y consensuada” en su dimensión hegemónica, donde se le cosifica y se le hace pasar como algo que trasciende la praxis humana (Wright, 2004: 132). Se entifica y se naturaliza.

La cultura es, en diálogo con Wright (2004), más que un conjunto de obras que dan muestra del genio creador del ser humano; más que una entidad bien definida y de pequeña escala ubicada en comunidades con alto grado de organización y cohesión interna; más que una serie de características definidas o una lista de rasgos y atributos adecuadamente delimitados que dotan de identidad a una colectividad; más que un objeto inmutable que, a manera de un ente superorgánico, se mantiene en estado de “equilibrio balanceado y autoreproducido”; más que una estructura o “un sistema subyacente de significados compartidos” por un grupo y que constituye un elemento de autenticidad; más que un conjunto de sujetos homogéneos e idénticos en razón de un conjunto de creencias y valores unificadores (2004: 130). Es un proceso cotidiano de disputa en torno a la

---

<sup>62</sup> Esta mirada se orienta al “análisis *polemológico* de la cultura”, tal como lo plantea De Certeau (1997: XLVIII), esto es, visualizar las prácticas cotidianas como un asunto político ligado a luchas de poder.

significación, o el espacio de constitución simbólica de la vida social, donde se involucran los sujetos sociales y los grupos en los que participan, ubicados en espacios sociales concretos.

En síntesis, mientras la sociedad es el proyecto de ordenamiento con tendencias universalizantes, globalizantes y homogeneizadoras, el proceso cultural es la manera en cómo ese orden es disputado y apropiado por los sujetos y sus grupos en lo cotidiano. El proceso cultural particulariza la recepción, uso y forma de vivir el proyecto societal y sus dispositivos institucionales en contextos específicos.

Es aquí donde el poder actúa como elemento articulador, puesto que, por un lado, el proyecto societal busca imponer un sentido de vida a partir de la contundencia de sus argumentos racionales, y, por el otro, el proceso cultural vivido en su interior manifiesta las relaciones de poder concretas entre quienes conforman dicho proyecto en la búsqueda y formulación de un sentido propio para vivir y hasta para morir.

Tanto el proyecto de sociedad universal como los procesos culturales particulares tienen historicidad y se imbrican de múltiples maneras pero, regularmente, dicha historicidad, según los cánones de la racionalidad científica, se orienta más a la dilucidación del proyecto de sociedad occidental, frente a los procesos culturales más acotados, y considerados ahistóricos. Separación que, según Vovelle, tiende a repetirse aún dentro de contextos cercanos en la formulación de un “tiempo desdoblado”, es decir, la creencia en un “tiempo de las culturas populares, demonio de la inercia, de las tradiciones...; [y un] tiempo de la cultura <de élite> [...] lugar de la innovación y de las provocaciones” (1985: 213).

Sin embargo, de acuerdo con Mignolo (2003), existen “diseños globales”, más aliados a estrategias de poder, e “historias locales”, ligadas a prácticas cotidianas de tipo táctico, en una situación de intercambio constante aunque con un claro ingrediente de desigualdad. Pero, como indica Wolf, “tanto la gente que dice que la historia le pertenece como la gente a quien se le ha negado la historia afloran como participantes en la

misma trayectoria histórica” (1987: 39). De ahí que las culturas sean siempre regionales, pues implican una dinámica de transposición de espacios y localizaciones, así como una confluencia de imaginarios y prácticas con procedencias diversas.

Con esta reformulación de los conceptos de sociedad y cultura, es posible regresar a la noción de configuración<sup>63</sup>, pues ésta articula no sólo lo social y lo cultural, sino algunas otras nociones polares asociadas a ellos como son: heterogeneidad-homogeneidad, poder-sentido, global-local.

Primero, la noción de configuración socio-cultural permite centrarse en la compleja relación social que coloca, en un mismo movimiento, un proyecto de ordenamiento de las relaciones cotidianas con un proceso de disputa en torno a la significación, mismos que se encuentran integrados en una formación socio-discursiva específica. Con esto, tanto el proyecto de ordenamiento posee espacios de concreción en los que se materializa de formas diversas, como el proceso de disputa es influido por una línea de demarcación que lo orienta, o busca hacerlo, hacia un espacio utópico.

Segundo, la noción de configuración socio-cultural pretende, como señala Grimson, “enfaticar tanto la heterogeneidad como el hecho de que ésta se encuentra, en cada contexto, articulada de un modo específico” (2011: 28). Esto permite salir de la homogeneidad subyacente a las nociones de sociedad y cultura, sin caer en la idea de una absoluta heterogeneidad o fragmentación sin ningún rasgo de establecimiento de un orden. Existe la heterogeneidad en tanto que el proyecto de sociedad se ha universalizado con efectos distintos en cada contexto. Asimismo, existe la homogeneidad en tanto que los esfuerzos de ordenamiento son reiterados; es decir, existe como pretensión ideológica para articular un entramado heterogéneo.

---

<sup>63</sup> La noción de configuración socio-cultural utilizada para este trabajo, aunque se debe en gran medida al diálogo con la noción de configuración cultural propuesta por Grimson (2011), se distingue por el hecho de enfatizar ya desde el nombre la inclusión de lo social. Este elemento de innovación no radica en un simple cambio de nombre, sino en un esfuerzo de articulación que busca generar un diálogo entre la sociedad entendida como proyecto civilizatorio universal con la cultura como un proceso de significación cotidiano. Con esto, se intenta mostrar el carácter tensional propio de cualquier configuración.

Tercero, la noción de configuración socio-cultural implica unir el papel del poder y el sentido, a través de la hegemonía; misma que se manifiesta, a la vez, como proceso de disputa entre grupos y sus formas diferenciadas de concebir, experimentar y hacer en el mundo, y como resultado precario y en constante revisión de su proceso. Proceso totalizador que, aunque establece límites y presiones específicas, no es determinante pero ejerce cierta presión al dotar de un espacio de posibilidades en el que se mueven los sujetos, sus grupos y sus propias significaciones. En palabras de Grimson:

si en toda relación social hay circulación de poder, en toda configuración el poder adquiere las peculiaridades de la hegemonía, esto es, de la producción de sentidos comunes y subalternizaciones naturalizadas. Una hegemonía no es la anulación del conflicto sino, más bien, el establecimiento de un lenguaje y un campo de posibilidades para el conflicto. No implica que los subalternos no puedan organizarse y reclamar, sino que lo hagan en los términos que establece la hegemonía (2011: 46).

Finalmente, la noción de configuración socio-cultural busca establecer una integración entre escalas de análisis macro-sociales y micro-sociales. Esto no implica aceptar la existencia de dos dimensiones del quehacer humano: una global y otra local –sin gradaciones intermedias–, que colisionan sea para imponerse una sobre otra, para generar una adaptación inconforme, o para resistir con el fin de conservar algo propio. Se trata de pensar a los sujetos humanos unidos por un proceso y desarrollo universalizado, en donde permanece la desigualdad entre las partes, misma que genera y mantiene la diversidad. Los sujetos habitan espacios transpuestos en razón de un intercambio constante de personas, discursos, imaginarios, prácticas, objetos y aún conflictos. Como señala Roseberry, a propósito de esto, es posible hablar del “Otro como diferente pero *conectado*, producto de una historia particular que se entrelaza con un conjunto más amplio de procesos económicos, políticos, sociales y culturales al grado de imposibilitar la separación analítica entre <nuestra> historia y <su> historia” (2014: 55).

A modo de cierre, la noción de configuración socio-cultural es un modo de elaborar un análisis de las formas de diferenciación existentes al interior de un proceso totalizador que se ha universalizado y que se ha denominado como “civilización occidental”. Sin embargo, es el acercamiento a los sujetos humanos y sus grupos lo que permite evitar la reducción de esa diferenciación a su expresión espacial, estableciendo de entrada una suerte de división tajante entre “Occidente” y sus otros –radicalmente diferentes–, las producciones de aquél y la de éstos.

### *2.3.3. Breve panorama de estudios socio-culturales sobre la muerte*

La noción de configuración socio-cultural es tanto una apuesta para revisar las nociones de sociedad y cultura, como una apuesta por presentar otro modo de acercarse a objetos que, como la muerte, son una producción socio-histórica, un símbolo-dispositivo en el que, a partir de un juego donde participan una multiplicidad de discursos e instancias sociales, se intentan fijar significaciones que excluyen otras. Esto lleva a revisar y cuestionar algunos estudios en torno a la muerte que, por un lado, perpetúan la separación sociedad-cultura o, por otro, parten de la división entre Occidente y sus otros.

Al hacer una revisión de una gama de trabajos, sobre todo, historiográficos, sociológicos y antropológicos sobre las formas de vivir la muerte, tanto en Europa y Estados Unidos<sup>64</sup> como en América Latina, se nota una división de entrada entre sociedades occidentales, modernas,

---

<sup>64</sup> Una importante revisión cronológica sobre la difusión e incremento de los estudios de la muerte, el morir y el duelo a partir de la década de 1950 en los países occidentales, sobre todo Estados Unidos, es realizada por Attig (2014). El autor reconoce el papel fundamental que tuvo el libro “The Pornography of Death” de Geoffrey Gorer en 1955, como uno de los estudios pioneros que se aproxima a las razones por las que la sociedad de su época tendía a ignorar o negar la muerte. De ahí en adelante, presenta trabajos teóricos de corte sociológico, psicológico, psiquiátrico, médico o fisiológico, además de situaciones prácticas en lo que se refiere a la formación de los *hospices* u hospicios en lugar de los hospitales, enfocados en el tratamiento más humano de los moribundos y enfermos terminales a través de los cuidados paliativos. Sin embargo, Attig pone poco énfasis en trabajos de orden más cualitativo, situación notoria cuando menciona el libro de “El hombre ante la muerte” del historiador francés Phillippe Ariès, a quien sentencia como un historiador social amateur.

civilizadas, ubicadas en contextos urbanos; frente a sociedades o comunidades tradicionales, premodernas, primitivas e indígenas, localizadas en espacios rurales. Sus diferencias fundamentales radican, según esta clasificación, en su dinamismo interno y sus conexiones externas. Las primeras son consideradas dinámicas, calientes e interconectadas, mientras las segundas son visualizadas como estáticas, frías y poco o nada contaminadas por elementos externos (Simay, 2010).

Los análisis centrados en las sociedades modernas urbanas delinean la construcción de una sensibilidad ante la muerte articulada en una mentalidad inconsciente propia de una colectividad homogénea y unificada (Ríos Saloma, 2009); mientras los análisis de las sociedades tradicionales rurales son utilizados a modo de contraste para mostrar la diferencia entre percibir y vivir la muerte como algo prohibido, y percibirla y vivirla como un elemento estructurador de una visión propia del mundo y resistente a los cambios (Pérez Duche, 2012). No por nada, los primeros análisis fueron hechos por historiadores y sociólogos, mientras los segundos principalmente por antropólogos.

En esta perspectiva separacionista, Da Matta (1997) distinguió, a partir de sus trabajos de investigación en Brasil, entre las sociedades “occidentales”, cuya preocupación principal es la muerte, y las “no occidentales”, donde el acento es colocado en los muertos. Con esto se delinean dos mentalidades o visiones del mundo contrapuestas, dando por sentado la existencia de dos formas culturales previamente definidas y contrapuestas. Más allá de la veracidad o falsedad de estos argumentos, es preciso reconocer las intersecciones e intercambios, antes que la tajante separación e independencia entre dichas sociedades.

Los análisis de la muerte en una perspectiva historiográfica y sociológica se han enfocado en el proyecto de sociedad occidental y su impacto en la transformación “universal” de las formas cotidianas de concebir y vivir la muerte. Para eso se han generado, por un lado, revisiones con una visión histórica a largo plazo que traza continuidades y puntos de

quiebre en las estructuras mentales de carácter colectivo; y, por otro, revisiones de carácter sincrónico sobre cómo los dispositivos institucionales en sociedades más complejas, diferenciadas e individualizadas han expropiado los modos en que los sujetos experimentan la muerte. En esta expropiación podrían incluirse aún los trabajos de orden psicológico enfocados en los temas del luto y el duelo, mismos que, tras la transformación de los modos de intercambio simbólico a propósito de la muerte, han tendido a hacerse o visualizarse como patológicos.

Primero, la historiografía de la muerte, surgida de la perspectiva interdisciplinaria esbozada por la escuela francesa de los *Annales*<sup>65</sup> (Vovelle, 1974; Ariès, 1983), así como sus extrapolaciones, completas o revisionistas, a los casos español (Martínez Gil, 1993), latinoamericano (León León, 1997; Serrano, 2008; Ovalle Pastén, 2011) y mexicano (Viqueira, 1981; Pescador, 1992; Zárate Toscano, 2000), historizan, a partir de la revisión de fuentes documentales diversas –literatura, iconografía religiosa, testamentos, material demográfico, gestos funerarios, fundación de obras pías, lugares de enterramiento, archivos parroquiales–, las formas de concebir y experimentar la muerte desde una perspectiva fuertemente occidental, donde se traza una línea de transformación que va de una mayor a una menor visibilidad de y participación en la propia muerte y la de los otros.

Estos estudios se orientan hacia las actitudes y comportamientos, ceremonias y rituales, con el fin de rastrear la cosmovisión de una época, más que en términos de conflicto aunque reconocen que los hay, de armonía y coherencia en las estructuras de la sensibilidad. Estructuras de larga duración mucho más resistentes al cambio en razón de su carácter inconsciente, que las estructuras económicas y sociales, mismas que están sometidas a transformaciones más constantes y aceleradas.

Segundo, la sociología de la muerte, como una rama disciplinaria de la sociología general, sea desde las revisiones de talante teórico como las de

---

<sup>65</sup> Para mayor información sobre esta escuela de la historiografía francesa, sus autores, sus temáticas, sus métodos y sus contribuciones, ver Dosse (2006).

Bauman (2008) y Elias (2009), hasta las investigaciones de carácter empírico en España (De Miguel, 1995; Jiménez Aboitiz, 2012) y en México (Ferrer, 2003; Frago Barreto, 2015) se orientan en mayor medida hacia los procesos de medicalización, mercantilización, burocratización, mediatización y secularización de la muerte. Dichos procesos, según Elias (2016), están vinculados con un proceso civilizatorio de carácter universal pero no teleológico –esto es, no con una linealidad trazada como necesidad histórica–, en el que las coacciones externas pasan a convertirse, gradualmente, en autoacciones.

Dichos análisis se centran en los dispositivos institucionalizados<sup>66</sup>. Observan cómo el proyecto de sociedad y su administración de la muerte impacta en la formación de modos específicos, más o menos homogéneos, de percibirla y significarla. La muerte, el tabú que suplantó al sexo, pasa de ser un asunto público a uno privado, aunque incluido en una agenda pública que, paradójicamente, la oculta mediante la saturación de discursos sobre ella y de su transformación en un problema jurídico-legal y/o una mercancía para el consumo en el mercado. En palabras de Sánchez Trujillo, la forma de vida actual

entroniza la muerte por la vía del silencio, y la oculta entre los titulares de los periódicos y en los noticieros, entre recrudescidas y morbosas imágenes que naturalizan la muerte ajena sin permitirnos reconocer la posibilidad de la propia finitud (2008: 121).

Ligado a los trabajos anteriores, surgen una serie de trabajos orientados hacia la revisión de las transformaciones en las formas de vivir el luto y el duelo ante la muerte de los otros. En dicha mutación que hace de la muerte un asunto y problema privado, más que público, el luto y el duelo sufren

---

<sup>66</sup> Para el caso mexicano es posible encontrar estudios de demografía histórica como los realizados por Cuenya Mateos (2011, 2012) desde el ámbito de una historia de la salud y la enfermedad. Estos estudios se orientan a la revisión del accidentado camino hacia la secularización de la muerte a partir del diálogo con los discursos ilustrados que buscaban higienizar la incipiente sociedad.

también un proceso de cambio. Su manifestación es cada vez más personal, más íntima e individualizada, de modo que es ahora la psicología y la psiquiatría, incluido el interdisciplinario campo de la Tanatología, las que comienzan a interesarse en ellos.

Desde los trabajos de Kübler-Ross (1975), quien intenta definir las cinco etapas<sup>67</sup> por las que toda persona transita ante una pérdida, hasta otras reformulaciones teóricas como las de Tizón (2004) y Allouch (2011) que intentan redefinir la visión del duelo propuesta por el psicoanálisis de Sigmund Freud, presentar las características de un duelo normal y uno patológico, así como desarrollar las formas adecuadas de superar las situaciones de pérdida; se puede notar cómo el luto y el duelo se han convertido en un problema a resolver individualmente, antes que una situación de intercambio simbólico de carácter comunitario. Pecznik (2012), por ejemplo, en su condición de médico y psicoanalista, da una muestra de cómo el psicoanálisis puede ofrecer mecanismos para catalizar la violencia ante procesos de terminalidad terapéutica; dando por sentado que la forma de vivir el dolor y el sufrimiento actual es una constante psicológica, más que una producción socio-histórica específica.

En este punto, y en una línea distinta a la anterior, cobran importancia los acercamientos antropológicos en torno a la muerte. Estos reconocen, para empezar, que la muerte es plural, con lo que se rompe la idea de que la muerte se percibe de modo uniforme en todos lados (Thomas, 1983). Efectúan comparaciones entre sociedades occidentales y no occidentales (Ziegler, 1976; Thomas, 1983; DaMatta, 1997; Flores Martos y Abad González, 2007) con el fin de mostrar la persistencia de otras formas de vivir la muerte nada o poco contaminadas, o que han resistido a los marcos de percepción, significación y acción de Occidente.

Aunque este tipo de acercamiento, en ocasiones percibe la cultura como un conjunto de creencias, valores, símbolos y rituales más o menos

---

<sup>67</sup> 1) La negación, 2) el enojo o la ira, 3) el acuerdo o la negociación, 4) la depresión o tristeza y 5) la aceptación.

estático, y encerrado en pequeños nichos excluidos o con conexiones marginales, permite reparar en las diferencias entre las formas de experimentar la muerte. Pero lo hace mediante un ejercicio de contrastación que roza con la folklorización y la nostalgia ante totalidades culturales más benéficas y conciliadoras en proceso de desaparición frente al embate de lo occidental (Magaña y Guerra Meléndez, 2011).

Esa es la contribución de trabajos como el de Barbosa Sánchez (2010), quien a partir de un trabajo de campo en Morelos y una amplia revisión documental, busca mostrar el imaginario funerario de varios grupos indígenas de México, partiendo de la existencia de aquello que el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla nombró como el México profundo, escondido tras el México imaginario. El interés de Barbosa Sánchez era mostrar las coincidencias estructurales, aún en las pequeñas diferencias regionales, en cuanto a las maneras de concebir y actuar ante la muerte. De ahí que su énfasis esté en el tratamiento simbólico del cuerpo *post mortem*, el ajuar funerario, la sepultura, el banquete funerario, las ofrendas funerarias, el imaginario onírico, entre otras cosas. Con esto, se reafirma el imaginario mesoamericano que parte de la dualidad vida/muerte y cuerpo/ánima.

Más allá de dichos contrastes disciplinarios, Lomnitz (2006) propone una historia social, cultural y política sobre las actitudes ante la muerte. Parte de la crítica frontal a la historiografía francesa centrada en la sensibilidad ante la muerte, en detrimento de las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales en que dicha sensibilidad es formada, a partir del ejemplo concreto de la formación del Estado-nación mexicano y el papel que la muerte tuvo como parte de dicha formación.

De este modo, examina la construcción de la muerte como símbolo tutelar de la nación más allá de lo folklórico o lo religioso, al hilvanar los conflictos entre sectores sociales y el valor dado a los rituales mortuorios en diferentes épocas del desarrollo nacional. Con esto, demuestra que el modo de vivir la muerte en México, en contra de la tendencia a establecer una línea de continuidad entre lo prehispánico y lo actual a propósito de su

cercanía o “familiaridad con la muerte” (Westheim, 1983: 82), no es un proceso estático ligado a tradiciones inamovibles, sino que está sometido a transformaciones y adaptaciones, tensiones, intereses y usos políticos e ideológicos constantes.

En ese sentido, pregunta Grimson luego de una revisión del texto de Lomnitz, si éste “¿alude a una noción [de la muerte] propia de una cultura, a una noción disputada en un espacio cultural, a una referencia simbólica multiacentuada y heteroglósica... o a todo eso junto?” (2011: 136). La respuesta es compleja, ya que implica todo a la vez, en la medida que Lomnitz no pretende acercarse tanto a las transformaciones en la forma de concebir y experimentar la muerte en sintonía con la incorporación más intensa del proyecto societal, ni a los significados ancestrales de carácter prehispánico a partir de los que se piensa y se vive la muerte como parte inherente de una cultura; sino al proceso de significación donde la muerte, como hecho físico y construcción semántica, cobra un papel esencial en la conformación de un Estado-nación y una cultura popular a partir de una imbricación de imaginarios y prácticas con orígenes diversos. En sus propias palabras,

en lugar de imaginar una cultura popular de la muerte que precedió al Estado y luego un Estado que manipuló o creó una falsa imagen de esa cultura popular, se explorará la manera en que la construcción cultural de la muerte dio forma al Estado y a la cultura popular (2006: 56).

Ligado a la peculiar construcción cultural de la muerte realizada en México, en el contexto chiapaneco, uno de los estados de la República mexicana con mayor persistencia de grupos étnicos –aglomerados bajo el techo de la pertenencia a la cultura maya–, el interés por temas como la muerte en el mundo indígena ha manifestado dos vertientes: uno dirigido hacia una antropología médica que trabaja más al nivel de índices y causas de mortalidad, así como la implementación de posibles soluciones ante las

problemáticas de salud y enfermedad (*ver* Freyermuth y Sesia, 2009); y otro orientado hacia un acercamiento antropológico de carácter fuertemente etnográfico donde lo importante son las creencias, rituales y costumbres en torno a la muerte, ligadas a la región cultural mesoamericana (*ver* Ciudad Ruiz, Ruz e Iglesias Ponce de León, 2005; Bretón, Monod Becquelein y Ruz, 2003).

Sin embargo, es de reconocer la labor de investigación realizada por Bermúdez Hernández, quien a partir de sus análisis iconográficos, se acerca, más que a los espacios y grupos indígenas, a las zonas urbanas como son San Cristóbal de las Casas y, sólo como referencia, Tuxtla Gutiérrez. A partir de su preocupación inicial sobre el arte funerario como reflejo de la vida a partir del análisis del cementerio de San Cristóbal de las Casas (2005<sup>a</sup>, 2005<sup>b</sup>), se ha dirigido hacia la elaboración de otros estudios de carácter historiográfico que muestran las transformaciones en las formas de concebir, experimentar y hacer en torno a la muerte a partir del proceso secularizador vivido a nivel nacional, pero con sus propias vicisitudes a nivel local (2007, 2013). Su conocimiento histórico la llevo también a plantear una interesante descripción sobre la manera actual de vivir la muerte en la ciudad aludida en términos de permanencias y cambios (2014).

Por su parte, la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, sea por la supuesta menor participación de grupos indígenas en sus márgenes, o por su alejamiento de las formas de arte más conservador, ha generado una menor demanda en cuanto al interés por el tema de la muerte<sup>68</sup>. Mientras que en San Cristóbal de las Casas, Bermúdez Hernández (2005<sup>a</sup>, 2005<sup>b</sup>) encuentra una contradicción fundamental entre el estilo neogótico, más católico y medieval, evidenciado en el panteón principal, y el estilo neoclásico, de talante secular

---

<sup>68</sup> Más allá de una gran cantidad de notas periodísticas referidas a diversas situaciones relacionadas con el tema de la muerte, las únicas referencias bibliográficas explícitas encontradas son: *a)* el trabajo de Navarrete (1982) dirigido a los orígenes, desarrollo y características del culto a San Pascualito Rey como culto a la muerte en Chiapas, y *b)* la tesis de Licenciatura en Comunicación de López Zambrano (2014), ahora periodista del Cuarto Poder, sobre las diferencias en cuanto al paisaje cultural de dos panteones, uno público y otro privado, de la capital chiapaneca.

y liberal, manifestado en las renovaciones arquitectónicas de la ciudad; Tuxtla Gutiérrez, con sus élites mayormente liberales, tendió a preferir el estilo neoclásico más moderno, en los pocos complejos arquitectónicos que lo caracterizaron y que fueron destruidos o remodelados en la década de los 70's por el impulso modernizador. Dicha contradicción en el estilo artístico remite, según Bermúdez Hernández, a una contradicción en el estilo de vida: mientras en San Cristóbal es evidente un estilo de vida desgarrado entre formas barrocas y neoclásicas, modernas y tradicionales; Tuxtla Gutiérrez, parece caminar sin mayores complicaciones hacia la ruta de acceso a la modernidad, alejándose de cualquier precepto tradicional.

Este breve recorrido por las formas de estudiar la muerte revela la necesidad de acercarse de otra manera a los entornos latinoamericano y mexicano. Éstos conllevan tanto un pasado-presente prehispánico, indígena u originario; una experiencia colonial donde la historia civilizatoria o el proyecto civilizatorio de Occidente se cruzó con la historia propia; y una circunstancia poscolonial que implicó un intento propio por construir un proyecto societal común con referencia a sus contrapartes colonizadoras.

Dichos contextos expresan congruencias, distinciones y desigualdades no sólo con respecto a las producciones y procesos occidentales, sino al interior de los proyectos estado-nacionales. Mientras que en "Occidente", o lo que se dice de él, la muerte se visualiza como algo de lo que no se habla y se oculta intencionalmente; en los contextos latinoamericanos el tema de la muerte aparece constantemente, es algo más cotidiano, aunque más encarnado en la muerte de alguien cercano, en la experiencia en torno a esa muerte. Pero tanto Latinoamérica se debe a su encuentro con Occidente, como éste se ha construido a partir de su relación con aquélla.

Tanto México como Chiapas, incluida ahí Tuxtla Gutiérrez, están vinculados a lo occidental pero, al mismo tiempo, se distinguen por sus procesos culturales. En estos espacios confluyen el proyecto de sociedad institucionalizado que busca regular y administrar las formas de vivir y de morir, con procesos culturales concretos en donde se disputan esas formas.

En esas disputas juegan un rol principal los imaginarios y prácticas, complementarias o contradictorias y no bien delineadas en un todo cultural cerrado, de los sujetos y sus grupos; pues es en y a través de ellos, y sus configuraciones narrativas, que es posible acercarse al proceso cultural en el cual se (re)produce y se disputa la muerte como símbolo-dispositivo. Por esa razón, acercarse a los sujetos y sus relatos no es sólo un capricho, sino una necesidad metodológica que permite acercarse a las formas concretas en que se articulan imaginarios y prácticas de procedencia diversa, así como diversos niveles de localidad en sujetos situados.

#### *2.3.4. La muerte y su configuración narrativa en tercera persona*

De acuerdo con Ricoeur, tal como el tiempo, la muerte se hace humana a través de la narración, cuyo principal instrumento de manifestación es el discurso, ese elemento intersubjetivo que conecta el mundo de lo dado con el mundo humano de la significación. Como señala Bortoluzzi:

La función narrativa es la que mejor expresa esta característica del lenguaje humano, es decir, no sólo la capacidad de referirse a la realidad en abstracto, teóricamente, exonerando al sujeto hablante de la directa acción sobre el mundo, sino también de redefinir esta misma acción por medio de su reestructuración al interior de una serie de acciones pasadas y futuras, generando al mismo tiempo un proyecto, como acción teleológicamente orientada, y una interpretación de la realidad, como resultado de acciones interrelacionadas (2010: 77-78).

Como se mencionó antes, el tiempo propio, mismo que parece ser detenido abruptamente por la experiencia de la muerte, es siempre vivido y narrado con y para otros. Incluso trasciende la propia vida, puesto que la relación humana, en contextos distintos aunque ligados a los occidentales, no termina entre quien se ha ido y quienes han quedado con vida, en la medida que la muerte no remite al anonadamiento. En palabras de Franco, esta vinculación entre vivos y muertos es visible

en la[s] visita[s] al cementerio, en los cuentos de fantasmas, en las capillas de muertos que llenan las carreteras, en los sueños con muertos, en la posesión por los espíritus de los muertos en el culto de María Lionza<sup>69</sup> [o en las actividades realizadas como parte del culto a San Pascualito Rey en Tuxtla Gutiérrez (Mondragón, 26 de julio 2016)], en la intercesión de aquéllos en los asuntos de los vivos, en la importancia y peculiaridad de los rituales funerarios (2001: 108).

Como sea, permanece, al menos, una noción de deuda que busca continuar, de diversas formas, lo iniciado por el otro que pasó por el mundo y ahora ha partido. Su obra, entendida como todo aquello realizado por aquél, es, en términos de Levinas, una forma de “ser-para-más-allá-de-[su]-muerte” (1974: 51-52), es decir, ser para un tiempo que permanece tras su partida, el tiempo de los otros que le sobreviven y quienes sienten la responsabilidad de cumplir con los encargos de aquél y darle sepultura, pues el acto de enterrar es una relación con un muerto, y no con un cadáver. De este modo, según Levinas, “las exequias transforman al muerto en recuerdo vivo; [y, al mismo tiempo] los vivos tienen así una relación con el muerto” (1994: 108).

Con esto se reafirma la idea de que la muerte como símbolo-dispositivo, a pesar de estar mediado por discursos, prácticas e instancias sociales que intentan definir una forma específica de concebir y relacionarse con la muerte, se expresa en la narración y en el ritual, elaborados en torno a un cuerpo muerto, y no a un cadáver pensado como “cosa”. Tanto en la narración como en el ritual se observan elementos de poder y elementos de sentido, mismos que son encarnados en los discursos y prácticas cotidianas de los sujetos.

En esta línea, la narración, e incluso el ritual, es una configuración (re)producida por los sujetos que implica la capacidad de poner en orden y dotar de sentido eventos discontinuos, heterogéneos y hasta contradictorios. Esa configuración integra la diversidad en la permanencia; es una síntesis de lo heterogéneo que condensa diversidad de acontecimientos, de

---

<sup>69</sup> Para mayor información sobre el culto de María Lionza en Venezuela, ver Franco Grateroi (1999).

componentes inconexos de la acción, y causalidades a partir de un principio de orden que, de acuerdo con Ricoeur (1995: 130 y ss.), es el efecto de la necesidad narrativa y la totalidad temporal. Esta visión de la configuración implica retomar al sujeto y sus producciones como centro de la reflexión socio-simbólica.

Se narra para poner en orden las experiencias aparentemente caóticas del contacto con el mundo y con los otros, para dotar de sentido un cauce que aparece como un flujo continuo entre un principio y un final, o, incluso, para reconfigurar una vida que ha sido golpeada por una serie de sucesos que lo han dejado quebrado. Por eso Ong asevera que “una narración o genealogía, [...] no es una lista neutra sino un relato que describe relaciones [y conflictos] personales” (1987: 17).

En este sentido, la narración es una forma de “ser-contra-la-muerte” (Ricoeur, 2003: 474), tanto la de los otros como la propia, donde lo individual y lo colectivo son trascendidos en la “puesta en orden” o “puesta en sentido” de la trama del relato. Así la muerte es, a la vez, un hecho individual y colectivo, físico y semántico, algo que se padece pero en lo que también se participa, pero, sobre todo, es más que el final de un ser individual, pues irrumpe en las relaciones de éste con los otros y de éstos con aquél.

La experiencia de la muerte es una experiencia mediada y reflexiva: se tiene acercamiento a ella a través de los otros y, a la vez, ese acercamiento hace que se reconozca la propia finitud y se intente dotarla de sentido, aunque dentro de un contexto que delinea formas específicas para producir dicho sentido.

Aquí aparece la memoria que pretende “*hacer presente lo que está ausente*”, evocando tanto una imagen como la afección relacionada con ella (Arfuch, 2013: 31). Pero la memoria es cambiante, es un producto individual mediado por las sucesivas experiencias personales y por las condiciones socio-culturales del contexto en que se ubica. Como enuncia Arfuch:

La memoria es eminentemente narrativa y, en tanto narración, articula por definición temporalidades disyuntas, despliega caprichosamente acontecimientos en el tiempo, enhebra imágenes singulares, construye los vericuetos de una trama, aventura lógicas *ex post*. En definitiva, *pone en forma*, que es también decir otorga sentido, a una historia, entre otras posibles (2008: 79).

De este modo, se trata de reivindicar la narratividad como función no sólo necesaria, sino constitutiva del quehacer humano; en vez de visualizarla como residuo a ser eliminado por una forma de cientificidad que al tratar de ir a las cosas mismas, olvida que las cosas no son lo que son en sí, sino en relación con los sujetos, sus significaciones, sus producciones y sus prácticas. A fin de cuentas, en todo trabajo con la memoria que es siempre narrativa, se parte, como indican Safa Barraza y Aceves Lozano, “de una historia vivida para concluir con una historia relatada” (2009: 19).

El verbo *narrar*, según Bruner, deriva del término latino *narrare* o *gnarus*, y designa a “aquel que sabe de un modo particular” (2013: 48). Siendo así, todo narrar implica un modo de saber, una participación del ser individual en la producción del saber propio del contexto al que se adhiere. El relato es, por tanto, un yacimiento de saber por dos razones: porque en él se vierte un conjunto de imaginarios y prácticas con orígenes diversos, y porque representa un despliegue de recursos de inteligibilidad para quien se acerca a ellos.

He ahí por lo cual cualquier narración implica una relación entre aquél que se constituye como narrador, entre quienes aparecen como interlocutores de esa narración, y entre quienes, de diversas maneras, han participado en la formulación de los criterios a partir de los cuáles esa narración es posible.

La narración se encarna en relatos que no sólo se dirigen hacia alguien, sino que hablan sobre algo, normalmente, imprevisto. Según Bruner, todo relato comienza con la ruptura imprevista de un “orden” establecido; ahí donde algo fue alterado, aparece la necesidad de contar y manifestar “los

intentos de superar o llegar a una conciliación con la infracción imprevista y sus consecuencias” (2013: 34). Es por ello que todo arte del decir implica un arte del pensar y un arte del hacer (De Certeau, 1997: 87 y ss.): todo decir se refiere o expresa un pensar y, a la vez, expresa o delinea un hacer sobre algo o sobre alguien. El decir no sólo comunica, expresa o describe, hace algo, provoca algo en el mundo.

El relato es, entonces, una práctica en la medida que se configura en espacios donde se instauran ciertos marcos a partir de los cuáles es posible significar, ordenar el mundo y dotarlo de sentido. No están abstraídos del contexto en que se insertan, ni de las luchas por la significación de lo que sucede en el mundo. Los relatos no son creaciones de una subjetividad libre, ni una repetición de los condicionamientos instituidos, sino una producción que advierte sus deudas y adhesiones de sentido pero que, en su interior, es capaz de generar algo distinto.

Todo lo anterior permite afirmar que la dimensión narrativa cobra un papel fundamental en una investigación que, como la presente, trata sobre el acontecimiento más imprevisto y sorpresivo: la muerte. Ésta no puede ser captada en el momento mismo en que sucede, pues la experiencia de la muerte es siempre una experiencia mediada y reflexiva. Se tiene un acercamiento a ella sólo a través de la muerte de los otros, de lo que se piensa y se dice sobre esa muerte, de lo que produce en quienes sobreviven, y lo que se hace en torno a ella.

#### **2.4. Hacia una hermenéutica del poder y del sentido**

La narración, tal como se ha esbozado, reseña tres consecuencias relevantes para este trabajo: 1) constituye la posibilidad de que el tiempo y la muerte, sean reconocidos como tiempo y muerte humanos –no entes objetivos ni propiedades subjetivas–, al remitir al ámbito cotidiano y concreto de las relaciones sociales; 2) permite que una experiencia paradójica y peculiar como la experiencia de la muerte del otro, además de la imaginación de la propia muerte, sea accesible mediante una configuración narrativa inserta

en una configuración socio-cultural específica; y 3) se establece como un recurso de inteligibilidad a partir del cual es posible analizar a los sujetos, los grupos que conforman, los contextos a los cuales se adscriben, así como los imaginarios y prácticas a partir de los cuáles perciben y habitan el mundo.

De acuerdo con Velasco Gómez, en el intento ricoeuriano por reconciliar la hermenéutica ontológica y la metodológica, “la narración tiene una forma constitutiva análoga a la existencia del ser humano y por ello resulta una metodología pertinente para comprender las acciones sociales y los acontecimientos históricos” (2012: 219). No sólo que los seres humanos configuren narraciones como necesidad propiamente, sino que, a su vez, son configurados por éstas. Así, lo narrativo participa de la producción de los sujetos, razón por la cual permite acercarse, como proponen los enfoques cualitativos de la investigación socio-simbólica, a los procesos de producción y reproducción de lo social a través del lenguaje y la acción simbólica.

Con esto se establece la necesidad de aproximarse a las esferas del sentido producido por los sujetos para habitar el mundo en que se insertan, y del poder regulador que busca delinear ciertas formas de habitar ese mundo. Esto porque existe entre el sentido y el poder una relación de necesidad y complementariedad: el poder constriñe los imaginarios y prácticas cotidianas en aras de un sentido que es pensado y se piensa como único-universal a partir de un ejercicio hegemónico; y, por su parte, el sentido orienta a los sujetos sociales y los dota de la posibilidad o poder para intervenir en el curso de las cosas que suceden en el mundo y en la configuración de lo real.

En esta lógica hermenéutica, la realidad es un ámbito de sentido, pues no existe por sí misma, sino que es constituida por los sentidos dados a ella, sin, por ello, reducirse a esos sentidos entendidos como meras ideas y significados especulativos alejados del mundo físico. Es decir, los sentidos no son ideales ni incorpóreos, se materializan en prácticas, instancias y aún objetos. Según Roseberry, “las ideas y los significados son, en sí mismos,

productos y fuerzas materiales, [...] [por eso] están atrapados en relaciones jerárquicas basadas en el acceso diferenciado a la riqueza y el poder” (2014: 87).

Los sentidos tienen una localización y datación específicas, razón por la cual están sumergidos en el proceso cotidiano de lucha por la significación situado en contextos particulares con relaciones de poder concretas. Esto implica que los sentidos no develan sólo un contenido muy bien delineable, sino fundamentalmente relaciones de consenso y conflicto. No obstante, la expresión de los sentidos, esto es, la manifestación de ideas y significados, requiere del uso de símbolos (re)producidos a través de prácticas narrativas y aún rituales.

He ahí las reflexiones que aparecen en este apartado, dirigido a precisar un tipo de hermenéutica que se acerca, en un doble movimiento, al poder y al sentido. Esto a partir del reconocimiento de que existe entre ambos elementos una relación imprescindible, encarnada en los sujetos sociales y los grupos que conforman.

#### *2.4.1. Procesos de subjetivación, producción de subjetividad y prácticas reflexivas: el poder del sentido / el sentido del poder*

El reconocimiento de la narración y los relatos como aspectos notables en las investigaciones socio-simbólicas van de la mano de los tres retornos que, de acuerdo con Arfuch, se han dado desde finales del siglo XX y principios del siglo XXI: “el del autor, del actor y del sujeto” (2007: 190); esto a pesar de la influencia notable que, en su momento, ejerció el estructuralismo y su crítica demoledora al sujeto racional moderno.

Dichos retornos han implicado la revalorización de la subjetividad, la apuesta de atención a la memoria y la focalización en el problema de las identidades. Con esto, se pone en el centro de la reflexión el elemento experiencial y, sobre todo, testimonial de la propia vida humana para poder ingresar al ámbito de los imaginarios y prácticas tanto individuales, como grupales y colectivas.

La subjetividad, misma que había sido considerada como un obstáculo para la realización de estudios científicos con base en su pretensión de alcanzar el “punto cero” de la observación (Castro-Gómez, 2005), vino a ser considerada nuevamente como un punto de arranque adecuado para conocer procesos, no sólo micro-sociales –moleculares– sino macro-sociales o molares. Los sujetos, ya no entendidos a manera de entes racionales conectados al mundo a través de una relación exclusivamente cognoscitiva e instrumental, vinieron a ser los lugares donde se intersectan y se encarnan procesos sociales, económicos, políticos, jurídicos, religiosos, etc. La subjetividad es, entonces, intersección, no esencia.

De ahí que hablar de subjetividad supone considerar los procesos que forman cierto tipo de subjetividades de acuerdo con criterios de poder y, al mismo tiempo, el trabajo que cada sujeto realiza sobre sí mismo para apropiarse de dichos criterios. En este sentido, decir sujeto es hablar de una potencia que resiste a la polarización, una tensión entre un mundo estructurado y la posibilidad de resistir y expresar cosas novedosas.

La subjetividad no consiste en la mera aparición o asunción de una identidad que es elegida y producida libremente, tal como se construyó la idea del sujeto soberano, dueño y señor de la naturaleza y de sí mismo, durante la edad moderna. Es, de acuerdo con Clifford, un “artefacto cultural” (1995: 121), una producción que remite a relaciones sociales ubicadas en una localización y datación específica con relaciones de poder determinadas. En medio de esas relaciones de poder, expresadas en restricciones y posibilidades dictadas por un conjunto institucionalizado de prácticas, reglas y códigos colectivos, cada ser humano aprende maniobrar subrepticamente de manera táctica.

De este modo, existen procesos de subjetivación que instauran las operaciones y las condiciones que constituyen a los sujetos como “producto[s] de una red de relaciones ocupada por el poder” (Moebius, 2012: 544). Los sujetos no se auto-producen ni se auto-afirman como conciencias pensantes, sino que son producidos por procesos sistemáticos y maquínicos

que pretenden la homogeneización y el control de la subjetividad. Actualmente, el capitalismo de tendencias globales, como modo de producción cultural no sólo económico, es el que define en mayor medida, aunque no única, las pautas de percepción y de acción en torno a la vida e incluso la muerte.

El poder, desde esta perspectiva, no sólo busca dominar y destruir, sino construir un sentido adecuado a los criterios considerados correctos. Siendo así, el “sentido del poder” no es otro que, en términos de Castro-Gómez, el “*poder de imputar sentido*” (2000: 746), esto es, establecerse como voluntad de verdad incuestionable, pero naturalizada y útil para vivir y, en este caso morir, de ciertas formas reguladas y regulares. Este poder de imputar sentido, a pesar de sus tendencias globales, está supeditado al contexto en el cual se recibe.

No se es sujeto solamente por venir al mundo social, sino que se deviene sujeto tras un proceso de normalización y disciplinamiento que lo incluye en un orden social siempre disputado –una cultura regional concreta–, ofreciéndole un conjunto de restricciones y posibilidades para sus producciones. El ser humano se constituye como sujeto no por el hecho de venir al mundo o considerarse una conciencia racional, sino que llega a ser sujeto a partir de sus relaciones. Por eso la necesidad de pensar los dispositivos que, en tanto regímenes de luz y enunciación, restringen y posibilitan formas específicas de relacionarse con los otros, con el mundo y lo que en él sucede.

Sin embargo, los procesos de subjetivación que permiten constituirse en sujetos, de ciertas formas y no de otras, en una dialéctica compleja entre lo aceptado y lo rechazado-excluido, no son inmutables ni en cuanto a sus mecanismos de normalización, ni en sus efectos sobre los sujetos. Por ello, éstos no son un simple “punto de aplicación pasivo e indiferente” de las determinaciones socio-históricas que parecen caerle encima. No son héroes prometeicos, ni víctimas trágicas. En términos de Pérez Cortés:

el sujeto no puede afirmar ninguna exterioridad y ninguna trascendencia respecto de las reglas de la cultura que lo normalizan, pero aun así ejerce su libertad en las modalidades bajo las que pretende seguir la regla y cumplir al mismo tiempo el pasaje de la norma a la acción (2012: 521).

El sujeto no puede extraerse de ningún modo del contexto al cual está atado, pero esa atadura le permite, a través de su capacidad reflexiva, darse cuenta de sí mismo y de las cosas que lo condicionan para, desde ahí, ejercer una suerte de libertad regulada en cuanto a sus producciones. El sujeto no es libre de por sí, ejerce su libertad cuando es capaz de apropiarse de las reglas que lo constriñen para llevar a cabo sus prácticas cotidianas. Dicha apropiación no pasa necesariamente por el criterio de la conciencia o la inconciencia, sino que se mantiene en el uso táctico de la posibilidad humana de darse cuenta de lo que le sucede, y volver hacia sí mismo para hacer algo en ese marco establecido. Ni la libertad ni la dominación son absolutas. He ahí el “poder del sentido”: el reconocimiento de que ningún sentido es universal y ahistórico, sino que los sentidos requieren ser producidos constantemente en la medida que de eso depende ser sujeto humano.

De este modo, la subjetividad, más que un proceso fisiológico o psicológico, reducido a una cuestión corporal o mentalista, implica un proceso concreto y relacional de construcción y dotación de sentido. En tanto proceso, no se refiere tanto a los sentidos acumulados socialmente, pensados como dispuestos en estructuras acabadas y compartidas, ni a los sentidos producidos individualmente, si es que eso es posible; sino al entrecruzamiento cotidiano que se hace entre sentidos propuestos y sentidos producidos.

El centro de la reflexión socio-simbólica no está, entonces, ni en los sujetos ni en las estructuras, sino en la praxis cotidiana, en los procesos de producción-reproducción constantes en los que se tejen rasgos de poder y de sentido. Toda práctica social, aunque sea reiterativa, conlleva siempre

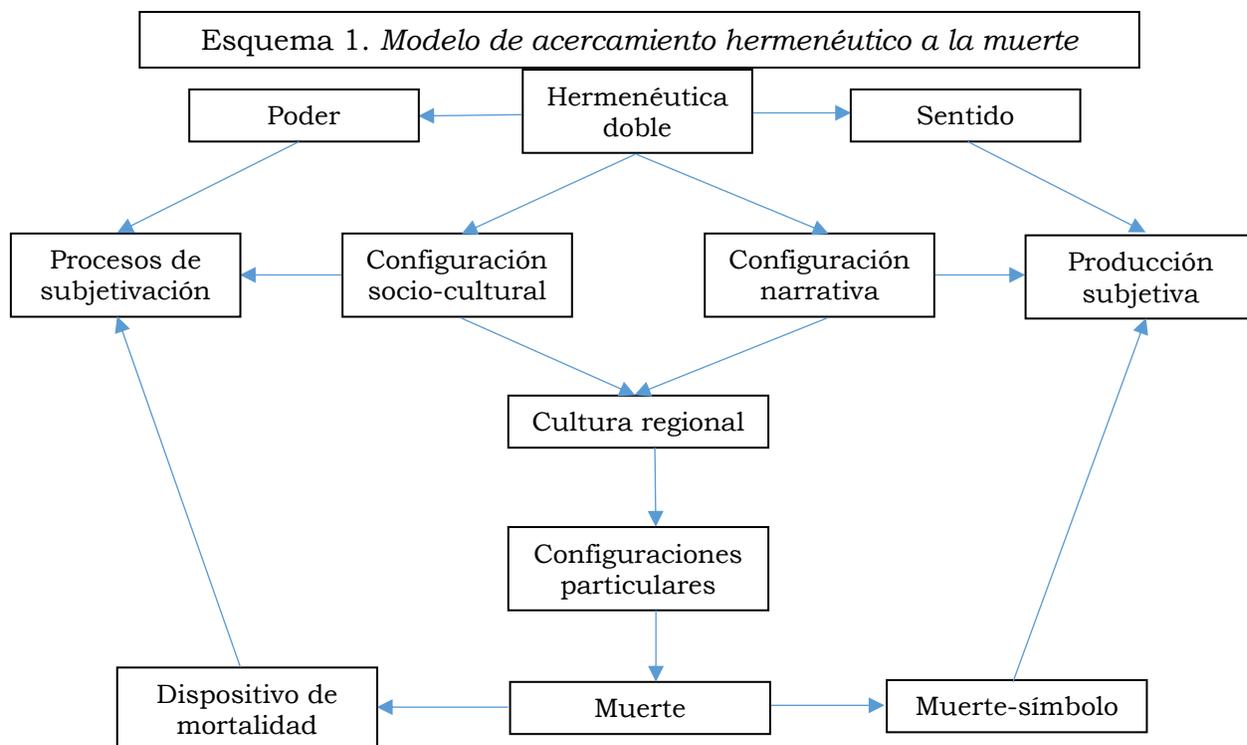
una diferencia. De acuerdo con Moebius: “nunca se puede repetir algo de manera absolutamente igual o idéntica, siempre existe una especie de otredad en la repetición” (2012: 545); hecho que conlleva el rompimiento o desplazamiento de los supuestos órdenes que buscan constreñir a los sujetos.

Cualquier práctica, en este caso narrativa y aún ritual, está relacionada con una configuración socio-cultural que, a partir de su poder hegemónico, intenta delimitar los modos adecuados de realización –intenta imputar y delinear un sentido correcto–; y con una configuración propia referida al proceso de apropiación que los sujetos realizan en torno a esos modos para generar sus propias producciones –la posibilidad de producir sentidos alternativos–. Producciones que no necesariamente tienen que resistir frontalmente contra lo instituido pero, tampoco, reproducirlo tal como está. Esa dinámica particular de confluencia de configuraciones, socio-culturales y narrativas, corresponde a la cultura regional donde, a su vez, se configuran situaciones sociales como la propia muerte, entendida, como en el capítulo anterior, a manera de un símbolo-dispositivo que permita enfocarla no como un objeto dado, sino como una construcción socio-histórica (*ver* Esquema 1).

#### *2.4.2. Poder y sentido en el análisis hermenéutico: los relatos cotidianos*

Las reflexiones anteriores apuntan a la instauración de una mirada doble en el análisis hermenéutico. Mirada que, en cierta medida, intenta reconciliar los dos tipos de interpretaciones esbozadas por Ricoeur (1970): 1) una hermenéutica como voluntad de sospecha cuyo objetivo es desenmascarar y desentrañar la arquitectura propia del sentido, al encontrar detrás de las prácticas sociales un estrato de significación invisibilizado, disimulado o reprimido –implica un movimiento más de tipo descriptivo cercano al ideal explicativo del análisis estructural–; y 2) una hermenéutica con voluntad de escucha cuyo objetivo es prestar atención a la revelación o restauración de un sentido que puede ser comprendido sólo

a través de esas prácticas –remite al movimiento más comprensivo y propiamente hermenéutico–.



Esta mezcla de sospecha y escucha posibilita una aproximación interpretativa más completa a cualquier espacio social como un campo de fuerzas. En él se establecen tanto procesos comunicativos como procesos de lucha. Sin embargo, ambos procesos están íntimamente vinculados pues en las producciones propias de los sujetos, tal como los relatos, se observa el entrelazamiento de instancias, objetos, acontecimientos, procesos, personas y lugares que indican, por un lado, la necesidad, constituida casi como obligación, de relacionarse con ellos; y, por otro, la posibilidad de usarlos según los medios y recursos propios.

En esta línea, una parte de dicha mirada se dirige, desde una perspectiva más descriptiva, hacia el poder, mismo que no apunta a una cualidad o propiedad de las macro-estructuras sociales, económicas, estatales, sino a una característica presente en toda relación social. Esto

permite asumir que el poder no está concentrado en instancias específicas, al contrario, aparece difuminado en el espacio social donde los sujetos participan cotidianamente.

Lo anterior tiene relación con las dos transformaciones de método que, según Foucault (2006: 142 y ss.), son ineludibles para un análisis más adecuado del poder: 1) salir de la institución y sus regularidades, para sustituirla por una mirada global dirigida hacia la tecnología de poder, es decir, hacia las disposiciones, dispositivos y redes de poder, así como hacia los puntos de apoyo y diferencias de potencial, tanto en los sujetos y en sus grupos como en la colectividad; y 2) reemplazar el punto de vista interior de la función que cumplen en el orden social, por el punto exterior de las estrategias y tácticas permitidas y excluidas en su proceso de formación. Con esto se pueden trascender las grandes instituciones para enfocarse en formas locales y regionales de institucionalidad, así como sus efectos más puntuales y materiales.

Dicha desinstitucionalización y desfuncionalización de las relaciones de poder, permite notar que éste no se constituye como un ámbito separado de los sujetos, sino que es en y a través de ellos como se manifiesta. No sólo constriñe, también orienta al tratar de construir un sentido considerado correcto de acuerdo con las relaciones de interdependencia establecidas en el tipo de orden esbozado. Orden que, como ya se expresó, no se constituye a manera de estructura o sistema, sino como configuración sedimentada pero inestable.

Por su parte, el otro polo de la mirada se dirige, desde una perspectiva más comprensiva, hacia el sentido, el cual no remite a una entidad ideal alojada en la conciencia humana, sino que forma parte de la materialidad del mundo al estar involucrado en su formación. Implica un conjunto de ideas y significados que orientan los modos de concebir, experimentar y hacer algo en la realidad, pero, en vez de ser producciones individuales basadas en una conciencia auto-afirmada, constituyen producciones relacionales de carácter colectivo que son constantemente negociadas.

Al interior de esa negociación resulta posible retomar ideas y significados que han sido dejados de lado en una nueva constitución de sentido, o crear a partir de los ya establecidos, ideas y significados alternativos, sea para complementar, contradecir o intentar suplantar a aquéllos en busca de otros sentidos. De ahí que el sentido (re)producido por los sujetos también crea poder para redefinir lo que se considera como real. La producción de sentidos está inserta en la lucha por el establecimiento de la hegemonía.

El análisis hermenéutico propuesto busca entonces acercarse a las producciones de sentido mediadas por el poder. Entre esas producciones se encuentran, como elementos primordiales, los relatos cotidianos, mismos que implican, sea cual sea su contenido –como en este caso la muerte del otro–, una reformulación de la acción cotidiana en la medida que están sumergidos en ella.

Los relatos están, según Ricoeur, “en el meollo mismo de la acción, [son] la primera prueba de significación, al menos de toda significación compleja” (1991: 85). A partir de su ejercicio configurativo, conectan una heterogeneidad de factores en una totalidad significativa que dota de un sentido a dicha heterogeneidad, sobre todo cuando se refieren a situaciones paradójicas como la muerte. Revelan el proceso propio de significación, razón por la cual muestran, al mismo tiempo, el proceso de significación de la colectividad en la cual cada sujeto participa –de ahí que los relatos estén saturados de diálogos entre el narrador y otras personas involucradas (Pimentel, 1998)–. A su vez, ese proceso está en relación con otros más amplios, constituyendo así una cultura regional específica de articulación de espacios sociales, esferas del quehacer humano, imaginarios y prácticas.

Los relatos implican la conexión de un hacer y un pensar, vertidos en un decir, esto es, en expresiones lingüístico-discursivas. Como asevera De Certeau, “si el arte de decir [por ejemplo, un relato] es en sí mismo un arte de hacer y un arte de pensar, puede ser a la vez su práctica y su teoría” (1997: 87). En otras palabras, el decir es el punto intermedio entre el hacer

y el pensar: narrativizar las prácticas del sujeto y lo que le sucede, es tanto una manera de pensar y pensarse en relación con otros, como una manera de hacer convertida en texto que contiene sus propios procedimientos y movimientos tácticos.

Es un arte de decir porque no ofrece una descripción de hechos puntuales, sino una narración que hace y produce algo, es decir, tiene efectos sobre lo contado en la medida que conlleva una reorganización intencional de factores diversos en una totalidad de sentido, y también sobre el público al que se dirige al pretender producir un “efecto de real” o de verosimilitud (Barthes en Arfuch, 2005: 27). Siendo así, el relato no sólo cuenta o da cuenta de una acción, sino que es en sí mismo una práctica de configuración ligada, a su vez, a ciertas configuraciones socio-culturales.

Siendo así, el análisis de los relatos no puede centrarse únicamente en su contenido a partir de la comprensión de los discursos como conjuntos de signos, sino en la compleja articulación que en ellos se ofrece. De este modo, el punto central son los procesos y dispositivos a partir de los que se crean, distribuyen y consumen un conjunto de imaginarios conectados con ciertas prácticas sociales, además de las formas en que se producen, reproducen y apropian tales imaginarios y prácticas por parte de los sujetos sociales. Encarnan los procesos de subjetivación y las producciones subjetivas, el poder y el sentido. Expresan un ejercicio o una maniobra propia de los sujetos sociales para configurar su vida cotidiana.

Los relatos son discursos que pueden ser fijados a manera de textos para su lectura, análisis e interpretación; sin embargo, no son textos cerrados cuya significación se encuentre en sí mismos a partir de la relación entre sus signos internos como una obra acabada. Existe una relación con las condiciones sociales de su producción, pues éstas permiten comprender el porqué de la configuración de ciertos textos y no de otros. Son obras abiertas a múltiples interpretaciones en las que participan quien produce un relato en circunstancias específicas, el contenido revelado y revelador de ciertos imaginarios y prácticas, el contexto en el que surge y en el que tal

contenido cobra sentido, además del lector-intérprete que se aproxima a dicho relato con su propia carga subjetiva.

Su carácter abierto permite pensarlos como textualidades en un constante proceso de producción, pues los relatos tienen la cualidad de ser diferentes en cada ocasión que son contados. De ahí que se constituyan a manera de textualidades configuradas por criterios de poder y configurantes de pretensiones de sentido. Son, de este modo, productos y productores de la realidad social. De ahí su utilidad para cualquier investigación socio-simbólica.

\* \* \* \* \*

Este capítulo ofreció algunas reflexiones teórico-metodológicas que, articuladas con las reflexiones teórico-referenciales del primer capítulo, permiten esbozar una mirada que incluye a la muerte en las relaciones cotidianas. Esta mirada se acerca a la narración, entendida como práctica y producción de configuración realizada por los sujetos en diálogo con una configuración socio-cultural que los enmarca.

De ahí que el poder y el sentido se encuentren en una conexión que debe ser considerada en el proceso de interpretación de los productos narrativos, esto es, los relatos.

Esos relatos relativos, en este caso, a la muerte del otro, son el motivo del próximo capítulo, en el cual se presenta tanto la teoría de los relatos de muerte como la práctica de ellos a través de la presentación de relatos familiares que conectan procesos micro-sociales y macro-sociales en formas complejas y difícilmente separables.

### **CAPÍTULO 3**

#### ***Relatos de muerte o el proceso de morir puesto en intriga***

Los capítulos precedentes se orientaron, primero, hacia la delimitación de la muerte como un problema socio-simbólico. Esto lleva a pensarla a manera de un símbolo-dispositivo producido por cierto tipo de relaciones sociales localizadas en una cultura regional específica; símbolo-dispositivo que también afecta en ellas en la medida que no se refiere a un hecho puntual, sino a un entramado de procesos, acontecimientos, objetos, personas y lugares, con efectos y consecuencias diversas en esas relaciones.

Segundo, a la revisión de una perspectiva metodológica que posibilita, ante la dificultad de aprehender directamente el proceso de morir, un acercamiento a través de la experiencia de los sobrevivientes que cuentan la muerte del otro. En esa práctica de contar, ponen en orden una heterogeneidad de factores para configurar una totalidad de sentido, misma que mantiene una relación de interdependencia con una configuración socio-cultural específica.

Estas reflexiones permiten acercarse al ámbito de la narración y los relatos como mecanismos a través de los cuáles es posible dar cuenta de una muerte que, aunque no es la propia, afecta a quien la vive como si lo fuera. Pero esta afectación no es solamente un golpe a la identidad o al propio ser de un sujeto aislado, impacta en sus relaciones sociales y sus dinámicas grupales cotidianas<sup>70</sup>. De ahí que los relatos permitan establecer

---

<sup>70</sup> Esta relación entre lo individual y lo social es manifestado de una forma muy sencilla y más o menos contemporánea, aunque también bastante ligada a una concepción más occidental, por Barthes en su texto *Diario de duelo*. En sus palabras: “Soledad = no tener a nadie en casa a quien poder decir: regreso a tal hora o a quien poder hablar por teléfono para decir: ya regresé”. (2009: 55).

una conexión entre circunstancias, la mayoría de veces, ajenas a la voluntad de un sujeto y consecuencias no esperadas ni previstas de forma inmediata.

Los relatos son recursos prominentes para reflexionar sobre acontecimientos diversos, los reescriben y reordenan al volver a contarlos. Unen el pasado con el presente, así como localizaciones distintas, al reducir la distancia temporal y espacial entre acontecimientos sucedidos, contados por un narrador desde una localización y datación concreta, pero con implicaciones prospectivas (Ricoeur, 1999: 133 y ss.). No sólo describen y redescubren sucesos y acciones, los trans-forman y revelan relaciones entre sujetos, instancias y procesos sociales, además de prácticas o “maneras de hacer” propias de los sujetos que se mueven cotidianamente entre los dispositivos de poder y las producciones de sentido.

Con todo lo anterior, este capítulo tiene como propósito presentar la potencialidad de los relatos para aproximarse a las formas en que se concibe y se experimenta la muerte, además de lo que se hace en torno a ella; sobre todo, porque el significante “muerte” remite, en un mismo movimiento, al propio horizonte mortal, a los muertos precedentes y al proceso de morir. En otros términos, permite pensar a la muerte como idea, proceso y relación.

Para cumplir con esto, se divide en tres partes: 1) una reflexión teórica sobre la relevancia del enfoque biográfico, incluidos ahí los relatos de muerte o relatos tanatográficos, como una modalidad singular en los estudios regionales; 2) una presentación sobre el proceso de investigación, esto es, las técnicas utilizadas, los colaboradores y documentos consultados, además de los espacios visitados; y c) un ejercicio teórico-práctico que muestra tanto las pautas para la presentación y tratamiento de los relatos, como tres relatos de muerte considerados ejemplares.

Esta intención de visibilizar, a través de la fijación en un texto, las voces de los otros, está ligada al reconocimiento de que todos los sujetos poseen un sentido de reflexividad. Éste los hace transitar por diversos espacios como seres activos que reconfiguran su mundo con formas y criterios que

responden y se deslindan de los intentos por establecer una manera única de concebir y experimentar la muerte. De acuerdo con Ponce,

cuando las personas nos están narrando su vida [o, en este caso, una muerte que los afecta de un modo u otro] realizan un ejercicio de selección e interpretación de su propia experiencia, un ejercicio de construcción mediante un análisis de sí, diferente al del investigador, pero no por ello menos válido (2006: 21).

Cada relato tiene sus particularidades y estrategias para ser contado. Pone en evidencia rasgos semejantes y disímiles que dan muestra de la vida cotidiana de los sujetos y sus formas de vivir, por ejemplo, la muerte. Es ahí, en el proceso cotidiano de la significación, donde se accede al entrecruzamiento, armónico y conflictivo, de rasgos generales y particulares, globales y locales, para entrever el carácter regional de todo espacio habitado por sujetos.

### **3.1. Enfoque biográfico y su aporte a los Estudios Regionales**

El enfoque biográfico es, como indica Perren (2012), más que una forma novedosa de realizar investigaciones empíricas en el ámbito de las ciencias sociales y humanas; constituye una redefinición completa de la manera en que éstas son pensadas al generar otro modo de aproximarse al complejo mundo de lo socio-cultural. Se acerca a una subjetividad pero no como entidad aislada, sino como una trama relacional. De ahí también su relevancia para los Estudios Regionales actuales.

Dicho enfoque ofrece la posibilidad de acercarse a una vida con el fin de observar cómo es formada y cómo entra en interacción e intercambio con otras, en espacios concretos. De ahí que para Ferraroti (2007) sea un método epistemológico singular –no sólo por su carácter único, sino también por su estrategia de focalización–: el de la hermenéutica de la interacción; interacción que no implica sólo vínculos entre sujetos, sino entre procesos

sociales de menor y mayor alcance, entre espacios próximos y lejanos, así como temporalidades pasadas, presentes y aún futuras.

Resulta difícil acceder de modo directo a la historia de una vida, así como de las circunstancias que han hecho que ésta sea lo que es, pero “la poética del relato” (Ricoeur, 1999: 216) permite que esa historia se convierta en una historia contada, desde una posición concreta del espacio social y con una intencionalidad específica, de acuerdo también con el público al que se dirige. De ahí la diferencia entre relatos espontáneos contados en conversaciones informales, o relatos provocados en una conversación más o menos artificial como una entrevista formal. Aunque ambos son relatos cotidianos o, en otros términos, tematizan la cotidianidad, se distinguen en el nivel de reflexividad utilizado en la conformación de dichos relatos.

La narración de una vida, tanto en situaciones formales como informales, brinda la posibilidad de ingresar a una realidad que, de muchas formas, trasciende a su narrador. No son producciones puramente individuales y subjetivas, sino prácticas, maneras de hacer, que revelan las complejas y constantes intersecciones entre el poder y el sentido, entre los procesos de subjetivación y los mecanismos de producción de subjetividad.

Pero la vida, como señala Ferraroti a propósito del enfoque biográfico, no siempre puede ser narrada con la intención de reseñar, de modo autocentrado y comprensivo, un ciclo vital a manera de una historia como totalidad de sentido y construcción de identidad; sino que puede dar pie a relatos más acotados y focalizados en determinados temas y sucesos considerados relevantes por quien los vivió y ahora los narra, así como narrativas de carácter testimonial donde el narrador cuenta vivencias que le conciernen pero sin centrarse exclusivamente en él, sino en otros en relación directa o indirecta con él. Relatos donde el narrador aparece como co-protagonista del relato u observador afectado.

Entre estas dos últimas modalidades del enfoque biográfico se encuentran los relatos sobre la muerte del otro, en la medida que tematizan un acontecimiento “puntual” que impactó directamente en la vida de quien

narra, pero al cual asistieron como testigos, no como protagonistas. Ante esto, resulta necesario caracterizar este tipo de relatos con el fin de encontrar las semejanzas y, sobre todo, las diferencias que lo dotan de especificidad para abordar un tema como la muerte.

A través de estos relatos se busca entrar tanto a las relaciones, normas y procesos que intentan fijar ciertas formas de vida social, como al proceso de apropiación que los sujetos y los grupos que conforman realizan de esas formas, utilizándolas a su manera de acuerdo con los recursos y fines propios. De ahí que, de acuerdo con Ferraroti, se pueda hablar de que a través del enfoque biográfico es posible desentrañar

una historia de constricciones que pesan sobre el individuo –un conjunto de condicionamientos más o menos determinantes–, y al mismo tiempo [...] un complejo de estrategias de liberación, que el individuo pone en juego aprovechando las <buenas ocasiones>, los atisbos intersticiales (2007: 28).

Es por esta intersección y el reconocimiento de que las relaciones y los procesos sociales se incorporan en los sujetos, que el enfoque biográfico ofrece una oportunidad para realizar Estudios Regionales no centrados sólo en los espacios, sus relaciones y gradaciones; sino en las (re)producciones de dichos sujetos que responden a una dinámica regional de transposición de espacios, incrustada en el proceso cotidiano de lucha por la significación. En este sentido, la espacialidad se desplaza junto con los sujetos sociales que la producen, que hacen de un espacio “natural”, un espacio vivido, significado y habitado.

### *3.1.1. Estudios Regionales. De la demarcación objetiva a los procesos de (re)producción subjetiva*

De acuerdo con Castro-Gómez (2002), después de la crisis vivida al término de la Segunda Guerra Mundial, hecho que implicó una reconstrucción del orden mundial, la producción científica comenzó a ser transformada. En

primer lugar, se observó que los problemas de la ciencia, natural o social-humana, según la distinción clásica propuesta por Dilthey, no eran sólo de orden epistemológico o metodológico, también respondían a imperativos políticos y aún económicos. En segundo lugar, los límites aparentemente infranqueables de las disciplinas científicas comenzaron a ser relativizados, abriendo paso a la necesidad de generar procesos interdisciplinarios o, de una manera más radical, transdisciplinarios.

La aceptación aún hoy inconclusa de que ya no eran las disciplinas quienes definían y delimitaban sus objetos de estudio con el fin de distinguirse de las labores de otras, sino que eran los propios objetos de estudio, en muchos casos más concretos y a la vez complejos, los que daban las pistas necesarias para su tratamiento teórico y metodológico, generó alrededor de los años 80's y 90's del siglo XX, la popularización y reunión de grupos académicos unidos por ciertas preocupaciones temáticas, aunque también políticas, bajo la denominación de "Estudios"<sup>71</sup>. Esta propuesta distinta de abordaje, con visiones más abiertas y flexibles, tenía como premisa fundamental la revisión crítica del objetivismo metodológico propio de la ciencia, por un lado, y, por otro, la re-valoración de las voces particulares y marginadas.

En este sentido, los planteamientos realizados en la segunda mitad del siglo XX por aquellas disciplinas que asumieron un enfoque regional, tales como la geografía, la economía, la historia y la antropología, por citar las principales; dieron inicio a un proceso de espacialización de los análisis, rompiendo en cierta forma con las pretensiones universalistas de la ciencia. Aunque esto implicó un acierto y un avance en la focalización de procesos más delimitados y, por lo mismo, diferenciados, en algunos casos el análisis se centró demasiado en la dimensión espacial y sus conexiones con otros espacios o regiones, así como en las dinámicas más o menos homogéneas que se gestaban en su interior. Según Pérez Herrero:

---

<sup>71</sup> *V.gr.* Estudios culturales, estudios de género, estudios subalternos, estudios poscoloniales, etc.

el análisis y comprensión de una región particular no debe [...] realizarse de forma aislada, desconectándolos de las dinámicas del conjunto y del sistema mundial. Una región no puede definirse de acuerdo con una delimitación fija –ya sea en el pasado o el presente- ni movernos con ella a lo largo del tiempo sin hacer previamente los ajustes necesarios, sino, por el contrario, como un ente vivo en permanente movimiento, constituida por un espacio no uniforme, sin una frontera lineal precisa y con una estructura interna propia, ya sea polarizada, nodal, funcional o sistémica (1991: 9).

A pesar del reconocimiento de que las regiones no tenían fronteras bien definidas y fijas –aunque referirse a ellas como entes vivos ya tiene una carga objetiva–, el análisis regional comenzó con la intención de generar una suerte de delimitación espacial clara, si bien no concluyente, por criterios económicos, ambientales, políticos, identitarios, etc. El “ente” imaginado cobró mayor relevancia que los procesos propiamente humanos que lo producen como “entidad” supuestamente autónoma. Con esto, las voces particulares de los sujetos sociales quedaron subsumidas a esa espacialización que, en la mayoría de los casos, respondía más a criterios de poder que a las producciones y reproducciones subjetivas.

No obstante, el diálogo entre las disciplinas que adoptaron el enfoque regional, permitió eventualmente una transformación de varios de sus criterios. Esto propició el inicio de los “Estudios Regionales”, ya no una ciencia regional o disciplinas con enfoque regional, como una propuesta con tendencias transdisciplinarias que va más allá de describir las peculiaridades y distinciones regionales. Su centro de interés es interpretar las características culturales de carácter más local, en relación con los desafíos que presentan los procesos globales. Lo regional es, entonces, la vinculación no sólo de lo local con lo global, sino también de “la historia de los territorios y sus actores” (Rózga Lute y Hernández Diego, 2010: 586).

Los Estudios Regionales expresan así la necesidad de otros modos de aprehensión de la dinámica de interacción e interdependencia entre

espacios, próximos o distantes, a través del reconocimiento de los flujos y las redes. Es ahí la razón por la cual los sujetos sociales y sus grupos, vuelven a la escena, en la medida que en ellos pueden observarse dichas dinámicas articuladoras. Como reconoce Marcus (2001), actualmente es preciso y hasta necesario desterritorializar cualquier tipo de análisis, aún los etnográficos que solían estar concentrados en lugares acotados, con el fin de seguir a las personas, los objetos, las metáforas, las tramas o historias, las biografías y aún los conflictos.

Con todo esto, es posible visualizar a las regiones, por más delimitadas que parezcan de acuerdo con ciertos criterios de poder –administrativos-territoriales, socio-económicos e histórico-identitarios–, como procesos caóticos, con una gran heterogeneidad interna, fuertemente segmentadas y con fronteras difusas. Decir región no es, entonces, decir simplemente una demarcación territorial por los criterios que sean, sino la consideración del espacio como entramado de articulaciones distintas donde los sujetos y sus grupos generan determinadas significaciones, discursos y prácticas. Es el espacio de la vida y las relaciones cotidianas donde incluso se puede ser afectado por ciertas circunstancias no previstas –la muerte sirve como un ejemplo bastante palmario–.

Todo esto permite considerar seriamente la aseveración de Rózga Lute y Hernández Diego, según la cual es preciso tener cuidado de “no dejar que el objeto de estudio se quede sin sujetos, es decir, sin voces y discursos, y en contrapeso, sin intérpretes ni traductores” (2010: 616). En este sentido, la dinámica propiamente regional o, en otros términos, la cultura regional de cualquier espacio, radica justamente en que sus participantes no sólo responden a situaciones inmediatas, sino a circunstancias más o menos lejanas. Incluso, el intérprete mismo, puede tener cierta injerencia en la dinámica regional, no sólo por formar parte directa de un espacio, sino por estar incluido en redes o flujos constantes que generan interconexiones.

Las vidas de las personas, las historias contadas en torno a esas vidas, muestran la relacionalidad o transposición dinámica de espacios. Es la

propia vida, con sus imaginarios, discursos y prácticas, además de sus afecciones y aflicciones, uno de los lugares donde se concentran y amalgaman lo local y lo global, lo singular y lo plural, lo cualitativo y lo cuantitativo, la certidumbre y el azar, lo individual y lo colectivo (Rózga Lute y Hernández Diego, 2010)

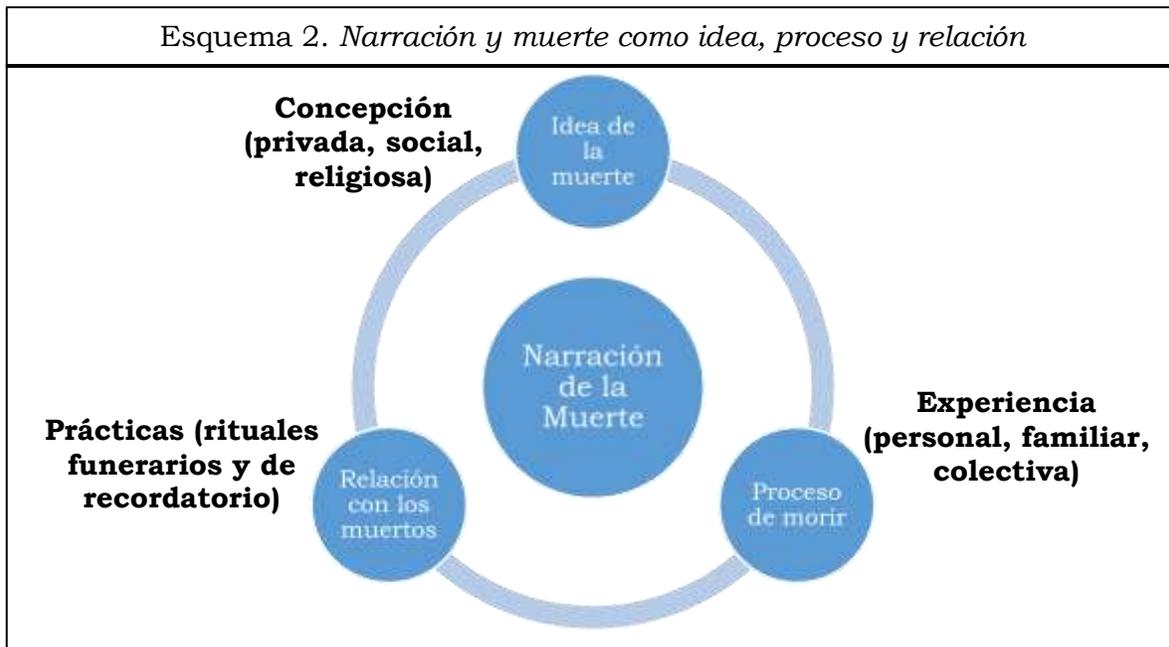
Por esta razón, el enfoque biográfico, esto es, el acercamiento a las vivencias y experiencias subjetivas expresadas discursivamente, aparece como un espacio intermedio que enlaza lo público y lo privado (Arfuch, 2007). Es el ámbito de la producción y la reproducción cotidiana de la vida, donde los sujetos generan y se apropian de significaciones en torno al mundo y lo que en él sucede, como la propia muerte.

### *3.1.2. Relatos sobre la muerte. ¿Relatos de vida o narrativas testimoniales?*

Como se esbozó con anterioridad el suceso llamado muerte es más que un asunto de suspensión de las funciones vitales o una preocupación existencial que produce angustia, es un acontecimiento que impacta en las relaciones cotidianas de los sujetos sociales ubicados en espacios concretos. Remite en un mismo movimiento a una forma de concebir –idea de la muerte como horizonte de espera–, de experimentar –proceso de morir propio o ajeno– y de hacer –relación con los muertos precedentes–. Tal como asevera Ricoeur (1996<sup>b</sup>) en el caso del tiempo, se considera que sólo puede existir una muerte pensada en términos humanos en la medida en que sea narrada, pero una narración que no es elaborada por quien muere, sino por quienes le sobreviven y son afectados por esa muerte. Narración en la cual la muerte aparece, a la vez, como idea, como proceso y como relación (*ver* Esquema 2).

Esa afectación genera también la imposibilidad propia del relato, no sólo de aprehender el hecho de la muerte, sino incluso de contar el propio proceso de duelo, pues quien cuenta es constantemente golpeado por situaciones que no puede o no quiere contar. En términos de Butler,

podría intentar contar la historia de lo que estoy sintiendo, pero sería una historia en la que el “yo” que trata de narrar se detiene en el medio del relato; el propio “yo” es puesto en cuestión por su relación con el Otro, una relación que no me reduce precisamente al silencio, pero que sin embargo satura mi discurso con signos de descomposición (2006: 49).



Esta situación paradójica muestra los beneficios y los límites de los relatos. Aquéllos que tematizan la muerte del otro son incesantemente interrumpidos por recuerdos que cortan la narración. La imagen del otro satura el discurso propio y lo hace entrar en conflicto; puesto que el duelo es, como asevera Barthes (2009), el duelo “de la relación cariñosa y no el de la [simple y llana] organización de la vida”. Por esta razón, este tipo de relatos no son ni sirven para generar historias de vida. No son relatos propiamente autobiográficos aunque, en cierta forma, participan de ellos. Como indica Piña, son

texto[s] de naturaleza interpretativa, generado[s] por el hablante que elabora su tiempo pasado y lo significa mediante la operación de la memoria, que genera un

producto nuevo, de carácter textual, cuyo sentido se configura de acuerdo al momento y circunstancias en que se produce (1999: 76).

Son susceptibles de interpretación porque, más allá de su estructura narrativa, su contenido o significados ocultos, remiten a un conjunto de vínculos, interacciones e interdependencias que pueden ser rastreados para una comprensión más profunda de su significado, su contenido aparente y, aún, su modo de elaboración formal. Asimismo, requieren del uso de la memoria, aunque una memoria agitada por un suceso vivido como ruptura, para traer desde el pasado acontecimientos y sucesos aparentemente inconexos con el fin de establecer, a partir de ellos, una totalidad de sentido.

Estos relatos, aunque son producidos oralmente, pueden ser convertidos en textos, no sólo por su fijación en la escritura, sino por la susceptibilidad de ser sometidos a un tratamiento interpretativo. Son relatos cotidianos que responden, de acuerdo con Ong, a un criterio de “oralidad secundaria”<sup>72</sup>, donde los sujetos no necesariamente construyen “tramas lineales climáticas”, es decir, narraciones largas y bien organizadas, pero cuyas vidas pueden “proporcionar el material con el cual se construye [en manos del investigador] tal trama, mediante la eliminación inexorable de casi todos los incidentes, salvo unos cuantos, selectivamente puestos de relieve” (1987: 140-141).

Toda construcción de una trama implica la selección de incidentes considerados relevantes y, a la vez, la exclusión de otros percibidos, en un momento dado, como carentes de importancia, aunque después puedan llegar a ser apreciados como primordiales. De ahí que toda historia vivida sea una historia contada o relatada; la narración de la propia historia modela, en cierto sentido, la historia vivida. Por eso, como plantea Ricoeur, “la temporalidad [y la experiencia de la muerte] no se deja[n] decir en el

---

<sup>72</sup> La oralidad primaria, según el autor, está asociada a las culturas orales donde no hay textos escritos, de modo que la narración tiene sus especificidades como modo de conexión fundamental con el pensamiento. La oralidad secundaria es ya la oralidad permeada por la literacidad, pero que se mantiene en lo cotidiano con rasgos más flexibles e impredecibles.

discurso directo de una fenomenología sino que requiere[n] la mediación del discurso indirecto de la narración” (1996<sup>b</sup>: 991).

Los relatos de los que aquí se hablan no remiten a la vida como una totalidad con el fin de producir una trama identitaria. Constituyen un punto intermedio, de acuerdo con la distinción ya citada sobre los usos biográficos, entre los relatos de vida que colocan el énfasis en un acontecimiento de la propia vida estimado como crucial, y las narrativas testimoniales que involucran al testigo que las cuenta sin por ello poner el centro en él mismo.

En primer lugar, colocan la muerte del otro como un momento de ruptura en que la vida misma o la forma de visualizarla exige una reconfiguración. Dichos relatos remiten a la muerte como un acontecimiento que es y no es propio: *es* en tanto que implicó a quien cuenta lo sucedido, en tanto que lo afectó al tener alguna forma de participación en él, y *no es* porque no se refiere al acontecer de su propia muerte. En suma, son la narración hecha por los vivos acerca de la muerte de los otros, que es, al parecer, la primera y única experiencia posible de la muerte (Cohen, 2008).

En segundo lugar, dichos relatos no colocan en el centro la narración de su propia vida, sino cómo su vida fue tocada por la ruptura o transformación cualitativa de una relación con el otro. Por eso tienen un carácter testimonial. Cuentan su involucramiento en un suceso que los implicó de múltiples maneras, pero en el que no son necesariamente los protagonistas. Forman parte de un complejo tejido en el que esa muerte se llevó a cabo, pero no hablan de su propia muerte, sino de una muerte a la que asisten y viven como propia. Por eso no todas las muertes son iguales, es la cercanía o lejanía con quien muere lo que genera diferencias imprescindibles en las formas de concebir y experimentar la muerte, así como en lo que se hace en torno a ella.

Por último, cabe señalar que estos relatos, como las historias y relatos de vida, “no son, según Ponce, la suma de la información, sino ante todo un acto de comunicación humana por medio del cual se genera un diálogo intersubjetivo que conlleva, necesariamente, una carga afectiva” (2006: 32).

Son más que una conjunción de datos, pues revelan relaciones sociales tanto en lo que cuentan, como en el proceso mismo de su configuración, con la participación de alguien que pide su realización.

### 3.1.2. Caracterización de los relatos de muerte o relatos tanatográficos

Los relatos que tematizan la muerte del otro, con las precisiones realizadas, son designados en este trabajo: relatos de muerte<sup>73</sup> o relatos “tanatográficos”<sup>74</sup>.

Este último término es empleado, como señala Dosse (2007: 27-29), por Michael Schneider en su texto *Morts imaginaires*, donde presenta de forma paradójica el modo único y a la vez similar de vivir la muerte entre un conjunto de escritores de renombre. Para esto recurre a la recopilación de huellas donde se hallan las últimas palabras que expresaron en sus momentos de agonía, testimonios de quienes acompañaron esos momentos

---

<sup>73</sup> Durante el proceso de construcción de una metodología útil para el acercamiento al tema de la muerte, se localizaron dos textos que usaban la denominación: relatos de muerte. Estos textos remitían a problemáticas y estrategias metodológicas un tanto distintas, pero que fueron útiles para una formulación y uso propio para esta investigación. Por ejemplo, el artículo de Rodríguez Ceja (2011), a partir de su trabajo en la tradición ch’ol de Calakmul, analiza, desde la perspectiva semiótica de Iuri Lotman, los relatos de muerte como narraciones espontáneas generadas por diferentes personas y en distintos contextos que, a partir de una elaboración colectiva de la muerte en espacios comunitarios, contaban historias semejantes sobre sucesos relativos al fallecimiento de ciertos hombres y mujeres, sin relaciones de parentesco. En esos relatos se describían los acontecimientos que rodearon la muerte de las personas, pasando desde el tránsito por la enfermedad y su evolución, a los sucesos –conflictos interpersonales o poderes sobrenaturales– que motivaron una situación crítica que devino en el deceso. Dichos relatos, según la autora, contribuyen a la construcción de cierta memoria compartida por la comunidad.

Por otro lado, Mayaffre y Ben Hamed utilizan la noción de relatos de muerte (*récits de mort*, en francés), ligándolos a los recuerdos traumáticos sobre la Shoah, esto es, la catástrofe del Holocausto nazi durante la Segunda Guerra Mundial. A partir de los planteamientos de Paul Ricoeur, hacen uso de los relatos como formas de expresión de recuerdos traumáticos, mismos que, a pesar de su dificultad, son susceptibles de dar un testimonio colocado entre la historia y la memoria. Aunque su formulación es interesante, el análisis es realizado a través de un análisis factorial de correspondencia de corte estadístico entre 16 relatos biográficos, con el fin de notar la organización del vocabulario, los temas principales, los indicadores léxicos, entre otras. Aunque su planteamiento teórico es interesante, su forma de análisis resulta demasiado rígida.

<sup>74</sup> Esta denominación no está relacionada con la disciplina llamada Tanatología que, como se verá más adelante, pretende hacer de la muerte, o situaciones de pérdida, su objeto de estudio. “Tanatografía” se refiere más al intento siempre incompleto de formar una imagen o representación, en este caso, oral de lo que implica la mortalidad humana.

y escucharon dichas palabras, así como los escritos en los que plasmaron su angustia ante la muerte.

Desde la perspectiva de Schneider, un biógrafo puede decir cosas importantes de la vida de los escritores a los que se acerca a partir de sus textos literarios, pues en ellos encuentra muchos elementos para analizar la forma de relacionarse con la muerte antes de su llegada. En breve, para Schneider es posible captar una vida individual y su verdad, percibida a la luz de su relación con la muerte, pues el biógrafo no sólo cuenta con los textos literarios donde aparecen las confesiones y proyecciones de los escritores sobre su propia muerte, sino que también dispone de la forma en que se cuenta la muerte del otro.

La diferencia de los relatos tanatográficos usados en este trabajo con respecto a las “tanatografías” realizadas por Schneider es obvia. Los primeros no se acercan a escritores que, aparentemente, mantienen una relación cercana con la propia muerte en sus escritos, sino que tratan de sujetos sociales que, normalmente, no colocan a la muerte como su horizonte último de sentido y tampoco suelen dejar, por muchas razones, textos o frases escritas.

Esto no implica una mera inautenticidad al estilo de Heidegger, para quien, según Levinas en la revisión crítica de su maestro, “todo lo que es olvido de la muerte es inauténtico o impropio, y el propio rechazo de la muerte en la distracción remite a ella” (1994: 124). En contra de esto, el supuesto olvido remite, como expresa Ricoeur, a una cierta “alegría de vivir”, un esfuerzo por existir hasta el fin que genera “cierta despreocupación” (2008: 36). Un no pensar que no es intencional, sino circunstancial, aunque curiosamente se vive con una paradójica cercanía.

De igual manera, ante la aparente ausencia de una reflexividad que haga que los sujetos cotidianos se coloquen de cara a la muerte para precursarla en términos heideggerianos, esto es, para intentar aprehenderla a través de palabras vertidas en un texto o pronunciadas en el instante del último suspiro; los relatos de muerte están centrados mayormente en el

testimonio de los otros que cuentan no sólo el instante de la agonía, puesto que la muerte es para ellos, más que un acontecimiento puntual.

El término “tanatográfico” es útil para solamente designar al tipo de relatos que intentan construir una imagen de la muerte del otro y, con ello, una imagen de la propia concepción de la muerte, la cual resulta no de un ejercicio individual de reflexividad, sino de la experiencia con esas muertes que trastocan la propia vida y las formas sociales aprendidas para sobrellevarlas. Dicha imagen, nunca acabada e inmutable, contiene una multiplicidad de elementos donde es posible rastrear, al menos, una gran cantidad de sujetos participantes en esa muerte, una serie de espacios conectados, así como temporalidades vinculadas de maneras complejas.

Los relatos tanatográficos que son, a su vez, relatos de acontecimientos que impactaron la propia vida y testimonios que hablan de algo en lo que se participó como testigo, ponen en el centro al otro, al que se fue, al ausente, pero no hablan simplemente de la ausencia y de su sentido, sino de cómo se concibe esa ausencia llamada muerte, cómo se vivió el proceso en que esa ausencia devino tal, las problemáticas vividas en torno a dicha ausencia, y las formas en que se trata de llenarla o ignorarla.

Aquí es posible observar qué tanto esas concepciones no son puramente personales sino compartidas y hasta disputadas socialmente, y en qué medida el proceso de morir ha sido medianamente estructurado de modo que se enuncian lugares, instancias, personajes, rituales... comunes pero retomados diferencialmente. A esto se añade la variedad e, incluso, la contraposición de problemáticas vividas durante los procesos de morir cercanos, así como las formas adoptadas para mantener algún tipo de relación con los muertos propios. Es por eso que en dichos relatos se reseñan modos de vivir el duelo, saberes “otros” considerados ingenuos, experiencias en espacios de muerte –hospitales, velatorios, cementerios–, problemas al interior de las familias alrededor de lo que hay que hacer o no con el cuerpo muerto, disputas o arreglos jurídicos en torno a propiedades, entre otras cosas.

La muerte del otro, transformada en un relato por quien permanece en vida, detona la propia reflexividad al percibirse como ser finito y vulnerable, cuyo destino es imaginado sólo a partir de la experiencia de otras muertes; pero, de igual manera, hace reconocer al sujeto como parte de un entramado de relaciones sociales y de poder donde esas muertes cobran sentido. Confluyen en él y en su producción narrativa, un conjunto de saberes que luchan frontalmente para colocarse en el lugar de predominio y constituirse así como el criterio a partir del cual dotar de sentido a ese hecho profundamente incomprensible.

La configuración de estos relatos tiene tanto una orientación hacia el sentido, pues buscan poner un orden (propio) a un acontecimiento indecible e inaprehensible que es reconstruido luego de suscitarse, como una orientación por determinadas relaciones de poder que vehiculan la producción de ciertos relatos y no de otros –esto implica la orientación de la experiencia y la vivencia que es narrada–, además de que les dota de características específicas.

Se observa en ellos el entramado del poder y del sentido: un poder que dirige e intenta estructurar las formas de concebir, de experimentar y de hacer en torno a la muerte; y una posibilidad propia de los sujetos para generar (re)configuraciones de sentido que les permiten habitar el mundo e interpretar lo que en él sucede.

Cabe señalar, para cerrar, que los relatos tanatográficos constituyen, sobre todo al ser fuertemente testimoniales, un entramado de “realidad” y “ficción”, hecho que implica pensar los relatos no sólo en el orden de la racionalidad, sino de la afectividad; sobre todo porque este tipo de relatos conlleva el retorno de la imagen evocada, junto con su afección. Produce necesariamente identificaciones y hasta formas de intimidad en que se revelan aún los sentimientos y emociones más escondidos. Esto es así porque el relato, en cuanto a su finalidad, pretende, en palabras de Brunner, “traer de vuelta al oyente desde el allí-y-entonces de la narración al aquí-y-ahora en que se narra el relato” (2013: 37).

En los relatos de muerte o tanatográficos es la mirada del otro afectado la que trata de aprehender, sin lograrlo del todo, la muerte, ya que “el acontecimiento no está ahí ni para el asistente ni para el agonizante cuando <pasa>” (Ricoeur, 2008: 52), pero es justo ahí donde surgen reflexiones interesantes sobre lo que se piensa y se hace antes, durante y después de la muerte del otro y, en ocasiones, la imaginación de la propia muerte. Es en la configuración de estas tramas narrativas donde aparecen los trazos de cómo se concibe –idea de la muerte– y cómo se experimenta –proceso de morir– la muerte, así como lo que se hace –relación con los muertos– en torno a ella.

### **3.2. Sobre el proceso de investigación. Técnicas, colaboradores y espacios**

Toda elección de un método de trabajo en razón de los beneficios que trae consigo implica, al mismo tiempo, renunciar a otros métodos posibles que podrían ofrecer elementos relevantes para la investigación. Como sea, dicho método se justifica por el objeto de estudio al cual se quiere aproximar y no en razón de sí mismo.

En este caso, acercarse a la muerte como un problema socio-simbólico ubicado en una cultura regional específica, pensándola a modo de un símbolo-dispositivo producido en las relaciones cotidianas y que, a su vez, impacta en ellas, requería de una estrategia que permitiera captar la experiencia más directa desde las voces de los sujetos sociales y sus grupos más cercanos. Así, la narración y la producción de relatos parece la mejor manera, aún con sus limitaciones, de acceder a la concepción y la experiencia de la muerte, así como a lo que se hace en torno a ella –aunque aquí también aparece la necesidad de otras técnicas de investigación–.

De ahí que el enfoque biográfico, con la reivindicación de la subjetividad que conlleva, aparezca como un rasgo primordial. Dicho enfoque tiene como una de sus técnicas de investigación privilegiada la entrevista cualitativa, misma que tiene una naturaleza predominantemente testimonial. En ella el

informante-colaborador se coloca como testigo de un acontecimiento del que pretende dar cuenta.

Aquí resulta reveladora la distinción hecha por Agamben (2000: 143 y ss.) en torno a la figura del testigo, palabra que proviene de dos raíces: *testis*, es decir, alguien situado como un tercero dentro de un proceso o litigio; y *superstes*, esto es, alguien que ha vivido determinada realidad, ha pasado por un acontecimiento hasta el final y, por ello, está en condiciones de dar testimonio sobre él.

No obstante, ya se ha esbozado la dificultad de ofrecer un testimonio directo sobre la muerte, pues en ella no se puede dar el paso y volver para contarlo. A pesar de ello, el testimonio ofrecido en las entrevistas que hablan sobre la muerte del otro cruza ambas dimensiones de la figura del testigo. A fin de cuentas, el testimonio, como señala Arfuch, refleja la unión de “dos imaginarios de verdad y realidad: no sólo los hechos que tuvieron lugar sino también la propia experiencia que suscitan” (2013: 85). De ahí que no sea una mera expresión de lo vivido, sino una configuración narrativa específica que genera un ejercicio de selección sobre lo contado.

El hecho de que los testimonios relatados sean algo más que un recuento de hechos y sucesos, al incluir la propia experiencia, hace de las entrevistas encuentros comunicativos entre el investigador y el informante-colaborador donde se genera una atmósfera afectiva y una relación de confianza. De ahí que las entrevistas testimoniales, a partir de las cuáles se extraen en un segundo momento analítico los relatos tanatográficos, impliquen también su realización en espacios cotidianos o, al menos, asociados al suceso contado.

Las entrevistas testimoniales que tematizan la muerte del otro tienen entre sus principales líneas de análisis: *a)* la necesaria contextualización de los sujetos entrevistados en cuanto a sus orígenes y rasgos generales, incluida su relación con quien muere y ciertos rasgos de su propia vida; *b)* el proceso propio de morir y las circunstancias en que se llevó a cabo; *c)* el momento puntual de la certificación del deceso y las situaciones asociadas

a él; *d*) las acciones de velación, funeral y exequias; *e*) la vida cotidiana después de la muerte del otro y las recomposiciones que ésta implica; y, por último, *f*) las diferentes formas de concebir la muerte en un entramado entre lo propio y lo ajeno (*ver* Anexo 1). En cada una de esas partes surge un entrecruzamiento complejo de acontecimientos, objetos, instancias y procesos macro-sociales y micro-sociales.

Estas entrevistas fueron realizadas en dos visitas –cuando fue posible hacerlo–, una en la que se generó el testimonio propio de la muerte del otro, y una más con el fin de aclarar algunos detalles o temas que quedaron inconclusos o incomprensibles en la primera. Se llevaron a cabo, mayormente, en las casas de los colaboradores, lugar donde es posible encontrar objetos que revisten un amplio valor sentimental –lugares de la casa, fotografías, utensilios de diverso tipo– y que, en cierta medida, propiciaron el ejercicio de la memoria. De ahí que las entrevistas contengan manifestaciones de la afectividad como las lágrimas, propia del acontecimiento mentado.

La selección de los colaboradores fue aleatoria en razón de la disposición para participar en la investigación y, generar el contacto con otras personas vinculadas a su vida familiar. Fueron pocos los casos en el que la participación se haya negado, tal vez porque, como señala Allué:

nuestra sociedad inmersa en una lucha por vivir rápido y olvidar acepta mal el lento proceso [de duelo] afanándose en evitar hablar de la muerte con quien ha perdido a un ser querido cuando lo único que el deudo desea es hacer eso, precisamente (1998: 79).

Pero aún con la disposición de hablar de sus muertos y de la situación vivida en torno a ellos, no se habla del tema con cualquiera. Fue así que el acercamiento a los colaboradores se dio de dos maneras: *1*) a través de familiares y/o amigos que generaron una suerte de conexión con los sujetos implicados; y *2*) por medio del acercamiento directo e interesado a sujetos

que, tras ubicar su pérdida por velorios en casa, la visita a una tumba en el panteón, una señal de duelo –el “moño negro” o gris colocado en la puerta de la casa, algo aún visible en varios lugares como San Cristóbal de las Casas (Bermúdez Hernández, 2014: 54) (*ver* Fotografía 5)–, fueron abordados y aceptaron participar. Esto generó también dos tipos de relatos: *a)* familiares, dado que se tuvo acceso a la experiencia de dos hasta cinco miembros de ella; y *b)* individuales, pues solamente se trabajó con una persona de la familia (*ver* Anexo 2).



A pesar de la riqueza propia de las entrevistas testimoniales, éstas presentan datos aún incompletos para observar los distintos imaginarios y prácticas

asociados a la muerte dentro de la cultura regional de un contexto como Tuxtla Gutiérrez. Por eso se recurrió, a modo de complemento, a un ejercicio de observación participante de acuerdo con la etnografía y el análisis de artículos de prensa y otros documentos oficiales.

En lo que se refiere a la observación, se frecuentaron por lo menos tres espacios importantes en relación con las prácticas en torno a la muerte: casas, funerarias y panteones. Sin embargo, esa observación no era sólo con la finalidad de observar diferentes prácticas rituales, sino establecer contactos con sujetos que pudieran ofrecer, luego, una entrevista.

En algunos casos fue posible lograrlo y, en otros, se obtuvieron únicamente conversaciones informales cuyo contenido, al igual que el de las observaciones, fue vaciado en cuadernos de campo –no diarios etnográficos en el sentido más lato– para su análisis sucesivo. De estas conversaciones es posible extraer, a partir de la reconstrucción hecha por la memoria del propio investigador, algunos relatos más breves que presentan elementos de análisis también importantes.

Los espacios de muerte mencionados implican una mayor aglutinación de personas en ocasiones especiales como velorios, rezos –novenarios–, aniversarios de fallecimiento o cabos de año (Lugo Olin, 2010<sup>a</sup>), entierros, celebraciones de Día de Muertos o Día de las Madres, donde un mayor número de personas asisten a esos espacios.

Finalmente, el análisis de documentos permitió tanto ubicar los imaginarios y las prácticas en un contexto específico, como ingresar a los propios imaginarios y prácticas que son fomentados por las burocracias e instancias de poder. Para esto se consideraron no solamente documentos oficiales como cuadros estadísticos, programas de desarrollo, reglamentos y leyes, entre otras; sino también artículos de prensa que, en términos de Gupta, representan “textos culturales y documentos sociohistóricos”, elaborados por “corresponsales locales” que presentan, en cierta forma, un “conocimiento situado” a pesar de transitar por una serie de “filtros institucionales” que delimitan lo que se puede y no se puede decir (2015:

103). Tales documentos son útiles, para este trabajo, con el fin de generar una triangulación de la información ofrecida, así como visualizar a la muerte en tanto símbolo-dispositivo en disputa permanente.

### **3.3. Modos de presentación y análisis de los relatos tanatográficos**

Tras realizar las entrevistas testimoniales, sigue el complicado y delicado proceso de transformación de esas narrativas de carácter oral, en un texto de carácter académico útil para ser presentado y leído con una mirada interpretativa. Por eso resulta tan provocadora la pregunta de Arfuch sobre “¿qué hacer con la palabra del otro?” Es decir, “¿cómo transcribir (si se transcribe) lo registrado, qué signos respetar y reponer, cómo analizarla y exponerla, a su vez, a la lectura pública [...]?” (2007: 192).

Todo proceso de transcripción implica ya una primera interpretación por parte de quien transcribe; de tal modo que la oralidad vaciada en la escritura conlleva ya una paradoja sobre el verdadero corpus con el cual se trabaja. Sin embargo, tampoco es pertinente la aplicación acrítica del enfoque biográfico y pensar que los relatos dicen todo por sí mismos, razón por la cual es innecesario un análisis que considere la totalidad del relato.

En este caso, los relatos tanatográficos, tal como las historias de vida, son individuales –una voz que habla de un tema que sólo a él le concierne– o colectivos –varias voces que cuentan algo que refiere a otros o al mismo tema–; de manera que su presentación puede consistir tanto en el recurso a los “relatos cruzados” en términos de Pujadas Muñoz (1992: 56), como al uso de “fragmentos” de relatos, según expresa Arfuch (2007: 193). Aunque cabe incluir aquellos relatos que, al no ser producto de una entrevista testimonial vertida en una grabación sino resultado de conversaciones informales cotidianas, requieren un ejercicio de memoria por parte del investigador para su reconstrucción.

En ambos sentidos se renuncia, medianamente, a la “literalidad” de la transcripción y de la presentación autónoma del contenido, con el fin de hacer que los relatos entren en diálogo unos con otros. Este diálogo no es

sólo una estrategia de presentación, sino que también forma parte del proceso mismo de análisis, donde el investigador aparece, con sus respectivos riesgos, como un orquestador de voces cercanas o lejanas, semejantes o disímiles. Además de que, en ocasiones, dado que estos relatos pueden surgir de conversaciones informales, implican un ejercicio de reconstrucción a partir de la memoria selectiva del investigador.

De acuerdo con Pujadas Muñoz (1992), hay seis pasos que debe de seguir cualquier presentación de relatos, en este caso, tanatográficos: *a)* ordenar la información en términos cronológicos y temáticos; *b)* evitar hacer demasiadas modificaciones al estilo coloquial del entrevistado; *c)* introducir notas al pie para contextualizar los casos y problemas abordados; *d)* conjugar testimonios de sujetos que formen parte de un mismo contexto social a modo de contraste; *e)* insertar el relato dentro de los objetivos y la perspectiva teórica de la investigación; y *f)* introducir analíticamente cada relato a fin de explicitar el contexto de su redacción.

No obstante, luego de esas consideraciones sobre la presentación más general de los relatos, es necesario señalar el modo de presentación útil para los motivos analíticos de la investigación; hecho que implica también una estrategia de ordenamiento de la gran cantidad de información recabada tanto en las entrevistas testimoniales, cotejada a su vez con las observaciones y el análisis documental.

Para esto se recurre a los tres modos de presentación antes dichos: los relatos cruzados, los relatos reconstruidos y los relatos “fragmentados”. Los primeros ofrecen una perspectiva policéntrica, ya que hacen “converger los relatos de experiencias personales hacia un punto central de interés, hacia un tema común, del que todos los sujetos han sido a la vez protagonistas y observadores externos” (Pujadas Muñoz, 1992: 56).

Estos relatos ofrecen visiones complementarias en la medida que, como en el caso de este trabajo, responden a una asociación familiar –nuclear o extensa–, entendida como un grupo que, a pesar de que comparte historias

y espacios físicos, no es un todo homogéneo. Según Safa Barraza y Aceves Lozano:

si bien el mundo familiar es un entramado de vínculos de solidaridad, también está cargado de ambivalencias y tensiones, de acuerdos tácitos y de enfrentamientos reales. La familia es un espacio paradójico, lugar de afectos y ámbito para la intimidad y el amor; sin embargo, también es un espacio privilegiado para la violencia en sus diversas manifestaciones (2009: 14-15).

En este sentido, los relatos cruzados dan cuenta de cómo al interior de grupos considerados normalmente homogéneos, es posible una confluencia de imaginarios y prácticas en torno a la muerte –y muchos otros temas que implican cómo vivir la propia vida–, lo cual incluye marcas sociales como el género, la generación, la etnia, por citar algunas. A través de la orquestación de voces en un solo relato, se puede tener acceso a las diferentes formas de concebir, experimentar y hacer en torno a la muerte.

Por su parte, los relatos reconstruidos por el investigador responden más al uso de una estrategia observacional donde el propio investigador interactúa con las personas de manera espontánea y en espacios cotidianos. Esto permite dos situaciones: *a)* permiten la naturalidad de la conversación al ser diálogos más espontáneos y menos supeditados a una instancia de grabación que, de una u otra forma, genera cambios en la expresión de los narradores; y *b)* aunque ofrecen información muy rica en detalles, éstos pueden perderse al depender del ejercicio de memoria que el investigador realiza al vaciar el contenido contado en un cuaderno de campo. Esto genera un nuevo entrecruzamiento de voces donde aparece ya no sólo la voz de quienes cuentan una historia, sino la del propio investigador que cuenta lo contado.

Finalmente, los relatos “fragmentados” o la presentación conjunta de porciones de relatos, muestran un “entramado significativo de voces” o una “articulación de fragmentos de distintos enunciadores” en torno a un tema

específico (Arfuch, 2007: 1993). En este caso, no es el relato y su tema general el que hace confluír a otros relatos que, dada la cercanía de sus narradores o los asuntos tratados, pueden ser colocados en un mismo conjunto; sino que aquí impera un tema más preciso o acotado que aparece en los distintos relatos recabados, de modo que éstos pueden ser fragmentados para abonar a la comprensión del tema.

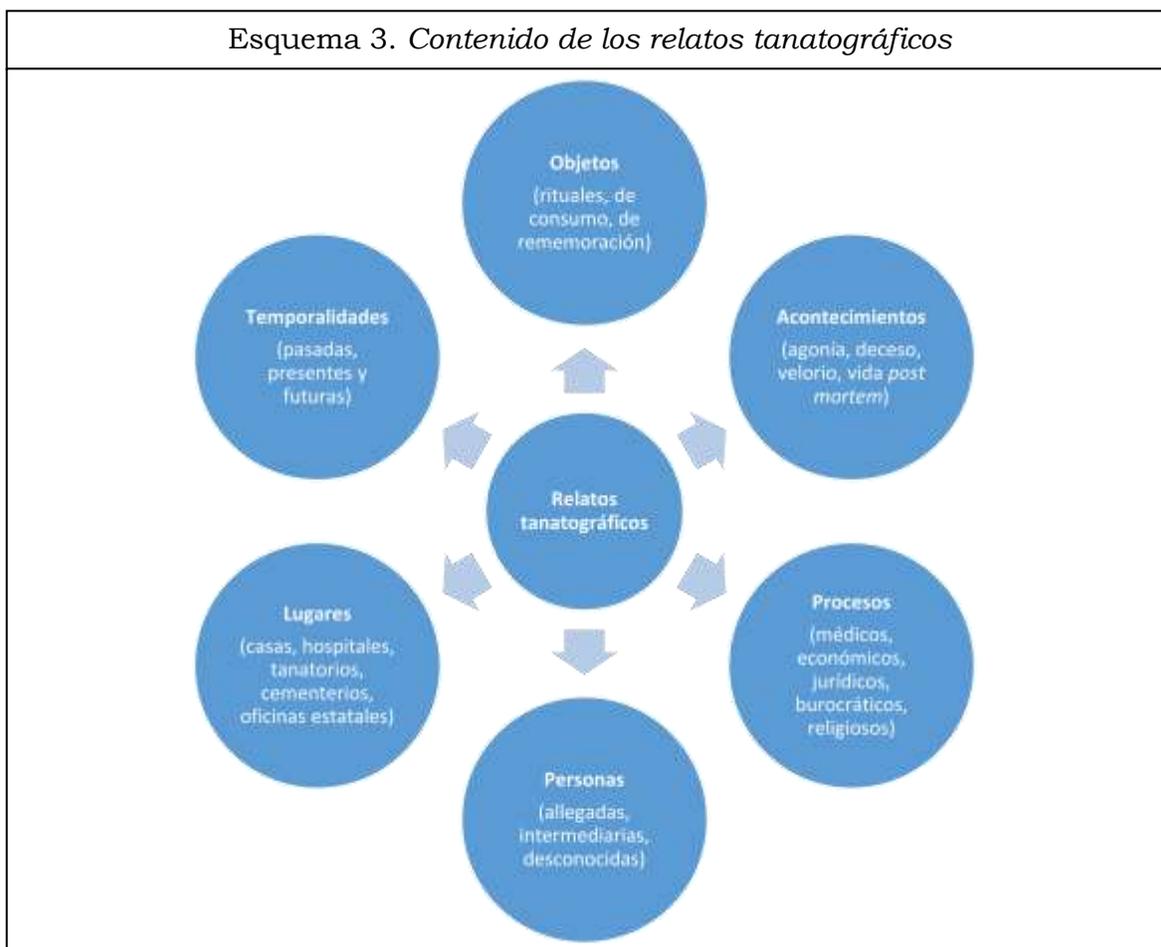
Los relatos tanatográficos recopilados a través de las entrevistas testimoniales, sea en su modalidad de relatos cruzados o relatos fragmentados, hacen referencia a un conjunto de relaciones donde participan factores heterogéneos como objetos –rituales, de consumo, de rememoración–, acontecimientos –agonía, deceso, velorio, vida tras el fallecimiento–, procesos –médicos, económicos, jurídicos, burocráticos, religiosos–, personas –familiares, prestadores de servicios o intermediarias, desconocidas–, lugares –hogares, hospitales, salas de velación o funerarias, cementerios, oficinas estatales– y temporalidades –pasadas, presentes y aún futuras– (*ver* Esquema 3).

Con todo esto, el análisis de los relatos se lleva a cabo a partir de la comprensión de que en toda producción discursiva humana existe un entrecruzamiento entre rasgos de poder y de sentido. Por tanto, su interés analítico no está ni en la estructura subyacente de la enunciación, ni en la sintaxis combinatoria de las unidades significantes, sino en el ejercicio mismo de la reconstrucción del sentido de los relatos, al considerar tanto su situación y posición social e individual de enunciación.

Pero esos relatos, más que meros productos textuales, son producciones culturales que están influenciadas por diferentes códigos que ya se encuentran en su génesis, además de ciertas relaciones de poder que las enmarcan. Todo esto es necesario para la observación de los efectos innovadores o reproductores que origina.

Los relatos son, así, textualidades configuradas en tanto que participan de una configuración socio-cultural específica y configurantes en la medida que conllevan una producción propia de los sujetos sociales. De ahí que sea

posible romper la idea de las voces monológicas, sea del investigador o de sus colaboradores, para acercarse a producciones cruzadas por un conjunto de voces diferentes.



Por eso, la propuesta de una “escucha plural”, realizada por Arfuch (2007: 196 y ss.), aparece como una forma interesante de acercarse a los relatos. Aunque la perspectiva de la autora es semiótico/narrativa, es posible retomar desde los intereses socio-simbólicos de esta investigación, los cuatro aspectos hacia los que apunta:

- a) a enfatizar el acontecimiento del decir, la producción dialógica del sentido, y no meramente el ‘contenido’ de los enunciados; b) a hacer consciente la dificultad esencial de construir un relato de vida [o de muerte], su trama a varias voces, su

engañoso <referencialidad>, y por ende, la necesidad de explicitar los criterios que guiarán la indagación; c) a una intervención analítica no reduccionista ni desestructurante de las modalidades enunciativas; d) a la confrontación de voces y relatos simultáneos, en definitiva, a una ampliación y sensibilización de la escucha, como un proceso complejo, donde es importante el momento de recolección, pero también lo es el momento analítico/interpretativo (2007: 197).

Esta escucha y lectura plural, dado que trabaja con oralidades ya escritas, permite considerar las múltiples voces e intereses, personales e impersonales, que aparecen en todo acto enunciativo, además de considerar los silencios y los motivos por los cuáles se llevaron a cabo. De este modo, no sólo se acerca a lo significado por el discurso, sino al proceso mismo de la significación que implica una serie de disputas en torno a la delimitación de lo que se considera correcto e incorrecto.

En las líneas siguientes se presentarán los dos primeros tipos de relatos para esbozar, a partir de ellos, elementos de análisis que serán profundizados en el próximo capítulo, a partir del uso prioritario de los relatos “fragmentados”, producto de entrevistas testimoniales, de conversaciones informales o de ejercicios escritos<sup>75</sup>.

### **3.4. Relato cruzado de la familia Jiménez: un ejemplo paradigmático**

Después del esbozo metodológico presentado en líneas anteriores, se procede a la presentación de un relato cruzado elaborado a partir de las entrevistas testimoniales realizadas a tres miembros de una familia extensa.

Para realizar dicha presentación, se divide este apartado en una breve introducción analítica cuya finalidad es ofrecer las condiciones de producción de los relatos, así como algunos rasgos generales para

---

<sup>75</sup> Dichos ejercicios fueron producto de algunas clases dadas por el autor de este trabajo como parte de un módulo de un Diplomado en Tanatología, cuyo tema era La muerte y las religiones. En esas clases se tuvo la oportunidad de que los asistentes, en su mayoría médicos, enfermeras y trabajadores/as sociales, expresaran por escrito su forma de concebir, de experimentar y de hacer en torno a la muerte. Estas labores se realizaron en los meses de septiembre y octubre de 2017, en tres lugares distintos: Tuxtla Gutiérrez, Villa Flores y Cintalapa.

comprender su especificidad. Acto seguido, se presenta el relato en extenso, mismo que será interrumpido con notas a pie de página para aclarar información o esbozar pautas analíticas profundizadas en el capítulo siguiente.

Aunque este relato no es, como tal, un relato literario, puede ser leído, como propone Arfuch, a modo de una novela. Esto implica, según la autora, “suspender por un momento el ‘aparato’ metódico, la búsqueda obsesiva, el <detector> de pruebas” (2007: 203-204) y, con ello, recuperar el placer propio de la narración cotidiana, centrada en la experiencia complicada de la muerte de los otros.

En este caso, el relato resulta de la confluencia de narraciones testimoniales que hablan de la muerte de personas demasiado cercanas para quienes relatan la historia –padres, hermanos/as, parejas, hijos/as, nietos/as–; razón por la cual, esas muertes forman parte de su vida y, en cierta medida, conllevan su propia muerte o, al menos, la muerte de una parte de ellos y provocan una reestructuración en sus relaciones, su vida cotidiana e, incluso, hasta en sus imaginarios y prácticas. Esto porque, como expresa Ricoeur, los allegados son “esa gente que cuenta para nosotros y para quien contamos nosotros, están situados en una gama de variación de las distancias en la relación entre el sí y los otros [...] son otros próximos, prójimos privilegiados” (2003: 172). Personas todas para quienes la muerte se asoma como suceso demasiado pronto y demasiado tarde. Demasiado pronto para el muriente, pues deja inconclusos varios proyectos; demasiado tarde para los dolientes que siempre quedan asuntos pendientes.

#### *3.4.1. Introducción analítica*

El relato tanatográfico presentado aquí es producto de cuatro entrevistas testimoniales. La primera fue realizada con Sylalidia Zárte (SZ<sup>76</sup>), quien fue la conexión con las demás personas de su familia extensa, en un Italian

---

<sup>76</sup> Para distinguir la participación de cada entrevistada se colocan sus iniciales al principio de su intervención.

Coffee ubicado en el lado oriente de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. La segunda se llevó a cabo en la casa de su tía Teresa Jiménez (TJ), localizada en la 2ª poniente entre 10ª y 11ª norte. La tercera tuvo lugar en la colonia Caminera, casa donde mora Alhelí Jiménez (AJ) con su esposa e hijas, además de sus hermanos. Y la última en la casa de doña Rosa Trejo (RT), ubicada en la Colonia El Rosario.

Sylalidia (Sylita) Zárate de 28 años, es hija de Sylalidia (Syla) Jiménez, profesora de primaria, fallecida luego de una serie de enfermedades y complicaciones quirúrgicas en la ciudad de México en el mes de mayo de 2014. Nacida en Tuxtla Gutiérrez, es hija única de una pareja divorciada, de modo que, mientras la relación con su madre era demasiado estrecha, la relación con su padre, quien aún vive, era y continúa siendo bastante más limitada. Formada en Ingeniería Ambiental, está casada y es madre de una niña. Vive, junto con su esposo, profesor universitario y oriundo de Villa Flores, en la casa donde habitaba con su madre.

A través de pláticas con amigos en común, ella se enteró de esta investigación y se propuso a sí misma como colaboradora; razón por la cual fue buscada para tener una entrevista. Su interés no era sólo contar su propia historia, sino hacer notar el caso especial de su familia extensa que, a su parecer, ha sido constantemente sorprendida por el acontecimiento “muerte”.

Ella me puso en contacto con su tía Teresa Jiménez, única sobreviviente de cinco hermanos –ella ocupaba el segundo lugar de la lista– que conformaban su familia nuclear, puesto que, por parte de su padre, tenían otros cinco hermanos mayores. Estos hermanos eran hijos de una hermana mayor de doña Luvia, madre de doña Teresa.

Provenientes de Tecpatán<sup>77</sup>, migraron a Tuxtla Gutiérrez en la década de 1970, etapa de mayor crecimiento de la ciudad, tanto en cuanto a su

---

<sup>77</sup> Municipio localizado al noroeste del estado de Chiapas. Colinda con Ostuacán, Francisco León, Ocoatepec, Copainalá, Cintalapa, Ocozocoautla, y con el estado de Veracruz. Forma

población como a su infraestructura y servicios. Al poco tiempo de su llegada a la capital comenzaron las experiencias de muerte que marcarían toda la vida posterior, de modo que el relato abarca una temporalidad fechada que va del año de 1978 al 2016, con sus respectivos cambios y transformaciones. A sus 62 años de edad y siendo enfermera de profesión, doña Teresa abrió las puertas de su casa para conversar de una experiencia que, según ella, “nunca había contado” o, al menos, no totalmente.

El contacto con ambas dio la oportunidad de tener una entrevista con Alhelí Jiménez, hija de Manuel (Manolo) Jiménez, fallecido en 2004 por motivos de un cáncer letal y quien ocupaba la cuarta posición entre los hermanos de doña Teresa. A don Manuel le sobreviven su esposa, sus tres hijos e hija, así como tres nietas –que ya no conoció–, una más falleció a los siete meses de nacida, hijas de Alhelí y su esposo Fredy.

Actualmente ya mora en Tuxtla Gutiérrez después de haber comenzado sus labores como profesora de educación física en otros municipios del estado. Fiel y asidua participante, desde hace varios años, de una iglesia católica ubicada a escasos 20 metros de su casa. A sus 34 años de edad, tuvo a bien platicar su propia experiencia con respecto a su padre y a su hija –misma que no es reproducida totalmente en este momento, aunque ofrece información relevante–.

Finalmente, doña Teresa Jiménez me puso en contacto con doña Rosa Trejo, esposa de su fallecido hermano Jaime. Originaria de México Distrito Federal, llegó a vivir a Tuxtla Gutiérrez desde niña. A sus 52 años de edad, es ama de casa y madre de tres hijas, dos que ahora viven en la ciudad de

---

parte de la región cultural zoque de la que Tuxtla Gutiérrez también forma parte, según la delimitación realizada por motivos histórico-identitarios.

Tecpatán fue, a la llegada de los españoles, uno de los primeros prioratos establecidos (Zebadúa, 2011). Ahí se construyó un convento que existe hasta el día de hoy, sin embargo, poco a poco perdió su importancia político-religiosa, y dio lugar a Tuxtla Gutiérrez, la cual se convirtió en el centro económico-político, más que religioso, de la zona.

En dicho convento, la madre de Sylalidia fue fotografiada como parte de una campaña de mujeres en la lucha contra el cáncer de mama, mismo que había superado, antes de su fallecimiento por otros motivos. La fotografía fue enmarcada y Sylalidia la mantiene en su hogar como una manera de recordar a su madre, la lucha que ella enfrentó y la batalla que ganó a pesar de su muerte posterior (*ver* Fotografía 6).

Puebla por motivo de sus estudios universitarios. Ella al ser una persona más o menos ajena a la familia Jiménez, no compartía ciertos gustos por las convivencias familiares propias de su esposo; motivo por el cual ha sido vista como una persona apartada. Tampoco mantiene relaciones muy estrechas con su propia familia, más allá de su madre, a pesar de ser 8 hermanos.

Fotografía 6. *Retrato de Sylalidia Jiménez*



Doña Rosa centró su relato en la muerte de su padre, misma que le dolió mucho aunque no tenía una relación muy estrecha con él; pero la enlazó

con la muerte de su esposo a quien no pudo llorar tanto. Puso mucho hincapié en las situaciones problemáticas que esa ausencia ha traído para ella, aún tras quedar pensionada, y para sus hijas. Los choques de carácter con sus hijas ante la falta de la autoridad del padre, les ha ocasionado fuertes dificultades.

Por motivos de la extensión del relato, así como de la continuidad entre las voces que narran la historia, éste ha sido cortado en algunas partes y, sólo en un par de ocasiones, se cambió el orden en que fue contado. La transcripción, sólo por motivos de la lectura, quita las muletillas u otras expresiones que rompen con la fluidez de la narración; pero mantienen el carácter coloquial del habla de cada quien. Se introducen pequeñas acotaciones entre corchetes con el fin de ayudar a la comprensión del lector. Asimismo, en las notas al pie de página se insertan algunas notas aclaratorias o esbozos de temas que serán profundizados después.

A pesar de la riqueza de las cuatro entrevistas testimoniales, se utiliza como columna vertebral el relato ofrecido por doña Teresa, no sólo por ser la de mayor edad, ser tía de Sylalidia y Alhelí, y cuñada de Rosa, sino también por su destacable labor narrativa, además de su papel protagónico en cada una de las muertes narradas por motivo de su profesión de enfermera y mediadora entre sus familiares, enfermedades y tratamientos, e instituciones de salud, tanto locales como nacionales.

Finalmente, cabe señalar que para apoyar la lectura del relato a través del establecimiento de ciertos temas, se le han colocado algunos títulos – precedidos por un número– que, a su vez son divididos en sub-apartados – precedidos por un inciso alfabético–, de acuerdo con el suceso que narran.

### *3.4.2. La familia Jiménez y sus difuntos. Relato a cuatro voces*

#### 1. Orígenes y migración familiar por motivos escolares

**SZ:** Mi mamá [Sylalidia] es hija de un segundo matrimonio. Mi abuelo se casa en segundas nupcias con la cuñadita [doña Luvia] y vuelve a tener

otros cinco hijos<sup>78</sup>. Obviamente con una diferencia considerable de edad[es]. Entre el primero y el último hijo creo que son veinte años [...]

**TJ:** Éramos cinco hermanos [...] Nacimos y crecimos en Tecpatán<sup>79</sup> [...] Venimos de una familia, pues ni rica ni pobre, pero mis papás muy honorables, gracias a Dios, eran católicos. Padres tradicionales<sup>80</sup> [...] Considero que fuimos una familia muy unida [...] Crecimos bien.

Con decirte que hasta cuando éramos niños, yo recuerdo que a la hora de la comida y el desayuno, mi papá y mamá tenían su lugar, y nosotros nos peleábamos: “¡Ahorita yo quiero comer enfrente de mamá!” “¡No, a mí me toca ahora!” “¡A ti te tocó ayer! ¡Ahora me toca a mí!”

Así fuimos creciendo. Estuvimos en Tecpatán hasta la edad de once o doce años más o menos, porque en ese tiempo allá no había más que la primaria. Nos venimos a estudiar [a Tuxtla Gutiérrez] la secundaria. [Después] yo estudié enfermería, en carrera técnica en ese tiempo. Mis hermanos vinieron a la prepa [bachillerato tecnológico]. La mamá de Sylalidia estudió para educadora [...]

A raíz de eso, de que nosotros nos venimos para acá, mis papás se vinieron también [...] Ellos se vendrían a vivir para acá en 1974 más o menos. Estuvimos unidos. Luego la primera que se casó fui yo [...] en 1975.

---

<sup>78</sup> Haberse casado nuevamente, después de enviudar, con la hermana menor de su ex-esposa, resulta, según Sylalidia Zárate, en un posible motivo de estigma, más para su nueva familia que para el abuelo. No se esclarece el porqué, pero se nota la preocupación por una suerte de alteración de las relaciones de parentesco consideradas apropiadas socialmente.

<sup>79</sup> En ese lugar continúa la casa de la familia. Ésta era frecuentada con regularidad por los hijos. A la muerte de los padres, la casa pasó a ser propiedad de los cuatro que quedaban, pero con la muerte de los hermanos, ha pasado a ser de sus esposas o, en el caso de doña Sylalidia, la única divorciada, de su hija. Esto no ha generado mayores conflictos ni ha sido un tema a tratar en las reuniones familiares que, pese a todo, continúan siendo más o menos frecuentes.

<sup>80</sup> El catolicismo, asociado con la tradición, es para doña Teresa, “la fe que nos enseñaron a nosotros, porque también tengo parientes que son del Séptimo Día y ellos no, aquí se murió, nada de veladoras, nada de flores, que ya lo enterraron, ni siquiera una bóveda ni nada. Y al otro día como que nada pasó. Ni novenario, ni misa, ni nada. Sin embargo, hay mucha gente respetuosa. Tengo familiares que son [del] Séptimo Día, han venido cuando han fallecido mis hermanos, escuchan todo el ritual: que llega el tecladista a tocar, a cantar. Están ahí. No participan pero están ahí. Son respetuosos. Pero la nuestra es la religión católica y sí hacemos nuestros rituales”. Según esto, es notoria la diferencia de cómo viven y qué hacen en torno a la muerte, los creyentes del Séptimo Día y los católicos.

## 2. Accidente trágico, decisiones familiares, conflictos legales

Yo siempre he sido una persona tranquila, no me gustan las fiestas, ni las pachangas, ni nada, pero ese día, el 9 de diciembre de 1978, a mi esposo se le ocurre: “Tere, ¿cómo vamos a celebrar tu cumpleaños? Invitemos a tus compañeros” “¡Ah, sí!” Cosa rara en mí [...] Yo le dije que sí.

Yo empezaba a trabajar en el ISSSTE<sup>81</sup> [...] Estábamos jovencitos, [...] estaba cumpliendo, creo, 23 años ese día. Mis hermanitos más chicos, mi hermana tenía 24, pero ella estaba haciendo unas prácticas en Comitán<sup>82</sup> [...] El día de mi cumpleaños estuvimos la familia, algunos compañeros de trabajo, pero ¡no sé!, algo me llamó la atención a mí. Porque tenemos unos sobrinos, más grandes de edad que nosotros, ellos eran cinco. Claro que [...] desde niños convivíamos y todo en Tecpatán: las navidades, los años nuevos. Crecimos juntos. Te digo que éramos una familia muy unida.

Al venirnos a vivir para acá, pues cada quien se fue a su casa, nosotros nos quedamos en la nuestra, y ya ves que aquí las distancias son más largas... Pero ese día de mi cumpleaños, la verdad es que yo no invité a esos sobrinos. Yo no los invité, no sé si mi mamá o mis otros hermanitos. Y a la fiesta llegaron ¡los cinco sobrinos! El más grande tendría como 24, el otro 23, 20, así. La más chiquita tendría como 9 años. Pero no llegaron los papás de ellos, porque ellos estaban en Tecpatán. Llegaron a la fiesta ahí en mi casa. Ahí estuvimos... contentos y todo.

Como a las 10 de la noche, más o menos, uno de mis hermanos, el que me seguía... –era primero mi hermana mayor, luego yo, luego mi hermano Juan de Dios, el otro [Manuel] y el más chico [Jaime]–. Y mi hermano Juan de Dios dijo que quería salir a pasear. Estaban con unas dos o tres copitas, no mucho, porque ese hermano ni tomaba la verdad. Y uno de mis sobrinos que llegó, él si tomaba más... Así que aquél le estuvo insistiendo: “¡Vamos

---

<sup>81</sup> Instituto de Seguridad y Servicios Sociales para los Trabajadores del Estado.

<sup>82</sup> Municipio ubicado a 150 kilómetros –vía San Cristóbal de las Casas– de Tuxtla Gutiérrez. Aunque para esos años la vía más usual era la Angustura, a 168 kilómetros.

Juan, vamos a echarnos unas!” Y mi hermanito dijo: “¡bueno, vamos!” Entre los dos quisieron convencer a mi otro hermano.

Yo recuerdo que todavía le fueron a pegar en la espalda: “¡vamos, Manolo!” Y mi hermanito dijo que no. Mi esposo también tomaba sus tragos y le fueron a decir: “¡vamos!” Y no quiso ir. Al otro hermano de mi sobrino, lo mismo: “¡Carlos, vamos!” No quiso ir, na’ más fueron los dos: mi sobrino y mi hermanito. ¿Qué hizo mi sobrino? Como él no tenía carro le fue a sacar las llaves a mi sobrino más grande, le sacó las llaves de la bolsa de su camioneta [sic]. Y se fue. Salieron de la casa exactamente como a las 10:15 de la noche. Se fueron. Los dos.

Nosotros nos acostamos como a la una. Más o menos como a las cuatro de la mañana nos fueron a tocar la puerta. Llamaron a mi esposo pero yo pensé: “tal vez querrán que éste vaya a invitar”. Y me quedé acostada en la cama. Pero luego escuché que la persona que había ido a avisar lloraba. Me levanté de la cama. ¿Qué hice inmediatamente? Abrí el ropero [...] saqué un vestido rojo y me lo puse, y me asomé a la puerta. ¿Y quién era? Mi hermana, una de mis otras hermanas [mayores] con su esposo, que le estaban diciendo a mi esposo que se habían accidentado Juan y Julio, y que mi hermanito Juan había fallecido<sup>83</sup>. Y yo dije: “¿qué hago?” Pegué un grito [...]

Al primero que le hablé fue al hermano de mis sobrinos que se había quedado a dormir ahí con nosotros, porque estaba todo borracho. “¡Carlos, Carlos, levántate!, ¡se accidentaron!” “¡Y mi llave, y mi llave!” Y no encontró su llave. Y luego para decirle a mi mamá: “¡Mamá!”, le digo, y mi mamá como me oía muy asustada me dice: “¿Te pasó algo?” “¡No!” “¿Le pasó algo a la niña [tu hija]?” “¡No!” “¿A tu marido?” “¡No!” “¿A Juan le pasó? ¡¿Qué le pasó?!” Yo no le pude decir nada. Ella nada más me dijo, el corazón de la mamá: “¿se murió?” ¡Uy!, los gritos de mi mamá.

---

<sup>83</sup> En el contexto más actual, el *Perfil Estatal Chiapas 2015* declara que en la zona metropolitana de Tuxtla Gutiérrez se concentra uno de cada tres accidentes viales en el estado. Además de que alrededor del 21% de ellos se relacionan con el consumo de alcohol.

Mi papá estaba durmiendo al lado, pero mi papá era 20 años mayor que mi mamá, casi no escuchaba. “¿Qué dicen?” “Que se murió tu hijo, que se murió Juan”, y mi papá no oía. “¿Qué dicen?!” “¡Que se murió tu hijo, que se murió nuestro hijo!”. Mi papá un hombre, en ese tiempo, como de unos 80 años tal vez. Muy maduro, muy centrado. Qué dijo él: “Mari, gracias a Dios, ¡bendito sea Dios!”<sup>84</sup> [...]

*a) Espacios de muerte: casa, funeraria, hospital, ministerio público*

Ya se levantó mi mamá. Yo fui a levantar a mis hermanitos más chicos: “¡Levántense, hubo un accidente, levántense!” Todos nos levantamos a esa hora. Lo que hicimos fue meternos en el carro de mi esposo. No sé cómo cupimos ocho personas [...] Vivíamos en la 2ª norte y 6ª poniente, y nos fuimos a la Funeraria Tuxtla<sup>85</sup>.

Yo iba con la esperanza, con la idea de que fuera falso, pero al llegar vimos la caja, pero yo dije: “¡No, no ha de ser él!” Yo de inmediato fui a destapar la caja. ¡Sí, era él! Era mi hermano. Sin ropa, sin nada. Se veía como si estuviera vivo. Nada más tenía un moradito aquí en el párpado derecho y como que un diente se le había roto. Así nada más.

Ya se ha de imaginar los gritos de mi mamá: “¡Mataron a mi hijo! ¡Julio lo mató!” [...] “¡Julio lo mató!” [...] Yo estaba muda, porque yo no sabía qué

---

<sup>84</sup> Aquí empiezan a notarse diferencias en las reacciones ante la muerte y su manifestación. Aquello que al principio es muestra de madurez para aceptar lo sucedido o inmadurez que hace reaccionar a través de expresiones de dolor, tristeza y enojo, en el transcurso del relato se transforma en una exigencia que implica una separación entre el ámbito de lo público y lo privado. Pero esta distinción antagónica es, como asevera Arfuch, “un efecto de discursos: reglas, constricciones y dispositivos de poder y de control de reacciones, pulsiones y emociones, que, desde la Edad Media en adelante no ha hecho sino incrementarse, y donde la figura moderna del *autocontrol* dispensa de intervenciones más directas” (2007: 74). El autocontrol, serenidad o aceptación de un suceso, aunque sea por motivos religiosos, conlleva una mirada positiva, mientras su contrario es visualizado como un estado de alteración emocional que debe ser erradicado.

<sup>85</sup> Ubicada en la 1ª sur entre 10ª y 11ª poniente. Es una de las primeras empresas funerarias de la ciudad, junto con la Funeraria Solis y la Funeraria Gamboa que datan de la década de los sesenta y principios de los setenta, según algunos informantes (Notas de campo, 1 de mayo de 2017).

hacer. Lo que dije fue: “¡vamos a traer la ropa de mi hermanito, lo vamos a cambiar!”<sup>86</sup> [...]

A las 8 de la mañana llega el... perito del Ministerio Público... Que tenía alguien que ir a reconocer el cadáver ya por escrito. No había quién. Me dijeron: “¡ve tú!”, uno de mis compadres ya grandes, “¡ve tú porque eres la única!” Los demás tenían menos de 18 años, yo era la de 23 años. “¡Ve!” “¡Bueno!” Pero mire usted como me dijeron: “¡va usted a decir que el que llevaba el carro era su hermano Juan, no Julio!” “¿Y por qué?” “Porque uno es el nieto de mi papá y el muerto era el hijo. Así que si no, vamos a tener problemas, papá lo va a sentir mucho, van a meter a la cárcel a Julio<sup>87</sup>. Va a gastar mucho dinero su papá. Y ya no va a haber remedio, así que eso vas a decir. “¡Bueno!”, eso dije yo. Era un autómata.

Así que me llevaron ahí a tránsito y me dicen: “¿conocía usted al occiso?” “¡Sí!” “¿Qué es de usted?” “¡Mi hermano!” “¿Sabía manejar?” “¡Sí!” Y no es cierto, no sabía manejar. “¿Usted vio que él llevaba el carro?” “¡Sí!” Todo lo que me hicieron decir, lo dije.

Pero para eso a mí antes me dijeron: “¡vas a pasar a ver a Julio!” [...] Él estaba en el sanatorio. “¡Lo pasas a ver!” Cuando yo llegué mi sobrino estaba... ¡un mar de llanto! Solo con su suerito, una batita, todo bien, nada más tenía un rasponcito en la espalda. Él lloraba y lloraba, y me decía: “¡Tía, tía, yo no fui. Yo no llevaba el carro. Yo iba por Terán, por el crucero de Terán. Ahí yo me bajé a orinar y Juan agarró el carro!” Y el accidente fue frente al [Instituto] Tecnológico Regional<sup>88</sup>, así que sería de ahí del crucero de Terán al Tecnológico, serían como 3, 4 cuadras. Y eso me dijo. Yo no le

---

<sup>86</sup> La preparación y amortajamiento del cuerpo muerto es una práctica que, poco a poco, se deja en manos de los profesionales de la muerte (Roldán Olmos y Roldán Olmos, 2014). Sin embargo, ésta aún prevalece en algunos contextos como una tarea de los allegados de acuerdo con el género. La práctica consiste en lavar, perfumar, vestir el cuerpo muerto, además de frotar su piel y peinar sus cabellos, mientras se habla con él a modo de despedida (Bermúdez Hernández, 2014).

<sup>87</sup> El motivo de cárcel radicaba en manejar en estado de ebriedad. Al decir que Julio conducía la familia enfrentaría una doble pérdida: Juan habría muerto y Julio iría a la cárcel por conducir en estado de ebriedad y homicidio imprudencial.

<sup>88</sup> Fundada en 1972. Está situada en la Carretera Panamericana 1080.

dije: “¡no es cierto!” Porque yo sabía que Julio llevaba el carro, pero yo no pude decir nada, estaba yo muda [...]

Y ya fuimos a tránsito. Ahí dije: “¡Sí, mi hermano llevaba el carro!” “¡A qué hora salió!” “¡A las 10:15 de la noche!” “¿Sabía manejar tu hermano?” “¡Sí!” Todo. Y ya quedó liberado mi sobrino. Y toda la familia aparentemente tranquila.

Ya yo me regreso a la funeraria, claro que a mi mamá no le dije lo que dije. ¡No! ¿Cómo crees?! Pasaron las horas. Eso fue la madrugada. [Mi hermana] Sylva, [...] no estaba acá [...] No sé cómo nos comunicamos con ella, porque en ese tiempo era más difícil, no había celular ni nada. Yo le hablé a la casa donde ella estaba, que era un pariente mío. Le digo: “tío, ocurrió esto, por favor, avisenle a Sylva, que se venga”. Y luego Sylva me platicó que no le dio la noticia mi pariente, sino una doctora que estaba viviendo ahí con ellos. Y que ella le decía: “¿Le digo o no le digo?, ¿le digo o no le digo?” “¿Qué cosa?” “¿Le digo o no le digo?” “¿Qué cosa?”, dígame. Aquella se desesperó. “Es que acaban de hablar que falleció su hermano”<sup>89</sup>.

### *b) Conflictos familiares y modos de reaccionar ante la muerte*

Viene de Comitán, llega a la funeraria. Se entera de todo cómo ha ocurrido. A mí me va a decir: “¡cómo vas a ir a decir que llevaba el carro Juan!” [...] Y ella le decía a mi mamá: “¡Ya ves mamá, ese tu Dios te mató a tu hijo!” Te lo comento porque las reacciones son diferentes. Ella reaccionó de esa manera. “¡Ese tu Dios te quitó a tu hijo!” Ya mi hermano le dijo: “¡No Sylva, no blasfemes en contra del Señor, él sabe por qué!”<sup>90</sup> Se tranquilizó [...]

---

<sup>89</sup> Desde aquí comienza a notarse la dificultad para dar una noticia sobre la muerte de alguien cercano. Ante la incertidumbre de la respuesta dada, se prolonga la noticia y, en ocasiones, por tratar de suavizarla, termina siendo más dura.

<sup>90</sup> Estas reacciones expresan el carácter paradójico de la muerte, misma que, muchas veces, es motivo de incremento, disminución o cuestionamiento, duradero o momentáneo, de la religiosidad. Como sea, esto muestra a la religión como “un arte de soportar la dureza de la vida” (Ricoeur, 1970: 480), ubicada no sólo en la esfera del temor, sino también en la del deseo. De igual manera, permite acercarse a las creencias a partir de la participación realizada por los sujetos en proposiciones que son tenidas por ciertas, aunque eso no implique que puedan existir dudas. De ahí que las creencias sean, según De Certeau, “una ‘modalidad’ de la afirmación y no su contenido” (1997: 194).

Recuerdo que la gente llegaba a ver al muertito y llega un señor, jamás se me va olvidar que iba con su sombrero. A él qué versión le platicaron, la otra, en la que el que llevaba el carro era mi hermano. ¿Qué fue a hacer? Se quitó el sombrero, miró a mi hermano en la caja y le dice: “¡Imprudencia! ¡Imprudencia!” Y yo lo que quería era pegarle pero ¡no! Me callé [...]

Pasó el entierro [en el Panteón Municipal] y todo. Y luego como que eso hizo que el sobrino ese, se retirara de nosotros, definitivamente. Siguió llegando a la casa después, pero mi mamá [...] tenía la foto de mi hermanito ahí en la puerta. Cada vez que llegaba mi sobrino Julio veía la foto ahí, al entrar. Y mi mamá mucho tiempo dijo: “¡él me lo mató! ¡Él!”<sup>91</sup> [...]

Yo siempre dije que fue un accidente, crecimos juntos, no hubo mala intención, es un mero accidente, una imprudencia. Todo por el alcohol, porque, es más, mi hermano ni tomaba. Esa fue la primera vez que tomó, como cinco o seis cervecitas, pero mi otro sobrino si tomaba más.

### *c) Reflexividad posterior y creencias populares*

**SZ:** Ahí empieza toda esta manera en que mi familia concibe la muerte. ¡Imagínate! El primer familiar que se les muere, joven, a los veinte años, en un accidente trágico. Entonces ahí la familia, más concretamente los hermanos [más pequeños], empiezan a preguntarse por qué: ¿si fue castigo porque su papá se casó con la cuñadita? O ¿por si los hermanos mayores nunca quisieron a los hermanos chicos, y todo ese odio y resentimiento se reflejó en eso? No concebían esa muerte.

**TJ:** Mucho tiempo yo vivía con eso: “será que hice bien, será que hice mal en decir eso”. Y mi hermana mucho tiempo me decía: “¡No! ¡Tú tuviste la culpa! ¿Por qué hiciste eso?” Pero pasó el tiempo y dije: “qué bien que hice eso”.

---

<sup>91</sup> En una segunda visita a doña Teresa expresó cómo el día que su hermano Juan murió, también murió –en términos sociales– su sobrino. Murió para la familia porque se alejó. Nunca arregló su situación con su tía-abuela, y la relación se rompió. De acuerdo con doña Teresa, tal vez eso lo llevó a recluirse aún más en el alcohol hasta el día de hoy (Notas de campo, 30 de septiembre de 2016).

Ahora que pasó el tiempo también, son casi treinta y tantos años: “qué bueno que hice eso”, porque si no mi sobrino hubiera ido a la cárcel. El papá de mi sobrino pues es mi hermano [...] [mayor]. Él hubiera tenido que gastar mucho dinero, pero el carro era de mi sobrino el otro que empezaba a trabajar apenas. Y de todos modos mi hermano no hubiera revivido. Y voy entendiendo con el tiempo que todos tenemos un antes y un después, una línea, una raya. El dicho vulgar ese que dice: —¡te mató la raya, no un rayo!<sup>92</sup>, pero así es. Así es. Desde que nacemos creo que traemos un karma<sup>93</sup>, un destino: ¡hasta aquí llegó! Y pasemos lo que pasemos, hagamos lo que hagamos: ¡si nos llegó, nos llegó! [...]

### 3. La vejez, problemas y cuidados. Una muerte esperada

Pasa el tiempo, pasaron como diez años. Mi papá era un señor grande pues, pero muy equilibrado, muy centrado, muy sobrio y todo. Él siempre en todo [...] bendecía a Dios. Muy sano aparentemente, enfermedades normales de la edad [...] pero una vez él se cae... Se golpea la cadera, y pues ya no lo quisieron operar, hace como veinte [sic] tantos años más o menos. Ya no lo quisieron operar porque ya estaba muy grande. Claro en este tiempo sí lo

---

<sup>92</sup> De acuerdo con Ong (1987), en las culturas orales, tanto la narración como las máximas, refranes y proverbios reúnen una amplia cantidad de conocimientos populares, sea en formas extensas o, como en este caso, breves. Tienen la cualidad de perdurar en razón de su reiteración, aunque una de sus cualidades radica en su capacidad de variación en su formulación; tal como muestra Cruz Coutiño, en su trabajo de recopilación de refranes y paremias del habla popular chiapaneca (2018:186 [en proceso]).

En este trabajo, el autor señala que la frase aludida expresa dos sentidos principales: *a*) tener una marca o destino prefijado e inamovible, y *b*) que la causa de la muerte no es el rayo, forma cotidiana de nombrar al trueno, sino la marca del destino, el punto trazado para la vida de cada quien. No mata un agente externo, sino algo previsto de antemano y sin posibilidad de cambio. Esto mismo es expresado cotidianamente a modo chistes en los cuáles por más estratagemas que uno invente, la muerte siempre se lleva a quien ya estaba destinado a ser llevado.

<sup>93</sup> La noción de “karma” es retomada como otra manera de nombrar la idea de destino en buena parte de las interpretaciones presentadas en el contexto propio. Sin embargo, en la tradición hindú y budista, de donde proviene la expresión, es más que eso. Se refiere al conjunto de diferencias dadas desde el nacimiento, de modo que el protagonismo del alma individual tiene que buscarse en una vida anterior. Lo vivido y sufrido, lo hecho o dejado de hacer en esa vida, repercute directamente en la vida presente (*ver* Fernández del Riesgo, 2007: 105 y ss.).

hubieran operado, pero hace veinte [sic] tantos años no<sup>94</sup>. Así que ya él estuvo acá conmigo, en mi cuarto. Y estuvimos al pendiente de él, sus hijos, mi mamá fue la que estuvo más al pendiente de él y todo.

Tardó él un año enfermo y luego fue decayéndose. Se murió si tú quieres de inanición, de no comer, se le quitaron los deseos de vivir<sup>95</sup>. Y un día empezó a agonizar como a las 9 de la mañana y falleció a las 12 del día. Ahí como que fue otro sentimiento.

Quisimos mucho a mi papá, fue un excelente papá, pero como ya habíamos tenido una pérdida, creo que ya fuimos haciendo conciencia de que eso tenía que llegar. Luego vimos [que] mi papá estuvo un año en cama prácticamente. Se le cuidó, se le dio hasta donde se pudo<sup>96</sup>. Llegó su hora, todo fue tan diferente.

Ahí me acuerdo de un detalle con uno de mis hermanitos. Acababa de fallecer mi papá. Lo estábamos cambiando entre lágrimas, y anécdotas, y todo. Mi hermanito le estaba poniendo su camisa. Agarra su mano y me hace así [risas], como si intentara pegarme con la mano de mi papá. “Por portarte mal”, dice... [...]

Si lo sentimos muchísimo pero fue otra cosa. Como que ya había una preparación previa, porque lo vimos sufrir, estuvimos con él, sufrimos con él. Todos los días estuvimos ahí. Bien o mal lo acompañamos en su dolor...

---

<sup>94</sup> Esta breve reflexión implica dos sentidos. El primero hace pensar en el avance de la medicina, razón por la cual hoy en día es más fácil operar a una persona adulta. El segundo está relacionado con el proceso histórico de transformación de la muerte como una “fatalidad aceptada con resignación”, a una “realidad susceptible de ser postergada, manejada” (Bermúdez Hernández, 2013: 132). La medicina, entonces, viene a formar parte de un intento por luchar contra la muerte y, con ello, prolongar la vida.

<sup>95</sup> Desde la psicología, Pecznik habla de “la incompreensión del estado psíquico del enfermo” (2007: 50). En unos casos, cuando se trata de ancianos o enfermos terminales, se producen discusiones en torno a la alimentación. La familia insiste en la ingesta de alimentos y rechaza la negación por parte del moribundo. Éste, a su vez, presenta molestias o sensaciones de culpa al no luchar por su vida y “dejarse morir”, aun cuando su organismo es incapaz de alimentarse. Dicho estado psíquico tiene connotaciones sociales, puesto que el reclamo de las familias está influido por el contexto actual en que morir aparece más como un fracaso científico o un fracaso personal (Gallardo Díaz y Jaimes García, 2016).

<sup>96</sup> De aquí resulta el envejecimiento como problema. Representa un aumento de la vida pero una pérdida de la productividad en un contexto donde esta última ha cobrado un papel demasiado relevante (Thomas, 1983: 430 y ss.). De ahí que la vejez implique una reconfiguración de las familias en lo que se refiere a las funciones de cuidado y atención.

#### 4. Sucesos fortuitos y sentimientos de culpa: consultas de chequeo

Pasa otro tiempo. Unos años más. Mi mamá se quedó a vivir acá conmigo. Tenía 77 años<sup>97</sup>. También una señora aparentemente sana. Mi mamá no era ni diabética. Nada más hipertensa pero controlada. Yo la llevaba a consulta particular. Yo recuerdo un día miércoles, mi mamá tenía su cita el siguiente viernes pero el miércoles nosotros íbamos a Tecpatán. “¡Ay, le digo, mamá, tu cita es el viernes!” “¡Ah, ya me llevas el martes!” “¡Ay mamá, pero el doctor...!” “¡No, no, no! ¡Váyanse a Tecpatán y ya me llevas el martes!” Así que nos fuimos el miércoles, todos. Se quedó mi mamá con mis hijas [...]

Nos fuimos mi hermana, mi esposo y todos nos fuimos a Tecpatán [...] como el 2 de agosto. El 5 de agosto era día domingo me llaman por teléfono mis hermanos más chicos: “¡Tere, mamá está muy mal, está en el ISSSTE, vente rápido!” ¡Ay, ya te has de imaginar! Allá voy, pero mi esposo estaba en el rancho. Le digo: “¡Yo me voy en el primer carro que pase!” Pero dije: “¿qué hago?” Voy a hablar a mis compañeras del ISSSTE para me vean a mi mamá.

Le hablo a una amiga, le digo: “María Eugenia, por favor, ahí ve a mi mamá que la acaban de llevar, está muy mal”. “Sí no se preocupe, yo voy”. Como a los 15 minutos yo vuelvo a llamar al ISSSTE, me dice quién me contestó: “Tu mamá acaba de fallecer”. Te juro que fue una cosa tremendísima. Le digo a mi hermana: “pasó esto”. No sé cómo nos venimos, normalmente pero [sic] de Tecpatán para acá serán como 1 hora 45 minutos, pero llegamos como en 1 hora tal vez. Así como estábamos nos venimos.

Cuando yo llego al ISSSTE ya a mi mamá ya la estaban sacando, ya la estaban poniendo en la caja..., ya estaba la funeraria ahí. Y ¿qué hacer? Más que llorar, pedir perdón a mi mamá que la dejé. Y a mí ese cargo de

---

<sup>97</sup> De acuerdo con el *Estudio Básico de Comunidad Objetivo* (s/f), la esperanza de vida en el año 2010, para el estado de Chiapas era de 74.4 años: 72.1 para los hombres y 76.7 para las mujeres. Asimismo, las principales causas de mortalidad eran, en 2008: 1. Tumores malignos (estómago, hígado y vías biliares intra-hepáticas, y cuello del útero); 2. Enfermedades del corazón (enfermedades isquémicas); 3. Diabetes mellitus; 4. Accidentes; y 5. Enfermedades del hígado.

conciencia me quedó por mucho tiempo, porque su cita era viernes. Dije: “¿por qué? Si yo me hubiera quedado pues, tal vez no hubiera ocurrido”. Eso creía yo, pero ella me dijo: “¡Váyanse, me llevas el martes!” “¿Pero el viernes...?” “¡No, no, no, ya vamos el martes!” ¡Ay! [risas], ya te has de imaginar cómo estuve.

Yo estuve re-mal durante tres años. De veras que hasta tenía manifestaciones que no podía yo respirar, tenía taquicardia en la noche, en la madrugada. Decía: “¡si yo hubiera estado!” Yo decía: “¡no, a lo mejor no la atendieron bien en el ISSSTE! ¡Si hubiera estado yo le hubiera puesto el oxígeno, le hubiera puesto un parche, la hubiera yo canalizado!” No sé qué hubiera yo hecho. ¡No! ¡Pero a lo mejor ya le tocaba!... No sé. Una cosa tremenda. De día y de noche yo estaba piense y piense<sup>98</sup>.

#### *a) Anuncios de la muerte: corporales, verbales y oníricos*

Fue otra situación. Y yo siempre dije: “no pude ver a mi mamá para pedirle perdón o para platicar con ella antes de morir”. No hubo tiempo pues, fue una cosa así sorpresiva, inesperada. Así que con esas cosas estuve yo mucho tiempo [...]

Aunque después, haciendo memoria, a lo mejor sí... Yo pienso que sí se presiente cuando uno se va a morir, pero yo me di cuenta hasta después<sup>99</sup> [...] me acordé que las facciones de mi mamá cambiaron unos días antes. Cambiaron sus facciones. O por decir, una señora pasaba a vender rosas,

---

<sup>98</sup> El sentimiento de culpa, más que un asunto psicológico (Peczник, 2012) u ontológico (Levinas, 1994), conlleva una construcción socio-cultural. La culpa es producida a partir de procesos institucionales que participan en un acontecimiento y está relacionada con las transformaciones de éstos. No surge de la nada, sino a partir de la conexión de elementos que pudieron haber participado, así como agentes, humanos y no-humanos, que pudieron haber intervenido.

<sup>99</sup> Estas expresiones sobre los anuncios de la muerte son recurrentes. Aunque estos anuncios son reconocidos después de que el hecho sucede, de ahí su carácter cuestionable. Según Gallardo Díaz y Jaimes García, “la muerte es imprevisible; no hay forma de prevenir su presencia” (2016: 153), lo cual no significa que no existan indicios sobre la propia muerte. Esto se relaciona con la propuesta de Morrow (en Gallardo Díaz y Jaimes García, 2016: 155-156), para quien la muerte es un proceso que inicia antes de suceder el deceso con ciertos sucesos visibles.

me dijo la señora que le dijo: “¡va a querer unas rosas doña Luvia!” “¡No, es que no tengo sencillo!” “¡Se lo dejo, ella pasó un sábado, y me lo paga el otro sábado!” “¡No, no, porque a lo mejor parto!” “¿A dónde va usted a partir?” “A lo mejor parto, mejor no, no me lo dejes”. Y no las quiso agarrar. Serán señales o algo así como que ella sentía que se iba a morir.

Lo otro era, recordando después que unos días antes me dijo: “¡no, yo creo que ya me voy a morir!” O es que yo me puse a soñar tonterías<sup>100</sup>, como cuando dicen que alguien sueña que se le cae el diente, yo lo soñé tres veces seguidas. Y le dije a mi mamá: “¿Quién será que se va a morir?” “¡Ah, la que se va a morir soy yo!” “¡Ay mamá, tú nos vas a enterrar a todos nosotros, estás bien sana!” “¡No, no, no, yo me voy a morir!” Pero jamás me pasó que era... Y sí, sí lo presentía mi mamá<sup>101</sup>. Me di cuenta después y con todos los detallitos te digo que me di cuenta después.

#### *b) Explicación racional y superación de la culpa*

Fue otro sentimiento porque fue una cosa así inesperada. No platicamos antes. Al menos yo no tuve la oportunidad de servirle como a mi papá. Eso, de cuidarla, de atenderla. Al contrario, ella me cuidaba a mí, porque yo me iba a trabajar y tenía un niño más chiquito, ella me lo veía [...] Ella me sirvió a mí, yo no tuve tiempo de servirle así como a mi papá. Al menos a mi papá le ayudamos, le servimos; en cambio a mi mamá no.

---

<sup>100</sup> El papel de los sueños ha sido tematizado por el psicoanálisis como manifestación de lo reprimido –¿la muerte sería un elemento que requiere represión?–. En esta línea, es interesante la propuesta de Godard (2010) según la cual los acontecimientos traumáticos tienen una conexión con los sueños que pueden ser: anteriores, durante y después de un suceso; cada uno tiene sus peculiaridades de anticipación, ocultamiento o repetición del acontecimiento. No obstante, hay grupos, como afirman Martel Estrada y Gómez González (2015) a propósito de los zoques, en el que los sueños forman parte de la realidad vivida, son representaciones de carácter individual pero, sobre todo, colectiva que permiten predecir el futuro y/o mantener una relación con los ancestros, pues son una instancia mediadora entre lo humano y aquello que lo excede.

<sup>101</sup> Según Levinas, “la relación con mi propio morir no tiene el sentido de saber o de experiencia, así fuese un presentimiento o una presciencia” (en Ferrer Ortega, 2010: 144). Esto implica que el presentimiento o saber de la propia muerte, no es un conocimiento ni una experiencia certera de la muerte, sino algo sentido pero difícilmente expresable. O, según los cuestionamientos más escépticos, una reconstrucción elaborada por el sobreviviente quien trata de dar un sentido a su propia pérdida.

Todos esos sentimientos de culpa me quedaron por mucho tiempo y, sobre todo, por ese detalle: que a ella le tocaba su cita el viernes y yo me fui. Y todo eso lo tuve por mucho tiempo. Después ya entendí: “¡a lo mejor, dije, veámosles el lado bueno, Dios no quiso que yo sufriera tanto! Porque si yo la hubiera visto sufrir y sin poder hacer nada, que de todos modos se iba a morir, porque ya le tocaba. Porque dice mi hija que ella la llevó al ISSSTE. Nada más estaba sentándose cuando el médico le preguntó: “¿señora, qué le pasa?” Ahí expiró. Se infartó. Fue un infarto fulminante. Aunque la entubaron y todo lo que tú quieras, ya nada sirvió. Por eso después dije que tal vez estuvo bien para que yo no sufriera tanto. A lo mejor Dios no quiso que yo viera eso, porque de todos modos no podría hacer nada ya [...]

##### 5. Una enfermedad aguda. Patologización y ocultamiento de la muerte

Pasan muchos años. Ya nos quedamos nada más los cuatro hermanos [...] Mi hermano el que seguía de mí se murió primero, luego el siguiente [Manuel]. Él también aparentemente sano, llenito, trabajando en la Nestlé<sup>102</sup> con sus hijos, su familia...

**AJ:** Vengo de una muy bonita familia [...] Un matrimonio muy sólido, muy unido, muy amoroso... [...] Fuimos cuatro hermanos, tres varones y yo. Yo ocupó el segundo lugar... Pues nunca nos hizo falta nada. Lo que tal vez fue que... como trabajaban los dos, casi siempre [...] nos quedábamos los cuatro en la casa. Y pues yo... yo asumía el papel de hermana mayor. Pero todos, todos eran buenos hermanos. Eran traviosos. Pero sí obedecían [...]

En junio fuimos a festejar el día del Padre allá en Berriozábal<sup>103</sup>. Fuimos a comer. Veinte de junio creo que cayó.

**TJ:** Creo que fue un día sábado o un domingo por ahí.

**AJ:** A los tres días él se enferma, que le dolía el estómago. A los dos días mucha fiebre. Y que se pone mal, y pues: “¡nos hizo mal la comida!”

---

<sup>102</sup> Empresa multinacional de origen suizo, dedicada a la industria alimentaria.

<sup>103</sup> Municipio al poniente de Tuxtla Gutiérrez. Forma parte de la Región I. Metropolitana.

**TJ:** El martes ya me llama mi cuñada: “¡Tere, Manolo está muy mal!” “¿Qué tiene?” “Está amarillo”. “¿Cómo?” Allá voy. Era un amarillo como una yema de huevo. “Esto no es nada bueno”, le digo.

**AJ:** Y ya le dije: “¡no, es de la vesícula porque se está poniendo amarillo”. “Es hepatitis” dijeron. Le hacen la prueba de sangre y sale negativo el hepatitis. Y entonces ¿qué es? Ya, empezaban dolores muy fuertes [...]

Bueno, pues empiezan el tratamiento de manera particular. Ya el médico dice que era la vesícula. Que se habían tapado los conductos biliares y cosas. Tal vez yo no sé al cien por ciento cómo fueron las cosas. La que lo sabe bien es mi tía Tere, porque ella sí estuvo ahí y entró.

**TJ:** Ahí empieza, se interna, lo operan de la vesícula. Me llama el doctor: “Tere, vente al quirófano para que veas cómo está”. “No, le digo, no”. Por temor. “Entra, ponte una bata y las botas, y entra”. “No, le digo, no voy a entrar”. Así que me llevan la vesícula. Era una chancla como esas que usan los indígenas, seca<sup>104</sup>. Se veía muy mal, pero dije: “no voy a tener pensamientos negativos”. Y digo: “¿será un cáncer?” “No sabemos pero no se ve bien”. Va se estudia y todo.

**AJ:** Estábamos angustiados y todo, pero teníamos mucha calma. Nunca mi papá [sic] se enfermaba. [Es]tuvimos en el hospital cante y cante, ríe y ríe... [...] Al poquito de que mi papá estuvo internado y que le dan de alta, ya pasó la cirugía y todo, yo me entero que estoy embarazada y así como que “¿ahora qué hago?” Pues agarro y digo [a mi novio]: “¡sabes qué, espérate a [...] que me reciban bien mi tesis y ya posteriormente, pues ya hablamos con mi papá, y mientras se recupera otro poquito!” Y en eso, vuelve a enfermarse. Lo vuelven a internar. ¿Y ahora qué? Y se queda internado un mes más [...] Se volvió a internar por ahí del veintitres de julio más o menos, o veintiseis de julio. Mi graduación fue el dieciseis de julio. Él no pudo asistir [...]

**TJ:** Yo estaba trabajando en el ISSSTE y mi hermano estaba internado en el [Instituto Mexicano del] Seguro [Social], lo atendía su esposa, nosotros lo

---

<sup>104</sup> Esto se refiere a la sandalia de cuero indígena (ver Alperstein, 2008).

íbamos a ver y todo<sup>105</sup>. Cuando me habla su mujer a mi trabajo: “Tere, ya están los doctores con lo de Manolo, ¡tu hermano tiene leucemia!” ¡Ya te has de imaginar!

Bueno, ¡qué tremendo es escuchar una noticia así de alguien que sea tu pariente! Aunque estoy en ese medio, es otra cosa pues. Sí lo siente uno porque es uno humano pues, pero no debe uno involucrar lo sentimental con el trabajo<sup>106</sup>. No debe ser, porque entonces a dónde vamos a parar. Alguien debe estar bien, pues. Pero, te digo, a pesar de todo eso, me lo dice así de... ¿Yo qué hice en ese momento? Salgo de mi trabajo, me voy al Seguro y sí, allá me lo confirma el médico: “Sí, es una leucemia”. Vamos a hacer la lucha. Si se puede. Pero fue cuestión de días.

*a) Diagnóstico y noticia de muerte: médicos, pacientes, familiares*

Él tardó nada más 26 días de su enfermedad hasta que falleció. Y cuando le fueron a dar a él la noticia de lo que tenía, yo vi a la doctora muy, muy tosca, muy déspota para dar la noticia. Estaba su esposa, mi hija y yo. Entra la doctora: “Don Manuel, ¿qué cree? Ya tenemos el resultado”. “¿Qué pasó doctora?” “¿Qué cree usted? Tiene usted leucemia”.

Aquel tenía los ojos amarillos pero con esa noticia se le pusieron rojos por un segundo. Pero ahí como que la doctora reaccionó y le dijo: “¡pero la ciencia está muy avanzada [risas] y vamos a ver qué hacemos con usted!”<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> IMSS. Estas son las instituciones de salud públicas principales, junto con el ISSSTECH, que está dirigida a trabajadores del estado de Chiapas.

<sup>106</sup> Esta separación ahora naturalizada según la cual el trabajador de la salud debe evitar involucrarse emocionalmente en el trabajo con los pacientes, está en relación con la transformación de la mirada clínica. Como señala Foucault (1966), el quehacer médico cambió cuando el médico dejó de preguntar al paciente, ¿cómo está?, ¿qué le sucede?, ¿qué ha pasado en su vida?, para preguntar: ¿dónde le duele? Con esto, el médico abandonó al paciente, se alejó de relación con el otro para relacionarse con un cuerpo enfermo, con una enfermedad y sus síntomas.

<sup>107</sup> La noticia sobre un diagnóstico terminal es un tema difícil. De acuerdo con la American Society of Clinical Oncology (en Pecznik, 2012: 43), hay que evitar la deficiente comunicación de un diagnóstico y un pronóstico al paciente o a la familia. Sin embargo, las formas de dar esa noticia son las que parecen cuestionarse, sobre todo, ante una supuesta frialdad por parte del personal médico que no considera las reacciones ni escucha las historias de sus pacientes, al intentar atenerse “a los hechos” (Bruner, 2013: 143).

Y él qué sintió, yo como su hermana pues sentí feo en ese momento: mi hermano, mi mamá, mi papá y ahora mi hermanito. Lo único que le digo, aguantándome el llanto: “¡vamos a luchar entre todos! A lo mejor tiene razón la doctora, ¡la ciencia ha avanzado!, vamos a ver qué hacemos” [...]

*b) Decisiones y ocultamientos mutuos*

**AJ:** Iba yo con la angustia de: “bueno, cómo le digo [sobre el embarazo]”. Yo quiero que se recupere, tal vez se va a enojar o cómo va a reaccionar, o se va a deprimir. No sabía cómo iba a reaccionar él<sup>108</sup>. Entonces... fue lo de mi tesis. Mi examen profesional [de la Licenciatura en Educación Física] fue después. Tampoco pudo ir [...] Luego lo internan y ahí esperando a que se recupere, yo dije: “bueno, no se va a recuperar”.

En una ocasión encontré los expedientes que los doctores habían dejado ahí y lo empecé a leer. Y tenía visitas mi papá, porque nunca me dejaba leer el expediente. Y empecé a leer el expediente ahí sentadita. Y mi papá como que volteaba a ver y atendía a su visita. Y me dice: “¡deja ahí! ¡Deja ahí!” Y empiezo a leer el diagnóstico: Leusemia Linfoblástica [...]

Llegando, después de que lo fui a cuidar, me fui al internet, y en todos [sic] el tratamiento era: sin tratamiento, simplemente era un control y todo terminaba en muerte. Y me empecé a angustiarse mucho. Le dije al que era mi novio: "Fredy, sabes qué, mi papá está muy enfermo. No me quieren decir. Está... Tiene leucemia... Y pues ahí dice que no hay cura para la leucemia. Creo yo que le van a empezar a dar quimios, pero yo no sé por qué no nos han dicho” [...]

---

<sup>108</sup> Pecznik (2012) señala en su trabajo con familiares y pacientes con diagnósticos de cáncer cómo se tiende a generar un juego de ocultamientos. Él pone énfasis en el ocultamiento hecho al paciente de su diagnóstico, razón por la cual la familia y los profesionales de la salud comienzan a tomar decisiones por ellos; esto con la esperanza de proteger al enfermo, no espantarlo y ayudar a su posible, aunque dudosa, recuperación. No obstante, aquí aparecen otros ocultamientos, por ejemplo, el del diagnóstico hacia los hijos, a quienes, por su corta edad, no se les permite saber lo que sucede o el de una noticia que puede provocar alegría o desánimo en el enfermo. Ocultamientos que tienen de fondo el cada vez más evidente ocultamiento de la muerte como un tema del cual es mejor no hablar.

Y pues mi mamá no tenía mente para nadie, mis hermanos estaban pequeños. Uno tenía 14 y otro 16. Y pues mi papá todo el día en el hospital. Sabrá Dios, pero no me acuerdo ni qué comíamos... pero ahí empieza nuestro penar<sup>109</sup>. Para mí el más grande...

Si duele una pérdida. Cuando murió la mamá de mi papá [doña Luvia], me dolió mucho. La acababa yo de ver un día antes y al otro día fue un infarto ¿no? Y me dolió mucho, mi abuelita pues. Para mí era un dolor muy grande, pero cuando pasa lo de mi papá, uno dice: “¡no es posible! ¿Por qué? Y así nada más se enfermó” y la primera vez [que] enfermo, [fue] la única.

Él fue una persona muy culta, demasiada sabia, era una persona que leía demasiado, de todo. Él leía como cualquier libro la Biblia [...] Lo sabía [sic] de pe a pa toda la Biblia. Y al momento que él estuvo ahí enfermo, siempre nos hablaba de una manera diferente. Es ahí cuando yo supe que él había entendido que no tenía sanación... [...]

Iba yo a hacer 21, los dos éramos de agosto [...] El día de su cumpleaños le encontré sus deditos pintados con caritas: “¿quién te pintó tus dedos?” “¡Ah!, es que ya me vinieron a cantar las mañanitas”, me dijo él. Él cumplía primero que yo en agosto. [Fueron] las enfermeras.

Nosotros llegamos y le cantamos. Ya tenía las quimios [...] Y yo no tenía valor para decirle: “vas a ser abuelito”. El día que yo me atrevo a decirle porque lo vi bastante decaído, el cabellito ya se había caído, estaba muy delgado, llevaba la tercera quimio. Le digo a Fredy: “Llega, no me importa” [...] “vamos, tenemos que hablar con él”.

Empezamos a hacer los trámites para una boda, ahí en el hospital. Y yo dije: “después que se recupere hacemos todo el ritual que tiene que ser ¿no?” Y él llegó y todo, y llegué primero con mis ana..., porque salí beneficiada con plaza [de profesora de Educación Física] ¿no? Ya llego con

---

<sup>109</sup> El proceso de morir implica en muchas ocasiones procesos más o menos largos de enfermedad que generan una reorganización de la vida cotidiana. Los arreglos en torno al cuidado y atención de las personas enfermas producen acuerdos y conflictos familiares.

mis estudios donde decía que tenía yo 18 semanas [...] Lo dejó afuera. Agarro valor yo primero, posteriormente iba a entrar Fredy, ese era mi plan.

Ya entro, y estaba mi tía Sylva [...] con mi papá. Y ya le dije: “¿será que puedo hablar un momentito con mi papá?” “Sí, mientras voy a desayunar”. Se sale mi tía y ahí me quedo ahí callada como un rato [...] de dos minutos cuando llega mi tía Tere [...] y me dice: “¡Alhelí Celeste, se puede saber qué es esto!” [imitación de voz exaltada y reprobatoria] Y me muestra mi estudio que lo dejé afuera. Ella lo agarró pensando que era el de mi papá.

Y salgo y cierro. “Pues lo que dice ahí”. Mi papá nada tonto pues, lógicamente [...] “Pues lo que dice ahí tía”. “Pero ¿por qué? Si tú le dices a mi hermano, se va a morir [sic] tu papá y en tu conciencia va a quedar, así que no le vas a decir nada a mi hermano. Tanto que está luchando para que tú le salgas con estas cosas” [imitación de voz]. Una gran regañada y una gran enjabonada, y así con el miedo de que tiene razón mi tía. Tanto que está luchando y que yo venga aquí y lo desconcentre. Pasó. “Bueno, está bien tía, no le voy a decir nada”. Entré y no le pude decir nada [...]

Fue mi cumpleaños el 14 de agosto, me dijo: “ahí te vas a comprar tu ropa”. Me fui a comprar mi ropa. Estaba[n] de moda las blusas ombliguera y así llegué con mi ombliguera, mi pantalón súper a la cadera y mi papá me quedaba viendo y me dice: “esa pancita está muy rara” Y me empecé a reír y le dije: “sí verdad”. Pero ahí había gente pues. Y me lo vuelve a decir. Y era el momento de que yo le dijera ¿no? Yo sentí que él esperaba que yo le dijera en ese momento y me hice tonta. Yo con la voz de mi tía aquí [en el oído] [...]

### *c) Conmoción y agonía*

El 22 de agosto llegó ese día fatal, como decimos nosotros. Estábamos buscando una unidad de sangre. Ese día le aplicaron la última dosis, bueno, la cuarta quimioterapia de la primera parte [...] Sus ojitos se empezaron a poner muy amarillos y gelatinosos.

Había Juegos Olímpicos y Ana Guevara<sup>110</sup> iba a correr. Le llevamos la tele. “Mira papi, va a ser campeona Ana Guevara” [...] “Véanlo ustedes”. No nos quería decir que ya no veía bien [...] Y esa ocasión estábamos ahí con él cuando empezó a sentirse mal [...] Me dijo: “me siento mal” y le pasamos una charolita y vomitó y mi mamá salió corriendo a preguntar a la enfermera. La enfermera la quedó viendo con una cara de que pues ya llegó el momento pues. Y mi mamá se quedó espantada, no sabía qué hacer.

Mis tíos no estaban, ni mi tía Tere que es la que sabe pues, porque es enfermera. Y mi mamá les empezó a hablar: “saben qué, ya empezó mal, ya empezó mal”. Y mi papá súper consiente [...] Nunca lo vi sufrir pues, yo.

[...] Mi pena era que [a] mi papá no había podido decirle de manera directa [del embarazo]. Él en su lecho de muerte [...] le agarré su mano, todos estábamos orando alrededor de él. Mi mamá estaba a sus pies y yo estaba a su lado izquierdo de su cara. Mi tía Tere estaba a su lado. Yo le agarré su mano, se la puse sobre mi panza y empecé a decirle en voz baja, y él se empezó a agitar. Y le dije: “¿papi quieres que te cante?” Y empecé a cantarle una canción de las que sabía yo del grupo [de la iglesia católica]<sup>111</sup>.

Y les dijo: “¿saben qué váyanse, están estorbando, está oscuro, váyanse, quiero saber por qué no hay luz? ¿Se fue la luz o qué?” Y mi tía: “¡Ah, sí, ahorita abran la ventana, enciendan la luz, que no sé qué!” Todo mundo haciendo así como distrayéndolo. “Sólo quiero saber si hay luz” Y le digo: “Papi, sí hay luz, es de día”, le digo. Y ya se quedó callado. “Sólo eso quería saber, gracias”. Y ya como que se asustó tal vez en ese momento [...]

Empezó a respirar más rápido. “Sálganse, me están quitando el oxígeno, no puedo respirar”. Y el oxígeno estaba a todo lo que daba. “Sálganse, deben haber dos [personas], por qué rompen las reglas<sup>112</sup>,

---

<sup>110</sup> Corredora mexicana que participó en los Juegos Olímpicos de Atenas, Grecia en 2004.

<sup>111</sup> La religión católica constituye el referente principal de la mayoría de relatos presentados, aunque cada vez son más frecuentes las conexiones problemáticas con los evangélicos.

<sup>112</sup> En las instituciones de carácter público, donde también existen más problemas de espacio para las personas en proceso de morir, las restricciones en torno a la cantidad de personas que acompañan a un moribundo son más fuertes que en instituciones privadas.

váyanse por favor”. Fue cuando nos salimos y cada quien fue a ver al camillero, a la sangre, a todos lados ¿no?

No recuerdo quiénes estuvieron ahí. Yo ya no estuve exactamente en esa parte de la hora de la muerte, pero fue la última vez que lo vi y que según yo sí pude decirle que estaba yo embarazada, que iba a ser abuelito, que le echara ganas, pero ya no pude hablarlo de frente con él [...]

[...] Estábamos con que la sangre: “saben qué, lo que él necesita es una transfusión ya”. AB positivo, nadie la encontraba. “¡Hay una sangre aquí en el Hospital Regional<sup>113</sup>, vengan a traerla!”. Toda la familia estaba así como que buscando sangre. “Tú Alhe ve a hablar por teléfono por favor a este número y pregunta si es verdad y nosotros vamos a buscar un camillero”. Y todo el mundo así buscando. Y que no aparecían los camilleros [...] y yo hablando que nos esperen para que no le fueran a dar a nadie el tipo AB.

Cuando veo que pasa un camillero, saco mi tarjeta y salgo corriendo como loca a tratar de hablar al camillero, me tropiezo, ¡pum!, caigo y no recuerdo tal vez 5 minutos de vida [...] Ahí sobre una banqueta. Ya luego empiezo a escuchar mi propia voz que decía: “mi bebé” [...] Y... luego empiezo a ver a todos lados y no está mi mamá, sólo veo a dos de mis primas que es [sic] Santa y Tere, y las dos así como: “está embarazada” [tono como de secreto]. Y yo: “y mi mamá, y mi mamá, y mi papá, y mi papá. Y el camillero”. “Ya, ya”. Tenía yo pendiente por el camillero.

Ya se fue tu hermano con el camillero, no te preocupes. Ellas dos venían a llamar a mi mamá para que volviera a irse al cuarto que porque ya estaba en agonía mi papá. Dejaron entrar a mis dos hermanos pequeños.

*d) Tanatología y/o religiosidad: ¿secularización de la muerte?*

**TJ:** Ahí estuvimos todos. Ya ves en las instituciones te sacan [...] Malamente porque no debe ser así. Yo le dije al que me estaba sacando: “mi hermano

---

<sup>113</sup> El Hospital General Regional Dr. Rafael Pascasio Gamboa está ubicado en la 9 sur oriente, s/n, Colonia Centro.

se va a morir. A mí no me va usted a hacer tonta porque la Tanatología<sup>114</sup> dice que debemos auxiliar al moribundo que es mi hermano” [...] “Sí, viene uno a ayudar a bien morir, así que me perdonas pero no me sacan”. Ahí nos quedamos. Y sí, entre todos lo ayudamos a bien morir a mi hermano.

Le rezamos de acuerdo a nuestras creencias católicas. Le rezamos y cuando dijo: “enciendan la luz, por qué la apagan”. “Ahorita la enciendo”. Y no, no era cierto, había luz pero él ya estaba... Luego ya mis sobrinas le avisaron al médico y ya llegaron para darle respiración artificial. Intentaron reanimarlo como tres o cuatro veces, pero mi hermano ya estaba muerto.

Estaban mis sobrinitos chiquitos ahí sentados y estaba el médico: “¿le seguimos dando respiración o ya no?”<sup>115</sup> Yo le dije: “ya no doctor, porque él ya está muerto”. No sé qué pensaron o qué pensarán hasta ahorita mis sobrinos. A lo mejor dirán: “mi tía tuvo la culpa”. No sé, pero yo digo que fue lo mejor, porque él estaba... Ya estaba muerto, pues. Imagínate, ya estás muerto y todavía que te estén ahí...

#### *e) Problemas de atención médica y presentimiento de la muerte*

**AJ:** Mi hermano mayor se fue a traer la sangre en el Hospital Regional y a mí me metieron a urgencias. Y un primo, en ese entonces era el novio de Santa, entra como familiar a cuidarme, pero por tener 20 años, 21 años, ya no me recibían como derechohabiente. Ya no era hija de mi papá, ya no podía tener... la atención del Seguro<sup>116</sup>. Ya tenía yo una vida aparte. “Pero

---

<sup>114</sup> Según el Instituto Mexicano de Tanatología, ésta es “el estudio interdisciplinario del moribundo y de la muerte, especialmente de las medidas para disminuir el sufrimiento físico y psicológico de los enfermos terminales, así como la aprensión y sentimientos de culpa y pérdida de los familiares” (2011: 14). Pero hoy se ha extendido a cualquier suceso como “la muerte, el divorcio, los diagnósticos de enfermedades crónico-degenerativas, secuestros, extravíos, robos o algún otro que signifique una pérdida en el humano y que se acompañe del proceso de duelo” (Gallardo Díaz y Jaimes García, 2016: 151). Entre sus propuestas está la necesidad de ayudar a las personas a morir dignamente con un acompañamiento humano que responda a las preocupaciones y temores de quien muere.

<sup>115</sup> Esta situación revela la delgada y compleja línea que separa el ensañamiento terapéutico, de la decisión familiar de dejar morir a alguien dignamente. Este es el dilema principal de la muerte “robada”, según Fernández del Riesgo (2007: 195 y ss.).

<sup>116</sup> Al llegar a la mayoría de edad, 18 años, los/as jóvenes pierden sus privilegios como dependientes de sus padres. De ahí la necesidad del seguro facultativo, mismo que funciona

por qué si no me he casado” [...] Desde ese momento ya no pertenecía yo al Seguro Social. Sí me atendieron pero dicen: “saben qué, aquí no le podemos hacer un ultrasonido, vayan al Manzur<sup>117</sup>, al Hospital de Maternidad. Ahí les van a decir qué hacer”.

Pero yo empecé ahí, yo siempre le he dicho a Fredy: “la muerte se siente, porque se siente”. Yo nunca lo entendí, lo entendí después, cuando empieza tal vez [mi papá] en agonía por un lado, yo estaba en urgencias, a punto de que me mandaran al Manzur en carro particular porque ya no merecía yo ambulancia, me entra un frío, un frío horrible. Yo dije: “es porque estoy nerviosa”. Y el frío y el frío, un frío congelador porque viene de adentro<sup>118</sup>.

Y... me lleva Teresita y el novio de su hermana. Él iba manejando, yo iba adelante y Teresita venía atrás y de repente se me fue el frío como de la nada, antes de llegar al Manzur [...] A mí se me va el frío y suena el teléfono de ella. Y veo que mi prima se queda callada. Callada. Y la volteo a ver. Y ella tratando de contener todas sus emociones para no demostrarme nada pues. Y ella me decía que todo estaba bien.

Ya paso, me revisan, que tengo una inflamación muy grande del vientre. Me dieron una receta, pasamos a comprar unas cosas, llegamos a casa de mi tía Tere. Me acuestan. Que tenía que estar en reposo total. Y yo: “¿y mi papá?, ¿y mi papá? ¿y mi papá?” Le hablé a todo el mundo y me dicen: “no te preocupes, ya le están pasando la sangre”.

El teléfono de mi tía sonó unas 50 veces o más ahí en su casa. Me quedaba yo dormida, sonaba el teléfono y yo decía: “es mi papá”. Le hablan a Fredy a su trabajo, me va a ver por ahí de las 7 de la noche o antes. Y le dije: “toma esa tarjeta y allá en la esquina hay un teléfono público. Vas a

---

mientras se es estudiante universitario. Una vez concluida una carrera, es preciso entrar a laborar para efectos de servicios médicos de carácter público.

<sup>117</sup> Ubicado en la calle 6ta oriente norte #887, colonia Colón.

<sup>118</sup> Aunque como señala Fernández del Riesgo, “si la realidad se reduce al mundo de las sensaciones, la muerte pierde garra e importancia para nosotros” (1997: 261); esto no implica dejar de lado el papel de las sensaciones como forma de captar la muerte. Si bien ésta no se reduce a lo sensible, a lo físico, al hecho biológico; resulta interesante cómo un conjunto de sensaciones en el cuerpo aparecen, en lo cotidiano, como señales de la muerte.

marcarle a mis hermanos y le vas a preguntar cómo está mi papá”. Y hasta ahora he tenido esa duda, él salió se supone a hablar y regresó a decirme: “dicen que le calló bien la sangre, que ya le transfundieron [sic], que no te preocupes, que está tranquilo”. Fue que me dormí otro ratito.

*f) Velorio y chismorreos familiares*

Empiezo a ver que todos llegan ya a la casa como a las 7 de la noche [...] Se acercó mi tía Tere como por tercera o cuarta vez a tomarme la pulsación y los signos vitales. Que cómo me siento, que cómo me siento. “Bien, cómo está mi papá”. “No, yo quiero saber cómo te sientes”. “Yo quiero saber cómo está mi papá. O sea tía, dígame, cómo está mi papá, por favor”. Y ya ella me dice: “pues bueno aquí hijita vas a ser fuerte. Tu papá ya se murió”. Y así: “¡ah!, ¿cómo?” Y volteo a ver a Fredy, así como que qué mala onda, tú también me mentiste ¿no? Y él me [...] hizo señas de que no sabía.

“Denme mi ropa”, estaba yo enboxerada me acuerdo, con una playera de Sylita. Y “quiero mi ropa, quiero mi ropa y dónde quedaría el pantalón”. Se me inflamó el vientre. No subía el cierre, no subía nada. Me acuerdo que me prestaron ropa de la muchacha, una muchacha de mi tía, porque no tenía yo ropa, ni obscura ni de otro color<sup>119</sup> [...]

Salgo y todo mundo comiendo a esa hora. “Llévenme por favor”. Y todo mundo así como que: “ahorita”. Yo quería volar y no podía yo correr. Mi tía me dice: “¿te importa tu bebé?” “Sí me importa”. “Entonces cálmate y ahorita vamos”. Y no vas a llorar. Y por mucho tiempo sí me lo creí, de que no debes llorar porque le puede hacer daño a tu bebé [...]

Me llevaron y entro a la funeraria y había un chorro de gente [...] Y estaban mis hermanitos como muñequitos de trapo sentados y todo. Y yo me acerqué y les dije: “¿por qué no me dijeron?, ¿por qué no me dejaron

---

<sup>119</sup> Tal como sucedió con doña Teresa y su cambio de un vestido rojo a un color apropiado para ir a un velorio, su sobrina pone en evidencia el dilema entre usar los colores negro, gris, morado o tonos tenues –usuales para velorios–, frente a colores muy encendidos que constituyen una agresión a la situación de luto o una falta de respeto.

estar ahí?” y me contesta uno [...]: “qué bueno que no estuviste, no hubieras soportado ver partir a papá”. ¡Un niño de 16 años que le diga eso a una de 20! Así como que me quedé así [cara de sorpresa].

“¿Y dónde está mamá?” “No sé”. Volteo y había un montón de gente [...] En medio había una figura pequeñita y esa era mi mamá, aturdida, sin mente, sin nada. No sabía ni qué contestarle a cada quién. Y cada que ella se sentaba a descansar tantito, se levantaba y pensaba que era un sueño.

Esa ocasión me acuerdo que mi vientre fue creciendo más, más, más. Si acaso tenía yo tres meses de embarazo, pero parecía un embarazo de seis, pero en la familia, específicamente la de mi papá, son un poco más cerrados a eso. Es una mancha en la familia [...] Toda la familia empezó a decirme: “tienes que casarte por la memoria de tu papá”. “Mi papá está tendido”. Ahí estaba tendido, estaba el velorio: “Por vida tuya, por la memoria, por el amor, por todo lo que sentías por tu papá, por respeto a él, cástate”<sup>120</sup>. “Sí, entiendo, me quiero casar, pero por qué ahorita, ¿cómo ahorita?”

Fue tanto el ataque familiar de ese lado, que era la mancha de la familia, cuentos y más cuentos [...] Hasta que llegaron unos tíos de parte de mi mamá y me dijeron: “mira hija, el día que te cases, que tú decidas casarte, quiero que sepas algo: te cases mañana, te cases en diciembre, te cases en un año, o en diez años, tu papá ya no va a estar, entiendes eso”. Y yo me quedé así: “entonces para qué espero. Nos casemos”.

De hecho ya estaba pagado para ir a casarnos en el hospital. Fuimos al Registro Civil, se desplazó la fecha [al] 29 de agosto [...] 8 días tenía de tendido mi papá, cuando fuimos allá a casarnos, por cumplir [...]

---

<sup>120</sup> Son relevantes las visiones de Levinas y Ricoeur sobre la obra y la deuda a propósito de la muerte, no como anonadamiento, sino como algo que impacta en las relaciones sociales. Para el primero, la obra se refiere a un “ser-para-más-allá-de-mi-muerte”, implica “*dejar una huella*” en quien queda después de quien muere (Levinas, 1974: 51, 78). Para el segundo, la deuda es una dependencia con respecto al pasado que une a un ser afectado con la acción de sepultar ese pasado y buscar un sentido futuro a través de la promesa (Ricoeur, 2010). Sin embargo, esa obra legada y esa deuda contraída con el otro ausente puede ser una carga moral que queda sobre los supervivientes. Esa forma de sobrevivencia del otro genera tanto una relación con él como una exigencia que puede incurrir en conflictos familiares.

*g) Reflexividad post mortem y lenguaje onírico*

Me acuerdo bien que antesito de que pasara todo eso [...] Como tres meses antes, me soñaba yo en un cuarto de hospital, yo en una cama y él en otra. Todos mis hermanos y mi mamá estaban alrededor de la cama de mi papá, y yo estaba en una cama sola con una cicatriz en el vientre y él tenía en sus manos una niña, hermosa la verdad, grandota y yo preguntaba: “¿qué fue?” “Niña”, me contestaba él. Y yo decía: “¡Qué raro sueño! A lo mejor y va a ser niña mi bebé”. Obviamente fue niña. Y le digo a mi mamá: “analizando bien mi sueño, se me cumplió [sic] muchas cosas de ese sueño”.

El día que él murió, la única que no estaba al lado de él fui yo, luego tuve una cesaria por mi niña que fue prematura y tuve una niña que se me falleció, que yo siento que es la niña que él tenía en sus brazos, porque no la abrazaba nadie más que él”. Le digo: “todas las cosas me pasaron en ese sueño y yo no lo supe interpretar, hasta que fueron pasando las cosas”.

**TJ:** Fue otro golpe tremendo, porque mi hermano tenía 46 años. Estaba [...] relativamente joven, hijos adolescentes. Estaba en la flor de su vida, en su trabajo. Él era muy bueno [...] Fue otro golpe tremendo que fue muy difícil llorar, ¡de veras! Quedábamos tres hermanos. Yo les dije: “Sabén qué, pues ya nada más quedamos tres, hay que llevarnos bien, no hay que pelearnos, si nos enojamos, nos reconciliemos, hablemos, nos llevemos bien” [...]

Pasó el tiempo, vivimos el duelo. Le lloramos, recordamos anécdotas buenas y malas y lo tradicional de la religión católica: el novenario, los rezos, las misas, el tamalito, el chocolate, el café, el pan, todo eso. Lo normal.

**AJ:** Mi hijita Celeste, la mayor, nació 6 meses después de que mi papá murió y fue como la luz en la familia<sup>121</sup>. Todo era oscuridad, todos lloraban en su rincón [...]

---

<sup>121</sup> Este modo de enlazar la muerte de alguien con el nacimiento de un nuevo ser, suele ser interpretado en dos maneras: *a)* como una especie de reencarnación, total o parcial, de la persona en el nuevo ser que viene al mundo, de acuerdo con visiones de religiones orientales (Fernández del Riesgo, 2007), o *b)* como una cuestión cíclica que permite una reintegración de la muerte en el proceso mismo de la vida, de acuerdo con una concepción dual de la vida

## 6. Familias trastocadas por la enfermedad y la muerte. Transposición de espacios y tipos de tratamiento

Fue pasando el tiempo. Pasaron como 4 años creo. Cuando mi hermana [...] me dijo: “Tere, mira como está mi seno”. Invertido, pues. Metido. Le digo: “Eso no está bien, vamos a que te hagan una mastografía”. “No, es que luego me van a decir que es cáncer”. “Vamos”, le digo. Así fuimos. Ya nos ve el doctor: “tu hermana tiene cáncer” [Silencio]

Y ya te has de imaginar, lo que vi en ellos y yo como hermana, como familiar pues, que había recibido las noticias de todos. No sé si Dios me ha dado fortaleza o me volví [...] Yo me consideraba muy débil, pero tal vez no soy tan débil.

### *a) Medicalización de la muerte: tratamientos, estudios de laboratorio y otras alternativas*

“¿Y ahora qué vamos a hacer?” “Ahorita lo que vamos a hacer, le digo, es llevar un tratamiento. Vamos a hacer citas ahí en el ISSSTE, porque pues como es un tratamiento largo y caro, las quimioterapias no son baratas, además yo creo que vas a necesitar cirugías o no sé cómo vaya a ser todo”. “¡No! ¡No, no, no! ¡No me estés llevando! ¡Mejor llévame con medicina alternativa!” “No, Sylita, vamos...” “¡No, no, no! Si me llevas me van a hacer todo lo que yo te digo, además está en puerta la boda de Sylita, primero voy a casar a mi hija y después voy a seguir con mi tratamiento”. “Pero falta un año”. “No importa. ¡Acompáñame! Así que yo la acompañé a todo su tratamiento de hierbas y todo eso”<sup>122</sup>. Pero no dio resultado [risas].

---

y la muerte, integradas en un “proceso dialéctico y de retroalimentación” (Barbosa Sánchez, 2010: 11).

<sup>122</sup> De acuerdo con Magaña Ochoa (2002), se observa aquí la dinámica de lucha simbólica llevada a cabo dentro del “campo de lo médico”, donde persiste un modelo médico hegemónico que ha instaurado una normatividad sobre las maneras de llevar a cabo las prácticas de salud, frente a otros modelos de tratamiento alternativos. Lo importante no es sólo la existencia o la legitimidad de éstos, sino cómo para los sujetos no existen separaciones tajantes o modelos cerrados para llevar a cabo procesos terapéuticos. En lo cotidiano hacen referencia constante a unos u otros en una mezcla compleja.

Ya pasando la boda de Sylalidia, va a al ISSSTE, la operan, le dan sus quimios, vamos a México [al Centro Médico Nacional 20 de Noviembre] <sup>123</sup>.

**SZ:** Allá es un tratamiento completamente distinto al que le pudieran haber dado aquí en Chiapas<sup>124</sup>, un tratamiento integral, de cabeza a pies, la tenían que revisar y todo. Afortunadamente, el tratamiento lo siguió y lo superó. Quimioterapias y todo. Si tú la veías no pasaba por tu cabeza que tuviera cáncer o que hubiera padecido cáncer.

**TJ:** Vamos, venimos y todos los tratamientos. Y en ese tiempo, creo que a ella la operaron como un 29 de agosto, estuvo mi hermano el más chiquito. Todavía fue a la cirugía. Ahí estuvimos afuera del hospital esperando a que saliera de la cirugía. Mi hermano muy contento, lo veía yo pues bien. Nada más que no sé, pero esa vez lo vi del color como de la macetera [señala con un dedo], así como pálido. Pero pasó así nada más, pero como estaba yo pensando en mi hermana... Y yo decía: “mi hermano no está bien”.

**RT:** En Julio fue su cumpleaños [de Jaime Jiménez]. Lo fue a festejar. Sí tomaba [...] Pero al siguiente día, era domingo y siempre íbamos al mercado. Pero ese día me dijo: “me siento muy cansado”. “Pues sí, tomaste”. “Pero no tomé mucho”. Eso fue domingo. De ahí toda la semana se la pasó muy mal, muy decaído, y ya el sábado se fue a hacer estudios y salió con su azúcar muy elevada. 500 creo. Él estaba con [tratamiento de] imanes, con un señor de por acá. Iba con los imanes<sup>125</sup>. Y después le dije: “oye, llamaron del laboratorio, que saliste con tanto y que vayas a traer tus estudios”. “Están locos, no puede ser, están mal”, me dice [...] Después salió con diabetes.

**TJ:** Pasaron los días, a mi hermana le dan de alta y mi hermano no se para a ver a mi hermana. Cuando como al mes exacto yo estaba trabajando y me

---

<sup>123</sup> Construido por el ISSSTE en 1961. Ubicado en la Avenida Félix Cuevas, Colonia El Valle.

<sup>124</sup> Esta situación denota las diferentes formas de centralización y jerarquización, en este caso, de los servicios de salud. En primer lugar, se nota como Tuxtla Gutiérrez, siendo la capital del estado, concentra casi la totalidad de los servicios médicos y hospitalarios (*Programa Regional de Desarrollo. Región I. Metropolitana* (s/f). En segundo lugar, se observa como Tuxtla Gutiérrez, con respecto a la capital del país, presenta serias variaciones de calidad en cuanto a sus servicios.

<sup>125</sup> Método de medicina alternativo conocido como Terapia con imanes o Biomagnetismo integral.

dice: “Tere, me siento muy mal”. “¿Qué tienes?” “No sé pero estoy suelto del estómago”. “Vente aquí al ISSSTE pues, para que pasemos...” Allá va mi hermano, al rato.

Yo lo primero que hice fue regañar: “a ver tú, por qué no has ido a ver a Sylva. Ya tiene un mes que la dieron de alta y ni siquiera te has parado por ahí. Quedamos en que los tres vamos a estar unidos”. “No, es que me siento todo jodido y además no tengo carro”. “¿Qué en carro naciste? Puedes tomar combi, taxi o te puedes ir caminando, yo le digo en son de relajo, caminando”. “No, no, no”. “Bueno, ahorita ¿qué tenés pues?” [...] “Es que me siento mal”. Así que voy, le pido su hojita, pasa a consulta. Lo acompaño. Pero lo vio la doctora y me dijo, ya lo vio amarillo: “ha de tener hepatitis tu hermano”. Le pidió los exámenes. Le digo: “Jaime, ¿no tendrás una hepatitis? Hay tratamiento, reposo, te van a internar”.

**RT:** [...] A finales de septiembre empezó a enroncharse. “Es que me pica”, se quejaba mucho. Hasta que fue a hacerse sus estudios, ya no me acuerdo qué salió, pero me habló mi cuñada y me dijo: “vente, porque parece que Jaime, es hepatitis lo que tiene” [...] No dejábamos que mi hija pequeña [de 8 años de edad] se acercara porque era contagioso [...] Todo lo limpiaba con cloro porque según yo era hepatitis.

Ya a los dos días fue mi esposo y ya los ojos los tenía amarillos, y ya me dijo mi cuñada: “pues vente porque se va a quedar internado”. Y ya se quedó internado. Pero al otro día llegó un médico, no sé qué especialidad tenía, pero llegó a las 6 de la tarde. Ya no estaba mi cuñada porque mi cuñada trabaja en el día. Yo le dije... porque mi cuñada ya me había dicho lo que le iba a decir al doctor, de su hermano, de su hermana. Ya después dice: “señora, ya me está usted dando la respuesta, pero vamos a hacer los estudios”.

**TJ:** Le hicieron sus estudios, lo internaron, pero ya cuando lo vio el especialista me dijo rápidamente: “¡es un cáncer de páncreas y no hay nada que hacer! Ni quimio, ni radioterapia”. Así... A mí el doctor me cayó mal, pero lo bueno que me lo dijo a mí, no a mi hermano. Pero yo te juro que me

quedé: “otra noticia más. ¡Ay, Dios mío!” “¿Está seguro que no hay algo que hacer?” “No, ni quimio, ni radio”...

**RT:** No sé por qué el doctor citó a mi cuñada afuera del hospital y se lo dijo. Luego llega y me dice: “oye Rosa, el doctor dice que es cáncer lo que tiene, pero no se lo vayas a decir”. “No, no se lo voy a decir”. Y yo no lo creía. Ya como a los dos días le hicieron los estudios y ya vi su cara, su semblante, que ya iba decayendo. Más flaco y flaco [...]

Él se preocupaba mucho por la niña más chica. Yo le decía que no, que también las otras dos lo iban a sentir mucho. Y él decía [entre sollozos]: “cuídamelas mucho, te las encargo”.

**TJ:** Luego otros cirujanos me dijeron: “no, mira Tere, lo vamos a enviar a México, hay que ver otra opción”. Hicimos los trámites a México, nos vamos para allá y allá como que el médico le quería decir... Si lo atendieron muy bien la verdad, era un día festivo creo, pero hasta el oncólogo llegó para cuando le hicieron los estudios. Él estuvo al pendiente y todo. No le dijeron ni sí ni no. Tiene usted remedio o no hay nada que hacer. No le dijeron nada. Le dieron otra cita posterior. Nos regresamos para acá. Bueno, así que ya estaba con tratamiento mi hermana Sylva y mi hermano. ¡Dos!

**RT:** Mi cuñada me decía: “no tiene caso que hayamos venido a México”, pero pues yo no entendía eso del cáncer. Nunca... Decía: “no, él va a salir adelante”. Pero ya luego habían días en que él se la pasaba en pijama, había días en que me decía: “pásame un pantalón”. Pero él quedó flaco [...] y él era gordito. Y a veces le pasaba un pantalón y le quedaba tan grande que se ponía a llorar. Pero no sé cuál era mi coraje que lo regañaba<sup>126</sup>. A veces digo si estuvo bien o estuvo mal. Le decía: “cómo que vas a llorar, si vas a salir adelante” [...] Ya cuando de plano no se levantaba le decía: “¿qué pasó? ¡Levántate!” No sé por qué le gritaba.

---

<sup>126</sup> De acuerdo con Pecznik, la muerte es la más grande pérdida no deseada: “genera tristeza, rabia, ira, impotencia” (2012: 103), entre otras cosas. Como suele suceder, según las etapas del duelo de Kübler- Ross (1975), la ira es manifestada en reiteradas ocasiones y en una ese ha convertido en una especie de constante en el acercamiento a cualquier proceso de muerte. Lo interesante es la pregunta acerca del porqué de tal actitud.

**TJ:** Tendría tal vez unos 15 días... A mi hermano lo citaron al mes siguiente. Yo dije: “en un mes regresamos, a lo mejor hay que hacer algo”. Mientras, él creía mucho en las hierbas: “voy a tomar esto”. “Sí, tómalo, no hay problema. Tómalo y come bien, lo que te digan, lo que quieras, tú tómalo”. Pero en esos días ya como dos días o tres días antes que nos fuéramos a México, le toca a mi esposo.

*b) Padecimientos inesperados*

Íbamos a trabajar, él me pasa a dejar al ISSSTE. Pero también hay de esas cosas que, te digo, uno a veces pasa desapercibido, yo nada más lo vi a mi esposo como de reojo y lo vi medio palidito y dije: “¡no!, ha de estar cansado”. Me dijo: “nos vemos por la tarde”.

Yo estoy en el área quirúrgica, ahí hay que cambiarse de ropa pues para entrar. Pero tenía tal vez unos 10 o 15 minutos [...] cuando mucho, mientras me estaba poniendo mi uniforme clínico, cuando me llama por teléfono mi esposo. Se despidió de mí normalmente y con una voz normal.

Me llama y ya con una voz como de moribundo: “Tere, me siento muy mal”. “¿Qué tienes? ¿Dónde estás?” “Puedes venir estoy acá por la Pochota<sup>127</sup>”. “Bueno, ahorita veo cómo me voy”. Digo: “¡otro!” Y allá voy. Me fui en un taxi. ¡Era un infarto!, pero afortunadamente no le tocaba [risas]. Regresamos, lo llevamos al ISSSTE, lo atendieron inmediatamente. Estuvo grave, un mes grave en la terapia intensiva aquí [...] Así que ya eran tres.

Me habla mi hermano un día antes: “Tere, tengo que ir a México, ¿me vas a acompañar?” Porque mi hermano, a pesar de tener su esposa, pues confiaba en mí. Confían en mí mis hermanos porque saben que yo soy enfermera y, como se dice, no que uno lo sepa todo pero siempre confían en alguien. Yo le dije: “¡Ay!, discúlpame pero no voy a poder ir contigo”. “¿Por qué?” “Porque mi marido está grave”. “¿Y qué le pasó?” “Se infartó”. “¡Ay! Pues cuídalo. Yo me voy con Rosi [su esposa]”.

---

<sup>127</sup> Entrada del lado poniente de la ciudad. Hoy ya no existe el árbol pero permanece la referencia al lugar.

Así que él ya se fue, yo me quedo con mi esposo y también de él me dijeron: “con su esposo no hay vuelta de hoja, cualquier ratito se detiene su corazón. Así que si tiene algo que arreglar, arréglole” [...]

*c) Testamentos y patrimonio: el problema de la legalidad*

[...] Allá fuimos. Ahí en Terapia, imagínese usted. Me dice: “sí, busca un notario y que se hagan las cosas como se deben hacer”. “¿Cómo quieres?” Y sí de verdad le dije: “como tú quieras, como tú desees”. Porque en ese momento uno no va a pensar en uno mismo. Él me dijo: “se va a hacer de esta manera. Va a quedar para, somos tres hijos y yo, para ustedes cuatro por igual, la más grande como albacea<sup>128</sup>”. “Bueno”.

Buscamos al abogado, buscamos al notario. El notario era joven, pero él tenía que ir a leer el testamento ahí al servicio de Terapia Intensiva, y no quería el abogado porque decía: “yo nunca he entrado a un hospital”. “Entre usted por favor, yo le digo como va usted a entrar. Se va a lavar las manos, se va a poner la bata, el cubre-bocas y el gorro. Usted se lo va a leer”. “Léalo usted”, me dice el notario. “Usted se lo va a leer”.

Lo leyó y ya le pregunté a mi esposo: “¿estás de acuerdo?” “Sí”. Firmó él, los testigos y ya [...]

**RT:** Ya después me dijo: “ahí tienes los papeles, los seguros y todo. Pásamelos”, porque tenía un portafolio. Y le digo: “no sé dónde está”. “Pásamelos, por favor”. “No, no te los voy a pasar”. Tal vez porque nunca me gustó a hablar del testamento, de papeles y todo eso. Pero ya después dije: “por qué no le hice caso”. Porque es un problema que... no sé por qué... Pero mi esposo le dijo a mi cuñada, porque creo que su esposo también se puso

---

<sup>128</sup> Como muestra García Ramírez, hoy en día la muerte implica un hecho jurídico. En sus palabras, “la muerte, una vez que se agota como hecho biológico, pasa a tener la condición de hecho jurídico. Cuando el profesional de bata blanca se retira y comienza a olvidar, el de toga negra llega y comienza a recordar” (2014: 184). Esto permite hablar del testamento, sucesiones y herencias, pero ahora ya no en una perspectiva religiosa (Vovelle, 1974), sino como los beneficios “producidos *inter vivos*” transformados en “beneficios *mortis causae*” (García Ramírez, 2004: 189). Con esto se vigila la continuidad de la riqueza y el patrimonio familiar para evitar que familias queden desamparadas por la muerte de alguien cercano; sin embargo aparecen también situaciones económicas relacionadas con trámites y pagos.

mal e hizo tu testamento, y le dijo: “dile al licenciado que venga porque quiero hacer mi testamento”. No vino el licenciado, sino que en un papel lo redactaron, y ya firmaron los testigos: él, yo y un testigo. Pero resulta que ese papel no vale porque no estuvo presente un notario [...]

*d) Recuperarse en el hospital y morir en casa*

**TJ:** ¡Ya te has de imaginar todo lo que sentía yo! Yo, en realidad, me sentía compartida: mi hermano, mi hermana me podía esperar un tantito porque ella ya iba saliendo. ¡Mi hermanito ya no va a salir y mi marido tampoco va a salir! [risas contenidas].

**RT:** La última vez que fuimos a México fue un 4 de diciembre [...]

**TJ:** Como a los 3 o 4 días regresan [mi hermano y su esposa] de México. Me pasó a ver acá [a la casa] [...] Pero llegó y me vio totalmente desanimado y le digo: “¿cómo te fue?” “Mal, esos médicos me mandaron a morir en mi casa. Me dijeron que no tengo remedio”. “Pero esos médicos no son Dios, así que tú tranquilo”<sup>129</sup>. “¡No!, ya me dijeron que no tengo remedio” [...]

Se va a su casa él y mi marido sigue grave. Y me dijeron: “mejor lo que vas a hacer es llevarlo a México”. Al Hospital 20 de noviembre, allá le tocó estar [...] Me fui con mi hijo de veinte [sic] tantos años. Pero te juro que ahí en la ambulancia, eso sí, te dan ambulancia de la buena, una particular, pero tan incómodo para nosotros porque íbamos sostenidos así [ademán de tomar un tubo en posición incómoda], el friazo, no comer, la tensión de ver que va una camilla con suero, con oxígeno, [...] con electrodos, y a ver a qué horas se muere ahí. Y pensando en mi hermanito que estaba acá grave [...]

El caso es que llegamos a México, allá afortunadamente lo atendieron bien, inmediatamente y regresamos bien a los 8 días [risas]. Regresó relativamente bien, no se murió [...]

---

<sup>129</sup> El recurso a Dios como aquél que tiene la última palabra es común en casos de diagnósticos terminales. Ahí donde la ciencia y sus representantes, en este caso médicos, no ofrecen más respuestas o soluciones, el lenguaje religioso aparece no sólo para consolar al moribundo, sino para cuestionar el papel de aquélla en la definición última de la realidad.

Estando acá, como a los 8 días tal vez, recibo una llamada de mi cuñada una noche: “Tere, vengan porque Jaime está muy grave”. Allá vamos. Sí, estaba súper grave. Ya nos venimos a descansar un ratito.

**RT:** Él murió un 9 de enero [...] Él ya deliraba. El día que murió me dijo como a las 6 o 7 que le hablara a mi cuñada para que lo lleváramos al ISSSTE para ver qué le daban, porque no aguantaba la picazón. Le hablo y me dice: “Pero Rosa, ya no hay nada qué hacer... No le van a dar nada en el ISSSTE”. Y le dije: “Jaime, dice tu hermana que ya no te van a dar nada”. Entonces se volvió a dormir. Nos volvimos a dormir, porque... en la madrugada, 3 de la mañana me levantaba yo...

A las 9 de la mañana me levanto y lo veo así con los ojos abiertos y le hablo a mi cuñada: “Tere, Jaime no, no me contesta”. “Pero ¿cómo está?” “Está así con los ojos abiertos pero no me contesta”. “¡Ay, Rosa!, ya se murió”... Y ya...

Vinieron rápido todos sus familiares allá arriba [señala a la planta alta de la casa]. Y decía mi cuñada: “háblenle, háblenle”. Pero yo estaba así como ida... mis hijas también. Porque no sé si será bueno o será malo, pero ella me decía: “¿ya le dijiste a tus hijas que desahuciaron a Jaime?” “No, como crees, por qué les voy a decir eso, si él se va a salvar”. “No, diles Rosa”. “No”. O cuando me decían así yo decía: “¡sí, ya les dije, ya les dije!”... Y mis hijas me decían: “¿cómo está mi papá?” Y yo les decía que bien, que se iba a salvar. Pero ella me decía: “llévalas con un... tanatólogo. Llévalas a que las prepare”. Pero yo me resistí<sup>130</sup>.

**TJ:** Al otro día a las 9 de la mañana, nos llama [Rosa]: “Jaime está muy mal”. Allá vamos. Dejé a mi esposo aquí con mi hija más grande [...] y nos fuimos para allá con mi hermana y mi sobrina. Y sí, mi hermano estaba en plena agonía como a las 10 de la mañana [...]

---

<sup>130</sup> La socialización de los niños y jóvenes en temas como la muerte resulta un tema complicado. Se guarda silencio sobre lo que está sucediendo, se ocultan los diagnósticos y se les separa de la persona moribunda. La muerte constituye un problema que sale de la normalidad y, por eso mismo, puede producir más dificultades que requieran la intervención de nuevos profesionales como, en este caso, los tanatólogos.

e) *Ayuda para bien morir y duelo inconcluso*

Pero en ese lapso que él tuvo de agonía, yo pienso, que él no quería morirse [...] se resistía a morir, pero nosotros le oramos, le rezamos, llegó el sacerdote, se le recitó el salmo, no sé si es el 92<sup>131</sup> o algo así, para bien morir [...]

Yo le dije: “Jaime, entrégate a Dios, descansa en él, allá ya no vas a sufrir, allá te espera mamá”... [entre sollozos] “Ya no sufras, Jaime. Ve a estar con Dios”... Y él se resistía a morir. Ya una niñita que dejó él como de 6 años [8 años] le dijo: “Papito, entréguese a Dios, vamos a estar bien”. Le rezó el Salmo el sacerdote y él expiró<sup>132</sup>.

Yo me sentía acá y allá. No sólo eso, porque ese mismo día en que mi hermano fallece, mi hija la más chica sufre una parálisis facial, así que al velorio nada más fue mi hijo, fui yo. Los demás, les dije: “quédense cuidando a tu hermana y a tu papá”. O sea, fue otra cosa tremenda y esa cosa a mí no me pasa todavía porque yo no le viví el duelo a mi hermano Jaime, porque no tuve tiempo. No tuve tiempo de vivirle el duelo<sup>133</sup>.

Claro que se le hicieron [sic] todo lo que se le tenía que hacer: los rezos, las misas, los tamales, el pan, ¡todo! Como la Iglesia Católica nos lo enseña.

---

<sup>131</sup> Se refiere al Salmo capítulo 91, versos del 1 al 16, titulado, en la *Biblia de Jerusalén* (1975), “Bajo las alas divinas”.

<sup>132</sup> La participación de los niños tanto en el lecho de muerte como en el velorio es una de las situaciones complicadas actualmente. Según Elias, “el pudor que muestran los adultos en nuestros días a enseñar a los niños los hechos biológicos de la muerte es una característica específica del esquema de civilización dominante en la actual etapa. Antes los niños estaban también presentes cuando moría una persona” (2009: 43). En lo cotidiano, es posible ubicar una contradicción alrededor de la idea de la participación o no participación de los niños en estos procesos, bajo la idea de que podrían sufrir daños psicológicos severos.

<sup>133</sup> De acuerdo con Thomas, “el duelo traduce a la vez la inadaptación de los individuos a la muerte, y el proceso social de readaptación que les permite a los supervivientes cicatrizar sus heridas” (1983: 574). Pero en el contexto actual el trabajo de duelo y los estudios sobre él se centran en el primer aspecto. Esto porque el duelo se hace cada vez más privado, algo que concierne solamente a los más allegados y a la psique del propio sujeto –por ejemplo, las etapas del duelo según Kübler-Ross (1975)–. Con ello, comienzan a transformarse las costumbres del duelo asociadas al uso de cierta vestimenta, prácticas funerarias como la colocación del moño negro a la entrada de las puertas de la casa, y los propios rituales tradicionales católicos, incluido la colocación de altares para los muertos (*ver* Fotografía 7).

Se le hizo pero yo en lo personal siento que no viví el duelo con él. No tuve tiempo. No tuve tiempo.

Fotografía 7. Altar cotidiano dedicado a Jaime Jiménez en su hogar



*f) Control de actitudes y chismes en velorios*

**RT:** Lo que me falló es que a veces no... como se dice... no estamos preparados para eso de que... Mi familia es chica. Pues como vengo de México, sólo están mis ocho hermanos, papá y mamá. La familia de mi esposo pues es muy grande. Es muy grande. Demasiado grande. Nosotros no estamos acostumbrados a hacer fiestas y reuniones. No nos gustan las

fiestas y reuniones. Y con la familia de mi esposo, sólo con la familia se hace la gran fiesta. Pero soy muy... Hay familiares que son muy escandalosos, que en las funerarias se ponen a gritar, a llorar, así.

Entonces yo me acuerdo que cuando mi esposo lo íbamos a sacar ya para el panteón, llamé a mis hijas y les dije: “no quiero que anden gritando ni llorando”... Porque estaba yo tan enojada... Y les dije: “la que vea yo que está gritando o llorando, me la voy a agarrar a cachetadas”. [Entre sollozos]

Sé que hice mal, porque no las dejé desahogarse, pero... también me llegaban comentarios de que mi esposo era muy fiestero. Yo soy más callada. Él era más fiestero. Él iba a las fiestas de Tecpatán, las fiestas de acá... Y a las reuniones a veces yo no iba, a veces iban sus hijas, o a veces se iba solo [...] Había un familiar que dijo: “pero ellas ni lo van a sentir, porque nunca andaban con él” [...] Ya Alhelí le dijo: “no tía, nosotros no sabemos cómo viven ellas en su casa. Sólo ellas lo viven, lo sienten”. Pero yo creo que en todos los velorios es así, que la gente se pone a hablar...

#### *g) Visitas al panteón y el problema de las almas muertas*

**RT:** Mi hija más pequeña me decía: “vamos al panteón, porque soñé que... mi papá ahí estaba sentado esperándonos, porque íbamos a llegar”. A mí la verdad, no me gusta ir al panteón. Y a veces chocamos con Tere, porque a Tere es de las que les gusta ir al panteón. Y un día me dijo: “¿Rosa, no te gusta venir al panteón?” “No”. “Pero ¿por qué no te gusta?”. “Es que yo siento que ya no está ahí su alma, que él ya está por otro lado ya... Como me dijo una señora, no sé qué tan cierto será...: “es que les gusta llegar a... a tirar, a malgastar su dinero en flores, en veladoras, porque ya no está ahí”...

Luego supimos de una angióloga [sic], no sé qué tan cierto será, que: “no, es que tu esposo todavía está aquí, no se ha ido porque le preocupan, que te siente débil, que no sé qué”<sup>134</sup>. No sé qué tan cierto sea [...] Nos conocimos en la escuela, cuando mi hija iba a hacer examen de la

---

<sup>134</sup> Se refiere a una angelóloga, como la persona que se comunica con ángeles.

secundaria. Su hija también estaba ahí. Me dijo: “voy a platicar con su hija en la noche”, porque por medio de los ángeles platica con la niña.

Ya después durante el examen me dijo: “vi que su esposo estaba con la niña y que su niña estuvo muy tranquila porque su esposo le habló”, y que no sé qué. “¿Y cómo ves a mi esposo?” “Pues él está preocupado porque no ha cruzado, no se ha ido, porque ustedes le preocupan. Quiere que usted sea fuerte y por eso no se ha ido”. Pero no sé qué tan cierto sea eso de que curan con ángeles, no sé.

#### 7. Paréntesis: La búsqueda de una explicación

**SZ:** Fallece mi tío [Jaime] y ya nada más quedaban dos hermanas y se preguntaban: –¡bueno!, ¿por qué los hijos del primer matrimonio siguen completos, sanos, y nosotros, jóvenes, nos estamos extinguiendo? [...] Entonces se preguntan otra vez pero por qué cáncer [...] No hay genética, no hay precedente que diga que en nuestra genética venimos de familia cancerosa. Nadie, hasta mis tíos [y mamá], había presentado el padecimiento.

[...] Adjudican ese hecho a que su papá se volvió a casar y se casó con la hermana de su anterior esposa. Entonces, mucho tiempo ellos atribuyeron que quizás nunca fueron bien vistos o quizás nunca fueron bien aceptados por los primeros hermanos. Quizás los veían con cierto resentimiento porque pues llegaron a ocupar el lugar. Pues, tal vez, mucho tiempo tuvieron esa idea de que..., no sé cómo decirlo, la mala onda o la mala vibra. Y por mucho buscaron pero pues es genético, cuestiones ambientales que no se pueden... Pero sí a mí me saca de onda que en nuestra familia, de diez, cinco o seis ya se murieron, cuando en otras no [...]

#### 8. Muerte hospitalaria. Mercantilización y burocratización de la muerte

**TJ:** Luego que pasa lo de Jaime, nada más me quedo con la mamá de Sylita. Mi esposo se fue recuperando. ¡Bendito Dios!, mi hija también se recuperó. Solo quedó mi hermana y, poco a poco, mi hermana se fue recuperando [de]

lo de su seno. Tardó mucho en que se le cicatrizara su herida pero superó las quimios, las radioterapias. Estuvimos yendo al médico, la acompañaba yo. A veces, si tú quieres, yo me exaltaba porque estaba súper tensa. Allá se me subía la presión, se me bajaba, sentía mucho frío, ella también [...]

Supera ella lo del cáncer. Nos regresamos. Estaba muy jovencita ella cuando le detectaron que tenía una piedra en el riñón y se curaba así nada más, fue pasando el tiempo. Ella también no le dio importancia o tal vez nosotros... No sé, eso sí que quién sabe. El caso es que ya a últimas fechas a ella le molestaba mucho el riñón.

**SZ:** En una de esas consultas [de supervisión por el cáncer] le detectan unas piedras, cálculos renales [...]

**TJ:** La pasan con el urólogo [...] Le dice el doctor: “necesitamos operarla”. “Pues opérenme”. Allá en México, porque acá le dijeron que no porque la piedra estaba muy grande y no se podía, no habían aparatos especiales, mejor allá [...] Lo curioso es que dos veces le suspendieron la cirugía, porque no había condiciones. A la tercera vez ella dijo: “si me suspenden ahora ya no me opero”. “¡Ay!”, yo digo: “mejor la hubieran suspendido otra vez”<sup>135</sup>.

**SZ:** Aparentemente era una cirugía sencilla que iba a ser con láser. Y se fue sólo con mi tía. Me dijo: “sabes qué, no hay problema, no hay necesidad de que vayas”.

**TJ:** Mi cuñada [Maribel] y yo vamos a acompañarla...

**SZ:** Ya allá, horas antes, le dicen: “sabe qué señora, no va a poder ser con láser por el tamaño de los cálculos. Vamos a tener que hacer una cirugía abierta”. Entonces mi mamá me habló: “sabes qué, la cirugía va a ser así y así”. “Pero no te preocupes, todo va a salir bien”, le digo. “No hay problema”.

---

<sup>135</sup> Las coincidencias cobran un papel primordial en la vida cotidiana. También aparecen en el relato como forma de narrativizar las prácticas cotidianas y de hacer algo con lo que sucede. De ahí que, para Ricoeur, “seguir una historia, en efecto, es comprender una sucesión de acciones, pensamientos, sentimientos que presentan a la vez cierta dirección pero también sorpresas (coincidencias, reconocimientos, revelaciones, etcétera). Así, la conclusión de la historia nunca es ni deducible ni predecible. Por eso es necesario seguir el desarrollo” (2002: 166). Las coincidencias dejan de ser meras coincidencias al articularse en su forma narrativa, pasando a ser coincidencias con sentido.

**TJ:** El día de la cirugía la metieron al quirófano como a las tres de la tarde. Yo no sé por qué ya no me despedí de ella antes de ir al quirófano, y ya no me despedí porque también ese mismo día le tocó consulta a mi marido allá. Yo me quedé con mi esposo y mi cuñada [esposa de Manolo] se fue con ella.

Yo no la vi entrar al quirófano, no me despedí de ella, pero de todos modos nos dijeron ahí en relaciones públicas: “¡se quedan acá, cualquier cosa que haya nosotros las llamamos!” Ninguna de las dos nos movimos, estuvimos ahí las dos desde las tres de la tarde hasta las 10 de la noche y nadie nos llamó. ¡Nadie! Ni para bien ni para mal, así que yo me acerqué a preguntar a la señorita, le digo: “están operando a fulanita de tal, me podría decir cómo va”. “Si no la han llamado es que todo está bien”. “Bueno”. Así que le digo a mi cuñada: “me voy a ir a dar una vuelta por allá”.

Hacía mucho frío ahí y me salí, cuando yo iba saliendo, el doctor iba entrando: “señora, la ando buscando desde hoy, dónde se ha metido”. “Aquí doctor, hemos estado esperando, nadie nos ha llamado”. “Las estábamos voceando y no están”. “No es cierto doctor, ahí estábamos”. “Bueno, venga, le quiero hablar”. Cuando me dijo eso yo dije: “algo pasó”. Me mete y me dice: “tranquila señora”. “¿Qué pasó?” “Es que su hermana está grave, se va a morir”. “¿Cómo?” “Sí, su hermana se desangró, le tuvimos que poner 10 unidades de sangre y está inconsciente” [...]

**SZ:** Tuvo una hemorragia. Shock Hipovolémico, creo que le llaman. Entonces se desestabilizó completamente y pasó a terapia intensiva [...]

**TJ:** [Para] eso eran las 10.30 de la noche: “va usted a poder pasar a las 12 de la noche, cinco minutos nada más para que la arregle”. ¡Ay Dios mío! Yo fui a decirle a mi cuñada: “Maribel, que se va a morir Sylva me dice el doctor”. “Estás loca tú”. “De veras eso me dijo, que se va a morir. No sé qué hacer”. “No, no, no es cierto. No es cierto”.

Llegó las 12 de la noche [sic] [...] Me apuré a subir en el elevador, estaba en el séptimo piso pero me subí corriendo. Allá llego y sí, estaba toda entubada, inconsciente, por más que le hablaba nunca me contestó. “No le

va a contestar su hermana, señora, se va a morir, avísele si tiene alguien más a quién avisarle”. Le aviso a Sylita.

Sylita tenía a la niña [su hija Azul] muy chiquita. Yo ahí estaba pensando: “¿será que le aviso o no le aviso?” Hasta el otro día le hablo: “sabes qué Sylita, tienes que venirte porque tu mamá está muy mal”. “¿Qué le pasó a mi mamá, tía?” “Está muy mal, vente”. “Y mi niña cómo la dejo”. “Déjala con tu suegra o no sé con quién, pero tú ven”.

**SZ:** A mi tía ya le habían dicho que ella se moría, que nada más estaban esperando. Pero no me dijo eso, nada más me dijo que estaba en cirugía. Entonces yo, al día siguiente, en el primer vuelo me voy. Ya allá me dijo: “sabes qué, está grave, nada más estamos esperando...” Y yo me quedé así: “pero cómo, si era algo tan sencillo” [...]

**TJ:** Te juro que yo estaba agotadísima emocionalmente, súper agotadísima, ya no aguantaba nada. Llegó [...] Sylita. Ella le estuvo hablando, le hablábamos y todo. ¡Nada! Yo le decía: “Syla, te tienes que recuperar, mira, te espera tu hija, tu nieta. Nos espera Tecpatán, nuestra casa, te acuerdas todo lo que hacíamos desde niñas, vamos a estar juntas, no te... Por favor, no, no..., nunca le dije, ¡no te mueras! Por favor, regresa Syla”. Nunca me contestó. A los siete días después de la cirugía ella regresó, entonces como yo estaba súper agotada yo me vine para acá, le dije: “Sylita, te quedas, ahí cuidas a tu mamá”. Se quedó ella.

#### *a) Religiosidad y petición por un milagro*

**SZ:** Lo milagroso es que se empieza a recuperar. Las enfermeras me decían: “sabes qué, háblale a tu mamá. Dile que estás aquí...” Y yo llegué y le digo: “sabes qué mamá, yo estoy acá. Échale ganas. Si te vas a quedar aquí, échale ganas. Yo estoy acá. Te amamos. Y si no vete a donde tengas que ir. No te preocupes. Que nada te preocupe”. Pero se empieza a recuperar y a recuperar, poco a poco. Y la cirugía bien. Ya nada más para darle de alta.

De hecho, en ese lapso, fue un mes de recuperación, me decían: “mira, si eres creyente, pide a quien tengas que pedir”. Soy creyente a mi manera,

pero dije: “en mi casa mi mamá es muy devota de Judas Tadeo”. Entonces fui a la iglesia de Judas Tadeo<sup>136</sup> y le dije: “sabes qué, yo no creo. Nunca me he acercado a la iglesia más que por requisito, pero estoy acá, te lo pido, ahora sí, te doy mi vida pero déjame a mi mamá, es todo para mí. Con la consigna de que si ella sale bien, yo te voy a traer...” No sé, no sé, les bajas el cielo y las estrellas [risas] pa’ que te hagan tu favor.

Ya sale... Y yo pensé: “será un milagro, un milagro”<sup>137</sup>. E incluso ya cuando despierta mi mamá me dice: “sabes qué, tuve un sueño, soñé con mi hermano, uno de sus hermanos que ya se había ido, y me dijo que estuviera tranquila, que todavía no me tocaba irme con él”. “¿Sí?” “Sí, sí, de hecho estábamos en una iglesia”. No me dijo en qué iglesia [...] pero por la descripción es de esas construcciones viejas, y me decía que había un perro<sup>138</sup>. “Mi hermano me decía que no me preocupara, que todavía no me tocaba irme con él”. Y me agarró las manos y le dije: “¡ah! ya viste mamá, todavía no te toca. Tranquila, nos vamos a regresar a casa”.

**TJ:** Luego ya fueron mis hijas y mi hijo a verlas una semana cada quién. Luego fui yo otra vez [...] Allá le daban terapia física, rehabilitación física, su comida especial y todo. Ella no podía tragársela, se la pasaban por alimentación [término incomprensible]. Se veía que se iba recuperando.

Cuando yo regresé nuevamente estuve una semana más y me dijo el doctor: “yo creo que en 15 días se llevan a Chiapas a su hermana porque ya

---

<sup>136</sup> Ubicada en la Avenida Instituto Politécnico Nacional 4939, Maximino Ávila Camacho, en la Ciudad de México (CDMX). Judas Tadeo es el patrono de las causas difíciles, por eso se le considera uno de los santos patronos más invocados popularmente e, incluso, parece existir, para autores como Hernández Hernández (2011), una correlación entre éste y la Santa Muerte.

<sup>137</sup> Poner atención a los “milagros” es, según De Certeau, una forma de cuestionar el “estatuto de orden” que se pretende imponer como natural, una “protesta ética” que pone el acento en “la no-coincidencia de los hechos y el sentido”. Por esa razón, “los relatos de milagros responden al <margen>” (1997: 20-21), al intersticio, a través de un discurso que sólo puede creerse, pero que denota cómo la vida no puede ser reducida a lo que se ve. De ahí que el ámbito del milagro esté incluido en lo cotidiano, en lo ordinario, espacio que la ciencia pretende olvidar y la filosofía cree dominar.

<sup>138</sup> El papel de los animales como anunciadores de la muerte, acompañantes en el tránsito a lo que viene después de morir o manifestación del alma del ausente entre los vivos, es un elemento recurrente en las creencias populares (Martínez, 2013).

va bien”. “Está bien doctor”. Eso le dije a Sylita: “Sylita yo me voy, tú te quedas y voy a regresar en 10 días y ya nos vamos las tres”. “Sí, tía. Así quedamos”.

Pero cuando yo me despedí de mi hermana yo le vi una tristeza en sus ojos, porque ella me dijo: “Tere, ¿será que voy a salir de ésta?” “Sí, vas a salir. ¿Te acuerdas todo lo que te dije cuando estabas dormida?” “Sí, me acuerdo. Me dijiste que no me soltara de Dios ni de la Virgen María. Me dijiste que yo pensara en mi hija y en mi nieta. Luego, vamos a platicar y vamos a escribir un libro de todo lo que viví en mi inconsciencia”<sup>139</sup>. “Sí, vamos a escribirlo, vamos a publicarlo después”. “Sí, te voy a platicar todo”. “Bueno, vengo por ti en quince días”. “¿Será que voy a salir de ésta?” “Vas a salir”. Pero le vi una tristeza rara en sus ojos, no normal.

#### *b) Sed y despedida de los moribundos*

**SZ:** Cuando ella se va me tocó verlo, yo estaba ahí. Nos levantábamos en el hospital, prácticamente ahí vivía. Rentábamos un cuarto afuera del hospital para dejar mis cosas e irme a bañar, pero yo me la pasaba todo el día ahí. Y el hospital de allá no se compara con los de acá [...]

En el día nos levantábamos muy temprano, de hecho coincidía con el cambio de turno. Entonces me levanto y le digo: “mami ¿cómo estás?” Porque me pidió agua. ¡Ah!, porque esa es otra de las cosas... Es como la idea de que cuando te vas a ir, a la persona le da mucha sed<sup>140</sup>. Entonces ella tuvo mucha sed una noche antes...

Esto me lo contaban porque mi tío, el primero que falleció joven, una noche antes dicen que tomó una jarra de agua. Así como que tenía mucha

---

<sup>139</sup> Ese libro no pudo ser escrito por doña Sylalidia y su hermana Teresa; no obstante, aquí tienen un espacio donde sus vidas y sus experiencias, junto con otras más, son retomadas y homenajeadas.

<sup>140</sup> Según Thomas, “la sequedad de los muertos hace que tengan sed” (1983: 489). La idea del “agua que fuga” es una “imagen de la muerte”, tal como sucede con otros elementos como el fuego y la tierra (1983: 551 y ss.). Éstos aparecen colocados también en los altares colocados para los muertos (Magaña Ochoa y Guerra Meléndez, 2011), pues, en la tradición indígena, forman parte del auxilio ritual hecho por los vivos para apoyar el tránsito de los muertos hacia su destino (Barbosa Sánchez, 2010).

sed y que al otro día vino el accidente, y ahí quedó. Y como mis tíos y mis tías tienen la creencia, y me la pasan a mí, de que cuando ya te vas a morir como que tu alma se despide. Sale del cuerpo y camina mucho, por eso es esa sed.

Entonces, una noche antes tenía mucha sed y me pidió agua. Incluso yo estaba tomando una soda de lata. Me dijo: “¡dame!” “Pues que mal te puede hacer”. Tomó. Creo que estaba comiendo una hamburguesa y le di un poquito. Y se durmió.

*c) Deceso y represión de sentimientos. Trámites administrativos y funerarios*

Al siguiente día me pide agua. Cuando se la doy, la vi al levantarse, le vi la mirada perdida. Es una mirada distinta. Y ahí me di color<sup>141</sup>: “aquí algo no está bien” y le empiezo a hablar: “¡mami, mami!, ¿estás bien?” Y no me contestaba. Ahí siento o tengo la idea de que en ese momento se estaba desprendiendo, ya su cuerpo [sic] era nada más y estaba saliendo.

Entonces, llamo a la enfermera y le digo: “¡ayúdeme porque mi mamá no está bien!” Y me sacan, y hacen entrar a todos los médicos. Y ya salen y me informan: “sabe qué señorita a su mamá le acaba de dar un infarto fulminante. La vamos a subir a terapia [intensiva]”.

Ya la subimos a terapia. Es nada más cuestión de esperar. Ya cuando te dicen así es que ya no hay... “Le vamos a conectar el respirador, es su decisión si usted quiere que siga conectada o la desconectemos porque ya no tiene caso”, me dijo. Yo me quedé así: “¡ay Dios qué hago!...” ¿Qué hago? Pues hablarle a mi tía. Es el único contacto.

**TJ:** Yo me vine para acá y se quedó solita allá Sylita. Como al tercer día me llama por teléfono: “Tía, mi mamá está muy mal”. “¿Qué tiene?” “Creo que cayó en paro, al pararla se desvaneció. Me sacaron y entraron los médicos”. “Bueno, espérate. Yo salgo en este momento para allá. Voy a ver cómo le hago para irme”.

---

<sup>141</sup> Forma coloquial para decir “me di cuenta”.

**SZ:** [Le hablo a mi tía] y me dice: –¡no!, que no la desconecten. Pero luego me puse a pensar: “pero yo no la quiero ver así, si su corazón ya está muerto prácticamente, pues todas las enzimas<sup>142</sup>..., para qué la tengo aquí atada, entubada. ¡No! Entonces me quedé un rato, que será, un lapso de un par de horas en el que decía: “¿la desconecto o no la desconecto?” No la quería ver atada o sujeta a algo que dijera ella: “es que ya me quiero ir pero aquí me demandan todavía”. Y yo dije: “bueno, ¿cuánto tiempo se va a prolongar esto?” Dos, tres días, cuatro días, o sea, va a ser muy desgastante para ella y para mí. O sea, no. ¡Ya!

Pero fue inmediatamente, a las dos de la tarde quizá, o antes, doce, ya estaba... Porque llegué y la vi, vi que el monitor ya no... Llamo otra vez, me vuelven a sacar y ya el médico dijo: “pon la hora”. Este desapego [...] Bueno, sería tonto que te dijeran: “¡lo siento!”, porque no lo sienten, o una palabra que te digan... ¡No sé! [entre risas]. Es que no sé qué quiero escuchar, pero te dicen: “¡la hora del deceso fue a las doce!” Así.

**TJ:** Creo que no había pasado ni media hora, no sé... si media hora o una hora. Me llama [de nuevo]: “mi mamá acaba de morir”. Es ahí donde ahora yo creo que hice mal con lo que le dije a mi sobrina, a pesar de que yo había pasado tanto. Le dije: “mira Syla, ahorita, no lágrimas. Te callas. Haz lo que tengas que hacer. Todos los trámites administrativos que tengas que hacer. Nada de estar llorando”. ¡Y qué mal! ¡Yo digo hasta ahora que hice mal! porque eso le dije. “Sylalidia, ahorita nada de llanto, nada de lágrimas, ni gritos. Pregunta qué vas a hacer, qué tramites. Yo me encargo aquí de la funeraria y más tarde sale mi hijo. Sale mi hijo Ernesto y tu tía Maribel. Yo me encargo aquí de la funeraria”.

**SZ:** Y yo dije: “bueno, aquí no tengo que llorar, tengo que mostrarme entera para todo lo que venga. Y ya le dije: “¡mamita, te amo! ¡No te preocupes!” Y todo el papeleo, ya llegan las enfermeras. Pero yo esperaba algo así como...

---

<sup>142</sup> En varias explicaciones sobre el proceso de morir se nota un entrecruzamiento de imaginarios. Por ejemplo, se habla tanto de la separación de alma y cuerpo en una perspectiva religiosa, como de la muerte de tejidos orgánicos desde una mirada científica.

Solo una enfermera llegó, me abrazó y me dijo... Ya no recuerdo qué me dijo, pero me dijo algo... Algo que no esperaba. Muy distinta a las demás enfermeras que pasaban<sup>143</sup>.

El de la basura pasó a recoger todo lo que dejaban tirado [...] Porque también coincidía con el otro cambio de turno. Ver si todo el instrumental estaba completo, si estaban las sábanas, porque ahí te pasan contando todo [...] No esperaba quizá que me dijeran: “¡ay, lo siento!, o ¡te acompaño!<sup>144</sup> ¡No!” Pero la atención pues, porque me vieron que yo vivía prácticamente en el hospital. Ahí comía, ahí desayunaba.

Me hubieran ofrecido, no sé, un calmante. Bueno, es que me vieron tranquila. O me hubieran dicho: “sabes qué, ¿no necesitas algo?” O tienes para llamarle a tus familiares. Yo porque contaba con mis medios [...] Mis familiares llegaron de inmediato. Pero gente que no, gente que a veces no tiene ni para hacer una llamada... [silencio]

[...] Ahí [el momento del papeleo] fue un momento muy difícil también, porque el médico de cabecera, me dice: “sabes qué, necesito que me entregues esos papeles<sup>145</sup> porque necesito corroborar que todo vaya bien”. Y yo le dije: “¡no me quiere dar chance para que venga alguien y mi mamá no se quede sola, porque no la quiero dejar sola!” Porque la envuelven y la dejan en [la] camilla para esperar a que la bajen a la parte que es en el último piso, en el sótano donde ponen el cuerpo, revisan y todo, y hacen el papeleo para que te la [sic] permitan salir; y únicamente puede salir con un servicio funerario<sup>146</sup>. “¡No me quieres dar chance, le digo, que venga alguien!” Y me

---

<sup>143</sup> La naturalización de la muerte hace que ésta aparezca, de la mano de los profesionales de la salud y la muerte, como un asunto puramente administrativo de llenado de formatos. Esto es percibido como frialdad y despreocupación por un proceso humano de pérdida, reducido a un asunto técnico.

<sup>144</sup> Estas pequeñas frases son una muestra de las fórmulas y actitudes de condolencias bastante estereotipadas. Éstas han sufrido un cambio considerable, puesto que para Thomas (1983), se han simplificado en exceso.

<sup>145</sup> Acta de nacimiento y credencial del Instituto Nacional Electoral (INE) para corroborar datos personales y el médico pueda extender el Certificado de Defunción.

<sup>146</sup> La actual profesionalización de la muerte se ha aliado con las empresas de servicios funerarios, mismas que son las únicas encargadas de ayudar a sacar los cadáveres en casos

dice: “¡mira, tenemos que agilizar!” Y dije: “bueno, mis tíos van a venir por ahí de las dos o cuatro de la tarde”. “No puedo esperar mucho tiempo”.

Entonces ahí me quedé como que “¡ay! ¿Qué hago?” O sea, no la quiero dejar, porque pues es mi mamá. Que sí es cierto, es sólo su cuerpo porque ella ya no está ahí pero es sagrado para mí<sup>147</sup>. Todo lo que ella dijo, hizo, dejó es para mí sagrado. Y ahí dije: “bueno, pues no”. Me salí. La tuve que dejar. Se la encargué a todo el mundo: “¡por favor, aquí le encargo que no se vaya para ningún lado! ¡Cuídemela!” Y se fue. Y ahí pues la perrada de los servicios funerarios. “Que te lleva acá, que te lleva allá”<sup>148</sup>.

Afortunadamente, un tío de acá habló con mi tía de allá, y ese familiar habló con su abogado y llegaron, como que él se encargó de elegir qué servicio la tenía que sacar. Porque otra cuestión: “¡nosotros somos de Chiapas!” Allá fue nada más su atención. Entonces mi mamá dijo: “sabes qué, si me llega a pasar algo a mí, regrésame incinerada. No me vayas...” Es un desmadre, porque ya lo había visto en otros casos. Por eso incinerarla, esa era mi idea. Pero hablé con mi tía y pues está en todo su derecho, es su hermana, y me dijo: “¡no, no no! ¡Regrésala! Por el dinero no te preocupes”. Porque sale carísimo el transportar el cuerpo. Aparte los vuelos, creo que no es a cualquier vuelo. Tiene que ser un vuelo específico y te lo mandan como paquetería, si querías que se pudiera venir el cuerpo.

Creo que sí se podía venir el cuerpo... El caso es que se acordó que se iba a venir, que se tenía que venir por vía terrestre. Pero una noche, como te digo, fue cambios de turno y todo, se retrasó mucho. Entones, nos dejaron salir por ahí de las cinco de la tarde del hospital. Y la verdad yo no tenía

---

de muerte hospitalaria. El argumento es que dichas agencias simplifican los trámites y quitan una carga más a los dolientes.

<sup>147</sup> Aquí se observa la distinción entre cadáver y cuerpo muerto. El primero es concebido, en el pensamiento occidental, como una entidad inanimada, una cosa, un residuo que acarrea males si se trata de manera aséptica; mientras el cuerpo, aún tras la separación de su entidad anímica, sigue siendo un elemento sagrado, algo que requiere cuidados.

<sup>148</sup> En este contexto, recurrir a las empresas de servicios funerarios ya no es una cuestión de gusto, sino una necesidad para la realización de trámites en torno al manejo del cuerpo muerto, sobre todo por su papel de orientación ante una situación en la que pocas veces se sabe cómo reaccionar (Mejía Hinojosa, 2 de noviembre de 2013). No obstante, la crítica está en su actitud de venta de su producto como si fuera cualquier otro producto.

cabeza para movilizarme y agilizarme, y el vato que llegó disque a ayudarme estaba igual de perdido [risas]. Nos liberaron hasta las cinco de la tarde. Pues... todo es ahí, no sé cómo llamarlo ¡magia!, si hubieras tenido un contacto te lo agilizan pero no conocíamos a nadie<sup>149</sup>. Pero el caso es que nos dejaron salir a las cinco, pero para que la puedan trasladar se necesita un permiso que te da el gobierno del Distrito Federal<sup>150</sup>: de sanidad<sup>151</sup>, no sé qué.

Entonces lo fuimos a ver con el abogado. Pero resulta que cerraban a las seis y nosotros llegamos a las seis en punto, entonces ya no nos lo pudieron extender. Y nos dijeron: “si quieren lo pueden llevar, pero los pueden parar en...”, no me acuerdo dónde, y era retener... Es como un proceso, como una logística de papeleo. Entonces nos dijeron: “mejor no se arriesguen. Espérate, mañana en la mañana, a las siete de la mañana estamos abriendo”.

#### *d) Velorio provisional con gratos recuerdos*

Entonces tuvimos que pasar una noche en un funeral de allá de México. No tengo la menor idea de en qué colonia estábamos. Bueno, ahí estábamos en la colonia El Valle [...]

Ese día en México, el mero día que pasó todo, un tío le pide de favor a una familiar suya que vive en México, bueno, no en México precisamente, en Hidalgo, que vaya y me vea en el hospital. Fue la que llegó primero. [...]

---

<sup>149</sup> De acuerdo con Gupta (2015) en su análisis de las burocracias en la India, la corrupción –esa “magia” a la que la narradora se refiere– en países como la India y México no es, sencillamente, un aspecto disfuncional de las organizaciones estatales, sino “un mecanismo a través del cual <el estado> en sí se constituye discursivamente” (2015: 74). De este modo, se observa al estado no como una entidad estructural a gran escala, sino como las prácticas cotidianas de los burócratas, así como los discursos y efectos producidos en la vida cotidiana ubicada en contextos específicos. Como se puede notar, lo que sucede en casos concretos como éste son, como asevera Gupta, “un eslabón en las cadenas de prácticas de corrupción que se extiende hasta la cúspide de las organizaciones estatales y va más allá” (2015: 100).

<sup>150</sup> Actualmente, Ciudad de México (CDMX).

<sup>151</sup> Permiso sanitario para el traslado, inhumación, cremación o internación de cadáveres o restos áridos. Puede ser solicitado hasta 48 horas después del fallecimiento.

Llega: “tu tío me avisó que en lo que te podamos apoyar...” Económicamente me apoyó, porque en ese momento pues no andaba efectivo. Entonces me ayudó. Sabe qué: “¡gracias!” Ella fue la que me ayudó con las vueltas y todo.

Ella llegó con una persona: “sabes qué, te presento a fulano de tal, que no sé qué...” En lo que vamos a la funeraria allá en México, ella me dice: “sabes qué, te vamos a llevar a comer, porque no has comido nada. En lo que preparan a tu mamá, porque tienen que preparar el cuerpo...” Les digo: “está bien”.

Fuimos a un restaurant que estaba por ahí. Y me dice el señor: “sabes qué, yo conocí a tu mamá”. “¿Sí?” “¿Cómo?” “¡Ah! Es que ella me dio clases en el kínder”. Porque mi mamá fue maestra de Kínder en Copainala<sup>152</sup>, era de sus primeros empleos. Gratificada le llamaban. “Y me dio clase, y la recuerdo. Y estaba enamorado de mi maestra”, y me empezó a contar anécdotas. Entonces, fue algo muy bonito que sabía que el cuerpo de mi mamá estaba ahí y alguien ajeno completamente a mí me estuviera contando cosas de mi mamá. O sea, fue algo muy emotivo [...]

De mis cosas, de las cosas de mi mamá ya no supe nada [...] Me fueron a recoger mis cosas, creo que pagaron lo que debía [...] Y ya nos vimos ahí en el funeral. Ahí dormí prácticamente. Llegaron algunos familiares de mi esposo que estaban allá. Entonces pasamos una noche en el funeral. Nada más como seis personas, yo creo.

#### *e) Preparativos, seguros funerarios y velorio en tierra propia*

**TJ:** ¿Y yo qué hice aquí? [...] Ya estaba yo aquí [en casa] de regreso del trabajo. [...] Me puse a gritar pero yo no pude llorar. Luego dije: “¡no!, voy a hacer lo que tengo que hacer”. ¿Qué hice inmediatamente? Como tengo un seguro funerario<sup>153</sup>, hablé inmediatamente por teléfono, me dijeron qué

---

<sup>152</sup> Municipio ubicado al noroeste de Tuxtla Gutiérrez. Forma parte de la región cultural zoque según la delimitación presentada en el capítulo uno.

<sup>153</sup> La estrategia de venta de los seguros funerarios, con una forma de pagos mensuales, se ha convertido en una necesidad de previsión ante el acontecimiento de la muerte (Ramírez,

tenía que hacer, los papeles, fui a buscar la funeraria. A eso me dediqué yo el resto del día, con mis hijas, ellas me acompañaron. Ya mi hijo se fue con mi otra cuñada a traer a Sylita [...]

**SZ:** Desde allá ya se empezó a avisar a la familia. Porque eso, te digo, como ya estamos muy habituados, mi tía inmediatamente avisa. Yo únicamente avisé a mi esposo y a mi tía de lo que había pasado. Sólo con ellos fue mi comunicación. En mayor grado con mi tía. Entonces ella ya se encargó de avisar a la familia.

Entonces esa noche pues no estuvimos, los familiares llegaban a casa de mi tía a dar sus consuelos, sus pésames. Ya todo se preparó para que al siguiente día saliera el cortejo de México a Tuxtla y que tardó doce horas. Pero yo me vine en avión porque me dijeron que era un proceso largo. Entonces me dicen: “sabes qué, adelántate, para que veas que todo esté como tú quieras, como tu mamá quiera”. Pero: “mi mamá, ¿con quién se va a ir? O sea, no la quiero dejar sola...” Entonces, me dice mi primo que fue como su hijo que él la acompañaría. Entonces yo dije: “bueno, no hay problema, viene bien acompañada”.

**TJ:** Cuando vienen para acá, que la traen ya muerta, ya sería como las 10 de la noche, pero yo digo: “¿qué hice?” No sé. De veras que yo no he entendido qué sentimiento tuve en ese momento cuando la vi ahí en la caja, si la dejé allá viva. Ella me dijo: “voy a salir”, todo lo que íbamos a platicar, todo lo que íbamos a hacer y cuando la veo muerta... ¡Ay, no, no, no! No sé, hasta ahorita, te digo, porque eso apenas va a hacer dos años, yo no lo he superado. No sé qué sentí. ¿Qué le dije a mi sobrina? “A tu mamá no la ve nadie, nada más tú, mis tres hijos y yo”. “¿Por qué tía?” “No lo sé, pero que no la vean”. Un sentimiento de enojo, no sé, no he entendido, pero le dije: “¡no!, que no la vea nadie”. Le dices por favor al de la funeraria que la ponga y que no se esté levantando. “Tía, ¿por qué?” “No lo sé, pero sólo tus primos

---

1 de noviembre de 2016). Éstas utilizan lo que Ferrer denomina una “publicidad necrofóbica”, pues trabajan con el temor a la muerte para lograr sus fines (2003: 261).

y yo” Mi esposo me dijo: “¿la puedo ver?” “No le digo, tampoco tú”. Es otra manera de reaccionar, pero no sé por qué reaccioné así<sup>154</sup>.

Ese día que la vi, cuando regresó de México [entre sollozos], estaba bien tranquila. Ya en la funeraria llegaban personas a las cuáles ella no conocía y yo le decía: “Sylalidia, ellas son conocidas de tu mamá, ve a atenderlas”. “Sí”. Ni una lágrima le vi. ¿Será tan fuerte o porque yo le dije: “¡no tienes por qué llorar!”?

**SZ:** Cuando yo vengo al funeral de acá de Tuxtla, cuando veo a la familia, le pido de favor eso, que, por favor, si van a llorar que se aguanten sus lágrimas y que mejor cuenten cosas que vivieron con mi mamá; o sea, cosas que compartieron juntos o que hicieron juntos. Eso fue para mí, no sé, como que me dio mucha tranquilidad, que me contaran cosas de ella en ese momento, y no ver lágrimas. Como la película, no sé si has visto *Big Fish* de Tim Burton<sup>155</sup> [...] Yo estoy tratando de reproducir eso.

#### *f) Reflexividad y recuerdo de los muertos*

Estoy preparándome porque en cualquier momento, es inevitable, no sabemos. Que sí a veces digo, no será... y ya me angustio. ¿Qué va a ser de mi hija? Es la que me preocupa. Pero digo, pues, o sea, también quiero que ella desde chica empiece a ver esto como algo natural, algo que tiene que pasar y que no lo vea como algo malo, como parte de un castigo. O sea, que sean las circunstancias en las que yo me tenga que ir: un accidente, una

---

<sup>154</sup> De acuerdo con Sylalidia, ella tomó la decisión de que la caja donde reposaba su madre estuviera cerrada y no su tía. Como fuera, esta situación provocó algunos conflictos, pues según ella fue criticada por quitar la oportunidad a las demás personas de despedirse del cuerpo muerto. En este sentido, cabe preguntar si el cuerpo muerto es propiedad de alguien o quién tiene el derecho a decidir qué hacer con él; además de si el cuerpo, sobre todo, el muerto es algo público con acceso abierto a los que deseen acercarse a él (Notas de campo, 7 de abril de 2016).

<sup>155</sup> Película de 2003, dirigida por Tim Burton y escrita por John August. La trama trata de un padre que cuenta a su hijo sus increíbles –formidables primero e inverosímiles después– aventuras. Éste al crecer, deja de creer en ellas, comienza a cuestionarlas y a seguir su rastro para conocer la verdad. Al notar que en las historias contadas habían elementos de realidad y fantasía, comienza a valorar de otro modo a su padre. En su lecho de muerte, es el hijo quien relata la aventura final de aquél. En el funeral conoce a los personajes de las historias y tiene la oportunidad de escuchar la otra versión de las aventuras de su padre.

enfermedad, no sé; que tenga la certeza, o quiero crearle una certeza, una seguridad de que yo me voy a ir y voy a estar contenta y tranquila porque me voy a juntar con mi mamá.

Y le platico ahorita. Está chica todavía, tres años, pero ya le estoy empezando a formar esa idea: de que su mamá, mi mamá, está en el cielo con sus abuelitos, sus hermanos, y que vive en una casa bien bonita. Y le empiezo a decir cosas para que la tenga presente. Porque quizás, físicamente, el recuerdo lo tenga vago. Año y medio tenía. Quizá no la recordará. Entonces le pongo fotos de ella en la cama, en el cuarto. Y le digo: “¡ella es tu mamá Titita!” Y está allá, y hacíamos esto con ella y ella te mostraba esto. Y ya como que me dice y me cuenta.

Pero yo quiero que ella la recuerde, que ella la tenga presente y que ya cuando sea grande diga: “¡ah, como mi mamá Titita!” Como yo crecí con la idea de mi tío, mi tío Juan, el primero que se muere. Ya no lo conocí, pero mi mamá me hablaba... Hasta parece que realmente lo hubiera conocido<sup>156</sup>. O sea, me sé su vida completa.

O sea, quiero reproducir eso mismo en mi hija, porque siento igual, siento que mi mamá nunca pudo entender por qué sus hermanos se murieron, sino que decía, igual ella pensaba que están de viaje<sup>157</sup>. Entonces, tal vez yo también estoy con esa idea, esa postura [silencio].

**TJ:** Yo hice lo mismo [lágrimas]. Yo no pude llorar con mi hermana. Me dije: “ya se me han muerto todos, ahorita me quedé sola. ¡Me he quedado sola!”

---

<sup>156</sup> Según Alhelí Jiménez, “una persona muere, cuando alguien la olvida”. Por eso ella, como Sylalidia, tratan de no olvidar. El recuerdo constituye, en lo cotidiano, una forma de luchar contra la muerte, misma que sólo llega con el olvido. Por esa razón, Marín expresa lo siguiente: “Evitar que los restos y los recuerdos se dispersen hasta perderse es dar sepultura: velar su identidad depositada en recuerdos y su cuerpo convertido en lugar” (2006: 313). De ahí que la sepultura o resguardo de cenizas tenga aún importancia social.

<sup>157</sup> La metáfora de la muerte como un viaje aparece en varias tradiciones de pensamiento. En la tradición griega, “los difuntos son aquellos que han perdido la memoria y, por tanto, la posibilidad del regreso. La muerte es el viaje del que no regresa porque el olvido apresura al viajero desmemoriándolo y desvaneciéndolo” (Marín, 2006: 311). En la tradición mesoamericana, la muerte es un viaje sobrenatural en el que participan tanto los vivos como los difuntos. Éstos requieren el auxilio ritual de los primeros para poder enfrentarse a las vicisitudes de su trayecto. Incluso, aquí se hablan de sueños en los que las personas queridas, convertidas en difuntos, les esperan para acompañarles en el viaje.

La gente que me quería consolar me decían: “lo mismo le pasó a Job”. “Pero Job era Job, era otro tiempo, yo no tengo nada de eso”. “Él perdió a su familia, perdió sus hijos, luego Dios lo recompensó, le dio más hijos”<sup>158</sup>. “Si a mí me pasara todo eso yo no podría, no me puedo comparar con él. ¿Tan mala persona he sido para que me haya tocado todo esto? Todavía me lo pregunto”.

Luego que estuvo ahí en la funeraria [...] fuimos a la cremación. Mientras estábamos ahí yo estaba pensando: “en este momento qué parte de su cuerpo se estará quemando, su cabeza, su cabello, sus piernas. ¿Qué se estará quemando?” Las dos horas que tardó ella. Luego, de allá de donde la cremaron a la casa de Sylita, aparentemente estábamos platicando allá, pero hasta ahorita no he entendido por qué se murió o hay momentos en que yo digo: “se murió porque ya le tocaba”. Porque venció su cáncer y luego cómo sea la cirugía de riñón también la venció, a pesar de diez unidades [de sangre]. Se murió por la complicación o porque le tocaba.

Tal vez le tocaba, porque una de las cosas que ella me dijo que cuando estaba en su inconsciencia soñó a mis hermanos muertos y que todos la recibieron con los brazos acá, en el abdomen y le decían: “regrésate Sylita, regrésate, aquí no te queremos, no es tu tiempo”. Así que yo dije, cuando me platicó: “¡no se la van a llevar!”, yo estaba segura que ella no se iba a ir. Pues le dijeron eso: “vete, regrésate, no es tu tiempo”. “Ya lo viste pues, no te vas a ir todavía, no te toca aún”. Yo dije entonces: “¿por qué se murió?”

O tal vez Dios le dio la oportunidad de regresar de su inconsciencia para ver a su hija, para verla, para tenerla unos días con ella, para platicar con ella, para estar con nosotros. Porque sólo mis tres hijos y yo estuvimos con ella, mi cuñada y Sylita. Tal vez, no sé. O posiblemente si no la hubieran operado tal vez andaría con su dolor pero ahí estaría mi hermana. Pero ahí estaría sufriendo. En cambio Sylita dice: “¡no, a lo mejor no iba a aguantar

---

<sup>158</sup> Personaje bíblico sometido a una fuerte prueba: pierde en un día todas sus cosas materiales y, luego, a toda su familia. Pero, después de la intervención confrontativa por parte de sus amigos, y un diálogo con Dios, le son restauradas las cosas quitadas.

una diálisis, una hemodiálisis, no iba a aguantar, iba a ser peor para ella!” Y aparentemente a Sylalidia yo la veo fuerte pero no creo que sea tan fuerte. **SZ:** Me quedé con eso: “bueno, superó el cáncer, pasa una cirugía que no tiene que ver con su padecimiento y lo supera, ya estábamos esperando que le dieran de alta, y de un día para otro que yo la veo le está dando un infarto”. ¡Me quedé así! ¿Qué? O sea, ahora sí que te toca cuando te va a tocar. ¡Puedes estar en medio de la tormenta y si no te toca, no te va a pasar nada!

[...] Ahí empieza todo mi calvario. Porque, bueno, a partir de ahí tuve que empezar a decir: “¡bueno, a ver, tengo que darle una explicación a esto para que yo me sienta bien!” Le digo: “bueno, quizás ya le tocaba hoy”. O digo: “bueno, hasta cierto punto me alegra haberla visto que se fuera, porque para mí mi mamá se fue, no está muerta. ¡Ella se fue!” Digo: “me alegra que se haya ido joven a los sesenta años, porque la recuerdo potente, entera físicamente; a diferencia de cuando veo personas ya de avanzada edad que las tienen que apoyar para sentarse, o que se les olvidan las cosas, o que ya empiezan a padecer más físicamente sus dolencias”. Entonces, en ese punto va la idea de que me alegra que se haya ido joven y tener ese recuerdo, y quiero que todos los que la recuerdan que la recuerden así, entera; a que la propia vida la fuera degradando, en cierto sentido.

En ese punto sí como que me aferro y digo: “bueno, me alegro que yo la haya visto irse”, porque sé que fue rápido, o sea, un infarto y ya, a tener la incertidumbre de yo salir y ella salga a la calle y un accidente, o que el cáncer le hubiera regresado y hubiera sido más fuerte, quizás no lo hubiera podido manejar, se hubiera deprimido. Entonces, al menos estoy segura que ya está tranquila. Entonces por ahí me doy como tranquilidad a mí misma.

**AJ:** Las personas que tenemos la oportunidad de despedirnos de nuestros seres queridos, que mueren de una enfermedad, o nos dieron chance uno o dos días [para despedirnos], yo me siento bendecida. ¿Por qué? Porque hay gente que no tuvieron [sic] esa oportunidad.

Imagínate que mi hijita en un accidente, o que simplemente, ¡fun!, le dio un paro cardíaco y ahora por qué [...] A mi papá [Manolo] también. Le

pude decir que era el mejor papá del mundo, que no había nadie mejor que él. Se lo pude decir, y él me lo pudo decir a mí. Con mi tío Jaime, con mi tía Sylva, tuvimos esa oportunidad, de poderlo aceptar antes de que ellos partieran, ¿no? [...]

*g) Patologización del duelo y concepción de la muerte*

**SZ:** A partir de ahí ya empiezo yo a buscar..., porque estuve prácticamente seis meses tirada, nada más me levantaba para desayunar, comer y otra vez a la cama [...] Mi esposo nunca me dijo nada, pero se preocupó porque la niña [su hija] se levantaba para comer o pedía comida y yo le decía: “sabes qué hijita, duérmete o haz otra cosa porque no quiero lidiar con lo que hay...” La chica que nos ayudaba en la casa, ya ella se encargó de la niña prácticamente.

En ese tiempo me dijeron: “tienes que hacer algo, porque no te la puedes pasar así”. Y pues ahí fue donde busco ayuda. Primero en varias pláticas de tanatólogos. Pues ahí dije: “¡bueno, es parte de la vida! ¡Así como nace tiene que morir! Tengo que manejar eso, no hay de otra”.

Voy con un psicólogo, igual dije: “¡siento que no va por aquí!”<sup>159</sup> Entonces dije: “¡tengo que salir, no me la puedo pasar encerrada en la casa sin hacer nada!” Ahí es donde empiezo a buscar salir, me pongo a hacer otras actividades tratando de... Por eso tomé esa postura: de que mi mamá estaba de viaje [...] O sea, sus cosas, todo, sus llaves, su bolsa, su ropa sigue en su closet, todo como ella lo dejó. ¡Para mí ella está de viaje, en cualquier momento va a regresar! Y así es como lo he estado manejando [...]

Yo siento que eso me está ayudando, pero mucha gente me dice que no, porque no lo he aceptado. Entonces yo les digo: “¿pero qué voy a aceptar?” O sea, físicamente no está pero está en otro lugar, y tengo el

---

<sup>159</sup> Para Allué (1998), el proceso de desacralización, profesionalización y reglamentación de la política sanitaria mortuoria ha generado el ocultamiento y olvido de las manifestaciones públicas de despedida a los muertos. Esto deviene en un sometimiento del trabajo de duelo a la esfera privada, razón por la cual es cada vez más frecuente la búsqueda de ayuda para poder sobreponerse ante los duelos fallidos o, en otros términos, patológicos.

consuelo o tengo la esperanza, o creo que la volveré a encontrar, que nos vamos a juntar otra vez [...]

De hecho quizás he sido muy criticada por este hecho..., pues como ya le habían detectado el cáncer, como que ya tenía el precedente de que ya se iba a morir. Entonces me dijo: “bueno, sabes qué, cuando yo me muera no quiero que me entierres, quiero que [me] cremes y ya en el jardín vamos a hacer la capilla”. Y yo le dije: “¡me parece perfecto!”

Entonces, en la casa, en el jardín, hay una capilla, se mandó a construir de hecho ya con espacio para varias cenizas, porque esa es nuestra idea. Ya cuando nos vayamos, quedamos ahí todos<sup>160</sup>. Pero la urna la tengo en mi habitación, al lado de mi buró... Está su cuarto [parte incomprensible] y ahí las flores. Para mí ahí está, pero únicamente la materia inorgánica, no representa nada porque ella no está ahí. Pero ahí siento que está bien, o sea, no la quiero pasar a la capilla, ¡que está abajo de la casa! Esas cuestiones me las han criticado mucho: “¡ella necesita descansar! ¡Necesita reposo! ¡Ya acéptalo!” Y yo les digo: “eso me hace sentir bien...”.

Trato de no pensar en eso, porque si pienso en eso, lo que recuerdo es que no está presente. Entonces me quedo con la versión de que va a regresar. Y tengo sueños recurrentes: que me abraza o que me llega a besar. Y ya encuentro una relación con esos sueños: cada que me siento deprimida o que me pongo pensativa, llego y la sueño. Es como que la relaciono con que me dice: “ya no estés pensando, síguele...”.

[...] En esos sueños me abraza, me besa, o estamos haciendo cosas... Hay un sueño que sí recuerdo mucho. Creo que sería como nueve o diez días de que pasó [...] Entonces ella me decía: “sabes qué, hagas lo que hagas...” ¡Ah! Fue un sueño en el que yo pasaba una travesía para impedir que ella se fuera a la cirugía. Entonces ella me dijo: “¡sabes qué, ni le muevas! Hagas

---

<sup>160</sup> La capilla se encuentra en el patio de la casa, entre los árboles. No es una capilla cerrada porque su intención era que formara parte del ambiente de la casa y no un espacio aparte. Esa apertura es una forma de lograr que su madre continúe cerca de ellos, que interactúe con la casa (ver Fotografía 7).

lo que hagas, tiene que pasar. No te preocupes, yo estoy bien”. Entonces yo me desperté y dije: “Tal vez ya todo está destinado a pasar. Nosotros sólo seguimos una guía”.

Fotografía 8. *Capilla para urnas en casa*



Entonces, ese sueño si lo recuerdo mucho, a la perfección, pero no sé si es parte de mi inconsciente que busca darme a mí un consuelo... Es algo que no puedo explicar. Porque mucho tiempo también me pregunté: “bueno, por qué ella o por qué así, o si no hubiera ido, ¿hubiera pasado?...” Esas preguntas me atormentaban. ¡Me atormentaban! Creo yo que ya superé esa fase... Bueno, no superé, pero ya la dejé de lado y ya no me cuestioné.

Soy creyente a mi manera en la fe católica, entonces ahí nos dicen que todos resucitamos<sup>161</sup>. Entonces, quizás me aferro en el fondo a eso de decir: “ella está en un lugar, ya está con los seres que se adelantaron y allá nos vamos a volver a encontrar”. Y eso es parte de lo que ya adopté como estilo de vida porque dije: “bueno, yo lo manejé así pero qué va a pasar, porque también lo he pensado, si me llegara a pasar algo a mí”. Y dije: “es inevitable, me tengo que ir también, pero tengo una hija y cómo lo va a afrontar ella”<sup>162</sup>.

Así que ahora desde chica creo que puedo inculcarle o decirle que es algo normal, inevitable; y que el día que yo me vaya, que ella se sienta muy tranquila, segura, y contenta de saber que yo ya estoy con mi mamá. Entonces, trato ahora de entender la muerte no como algo trágico ni como algo vengativo, sino como una especie de... que ya dejas este mundo... O sea, de que alcanzas otra dimensión, un estado estable... O sea, de verlo como algo positivo, que te reencuentras con personas que amaste, que vas a volver a amar físicamente. O sea, así lo he estado manejando... [silencio]

## 9. Síntesis de los duelos vividos

**TJ:** Mira, no sé si estaré pagando, pero no te has de imaginar todo lo que he sufrido de ver a mis hermanos, porque yo estoy sola, ni con quién compartir, ni con quien pelear, porque con Syla, con mi hermana, era con quien más peleábamos, pero como cualquiera. Y ya pasó. Como quiera ahí andábamos las dos, nos íbamos a Tecpatán. Estábamos las dos, nos salíamos a sentar, pero desde que ella ya no está, ya no me asomo ni a la puerta de mi casa siquiera a sentarme, pero fue una cosa tremenda.

---

<sup>161</sup> Según la fe católica, la función principal del cuerpo es “permanecer en terreno sagrado para el día final de la resurrección” (Serrano, 2008: 223). Por esa razón, la sepultura eclesiástica en la época anterior a la secularización de los cementerios, aunque hoy se puede notar una tendencia de retorno a dicha sepultura, “expresaba la creencia en otra vida, en la resurrección de la carne y en la comunión sobrenatural entre los vivos y los muertos” (Serrano, 2008: 235). De ahí que todos los rituales católicos estuvieran orientados hacia el apoyo ritual a quienes morían antes (*ver* Lugo Olín, 2010<sup>b</sup>).

<sup>162</sup> Esta necesidad de socializar a las personas para la muerte se ha convertido hoy en un tema de reflexión aún en términos educativos y pedagógicos. En este sentido, resulta relevante la propuesta elaborada por Mantegazza (2006) a propósito de una “educación para la despedida” o una “pedagogía de la muerte”.

Mis duelos han sido diferentes. Con mi papá, pues como digo pues, ya estaba mal, ya estaba enfermo, lo tomamos de otra manera. Luego mi mamá, un infarto fulminante, inesperado, pero me quedé con eso de por qué no me esperé unos días para llevarla a consulta, a lo mejor no hubiera fallecido o ya le tocaba [...]

A mi hermana no sé si ya le tocaba, si no la hubieran operado. Pero que ha sido una cosa tremendamente horrible sí, para mí [...] Me dice mucha gente: “tienes a tu esposo, tienes a tus hijos”. “Pero no es lo mismo, nada más quien lo vive y no sé si haya otra que haya vivido lo mismo que yo”. “Sí, fulanita también le pasó lo mismo, primero se murió su mamá, su papá, sus hermanos y mira, ahí está”. “Sí yo sé muy bien que ahí está, aquí estoy también, pero cómo estoy”. Y te juro que ni mi esposo ni mis hijos saben lo que yo siento. Pero yo aprendí a callarme.

Eso sí, todos los días le pido a Dios con toda mi alma que me perdone si no pude hacer más por mis hermanos, no sé si hice lo correcto, no sé si hice bien o hice mal, no sé, pero sí sé decirte que todo lo que humanamente pude hacer, lo hice de corazón. Nunca me molesté [...] Lo único que le pido a Dios es que no me vaya a quitar uno de mis hijos porque eso si no, porque lo normal es que se vaya la mamá, el papá, pero no los hijos. Pero no lo sé.

Te juro que nunca, nunca pensé que yo iba a vivir todo esto. Pero sí es muy triste, muy doloroso. De repente, después de haber sido una familia unida, sí nos queríamos, peleábamos, éramos diferentes, pero ahí estábamos, no de cosas mayores, y que de repente se vayan muriendo uno por uno y sobre todo de la manera en que se murieron, de la manera y a la edad en que ellos se murieron, porque no se murieron grandes.

El primero se murió de 22 años. El otro de 46, en la flor de su vida. El otro de 50, también era productivo todavía. Y mi hermana estaba en el proceso prejubilatorio, tenía 60 años. Todavía ella quería vivir, ver a su hija, ver a su nieta. Bueno, Dios le concedió ver a su nieta al menos. Y yo que sigo acá, no sé hasta cuándo Dios me dé. Yo sólo pido que me dé fortaleza.

### *a) Duelo católico*

El duelo lo hemos vivido como una familia católica, todos los rituales que se tienen que hacer. Los cantos, los rezos, el rosario, los novenarios, la misa, las flores, las veladoras, el agua<sup>163</sup> (*ver Fotografía 9*). Cuando vamos a enterrar a mis hermanos en todo tiempo estuvo la marimba. Con mi hermana igual. Con mi mamá no, porque no tenía cabeza para pensar. Con mi primer hermano tampoco. El primero que se murió te digo que ese día estuve en la funeraria y nunca supimos mi mamá y yo si era de día, si era de noche, si comimos o no comimos, no lo sé.

Creo que recuerdo nada más que estuve con mi vestido rojo todo el día, porque ese vestido agarré. Ya como a las seis de la tarde me dijo una amiga: “Tere, ¿no te quieres ir a cambiar?” “No, ¿por qué?” “Mira, estás de rojo. Si quieres te llevo”. “Bueno, llévame”. Ya me busqué un vestido, unos pantalones negritos o algo así. Ya me cambié. “¿No vas a comer?” “No. Me dio un vasito con agua pero te juro que no bajaba”. Tremendo. Y mis duelos han sido de diferente manera [...]

### *b) Entierro o cremación*

Yo antes decía: “Que me cremen y me rieguen en el río de Tecpatán”, pero después dije: “¡No!, mejor cremada no, que me entierren, voy a estar ahí abajo la primera noche y a lo mejor despierto [risas]. ¡No!”, ya dijimos mi esposo y yo que donde causemos menos molestia, sea cremados o enterrados, a todo el mundo nos tiene que llegar y tenemos que pasar. ¡Pues sí!, lo importante es cómo vivamos ahorita que estamos en vida, que nos demos lo mejor que podamos, no sólo con la familia, sino con todo el mundo. Si podemos dejar algo bueno y si no mejor no dejemos nada, ¿verdad? Si hacemos algo malo, mejor calladitos. Sí, porque de que tenemos que morir, tenemos que morir. Unos antes, otros después, puede ser un niño chiquito.

---

<sup>163</sup> Según Lugo Olín (2010<sup>b</sup>), estos elementos forman parte de los rituales católicos del cuerpo para salvar el alma, establecidos desde el Concilio de Trento. Sin embargo, ahí sólo se hablaba de la sepultura en iglesias, conventos y hospitales.

Fotografía 9. *Altar a los muertos de la familia Jiménez en casa de doña Teresa*



#### 10. Un duelo más: un bebé en formación

¡Ay no!, otra cosa que no te he comentado. Fijate que ya pasó lo de mi hermana y todo esto. Una de mis niñas no se había podido embarazar. A base de tratamientos se embaraza. Yo dije: “¡gracias a Dios entre tanta oscuridad hay una lucecita!” Un embarazo que, como era de alto riesgo, muy cuidado, de parte de la familia de mi yerno y de la mía. Cuidados extremos, todo lo que tú quieras.

El embarazo iba bien hasta los seis meses, eso fue recientemente, tendrá como unos seis meses [...] Te digo que yo estaba ilusionada, entusiasmada. Se murieron todos pero ahí viene un repuesto [...] Todo iba bien cuando una madrugada me habla mi yerno: “¡Suegra, Tere está muy mal!” Yo estaba dormida, pero en cuanto escuche yo dije: “¡Otra cosa!” Le habló a su médico y le dijo: “mira Miguel, llévala al Hospital Regional porque hay mejor atención ahí que en cualquier otro Hospital”. Así que “ahorita nos vamos al Hospital, allá los alcanzamos” [...]

Cuando llegamos ya mi hija estaba dentro. Yo me metí. Entré y ya me dijeron: “ya ahorita la estamos preparando, la vamos a meter para allá, todo va a salir bien”. Y no. No es cierto, no salió bien. Ella tuvo un colapso de cordón y pierde la creatura.

¡Ay Dios mío! ¿Qué hice yo cuando estaba afuera? Estaba sentada con mi esposo, en la madrugada, yo estaba toda triste. Al alzar la vista, yo nunca... te juro así por Dios que nunca había visto al Cristo de Copoya<sup>164</sup>, pero desde el Hospital Regional se ve muy bien. Al levantar la vista lo veo, ¿qué hice? “¡Él tiene la culpa de todo. Él es el culpable. Por tu culpa mi hija está sufriendo, por tu culpa mi hija perdió a su hijo!” Ya mi marido me dijo: “cálmate, no estás razonando porque no es así”. “¡Ay Dios mío, perdóname, yo sé que te he ofendido mucho!”, porque con todo lo que me ha pasado he ofendido mucho a Dios, muchísimo, pero también he sabido pedir perdón.

Te digo que fue otra cosa tremenda ese amanecer, todo ese día. Hasta ahorita estamos en plena recuperación en cuanto a eso. Yo pensando en mi hija, claro, ella y su esposo están peor. Todavía no logran superar nada. Yo voy entendiendo pues que tal vez esa creatura no iba a vivir o por algo no se logró, algún motivo... poderoso tiene que haber para que no naciera la creatura. Yo como abuela pero ella como su madre... es otra cosa.

---

<sup>164</sup> Cruz donde se traza la figura de Cristo con una altura de 62 metros de altura. Ubicada en la localidad de Copoya, es posible observarla desde varios lugares de Tuxtla Gutiérrez al estar colocada en una montaña. En la parte de debajo de la cruz existe incluso una capilla para realizar misas y espacios para la colocación de urnas funerarias, de acuerdo con la reciente tendencia de colocar nichos funerarios en las iglesias católicas (ver Fotografía 10).

Fotografía 10. *Cristo de Copoya*



Estamos en ese proceso de un duelo más, pero sí que, sobre todo mi vida, la mía, en lo personal, en mis sentimientos, en mis emociones, en mi espíritu, en mi pensamiento, en mi corazón, no me ha ido tan bien, definitivamente, pero que como que eso da fortaleza y yo pienso que al menos sí puedo ayudar ya a otra persona a que pase por lo que yo he pasado.

Considero que tengo la capacidad de entender y de comprender [...] Para empezar, eso que diga uno: –¡lo siento mucho! [risas] Con un abrazo, con una presencia, con eso basta, nada más, porque si le vas a decir: “¡lo siento mucho!” Es mentira. Cada quien vive su duelo, su dolor de manera diferente. O “¡si me necesita para algo con gusto lo ayudo!” Esa es la mejor manera de solidarizarse con alguien que está pasando por algo que uno ya pasó. Tiene uno un poquito de conciencia, de sentido común. Tal vez habrá gente que le vale y que no hace nada. Eso es.<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> El final de este relato no remite al fin de las entrevistas testimoniales a partir de las que se genera. No obstante, constituye el final de lo que se pretendía mostrar hasta aquí.

### **3.5. Relatos reconstruidos por el investigador: a modo de contraste**

Después del extenso relato tanatográfico sobre los muertos de la familia Jiménez, se pasa a la presentación de dos relatos reconstruidos por el propio investigador a partir de su trabajo de observación. En espacios como casas o panteones, fue posible generar conversaciones espontáneas que, a pesar su carácter más informal, construyeron una trama en torno a la muerte de otro cercano. Sin embargo, a diferencia de las entrevistas testimoniales, no fueron grabadas para su transcripción posterior, sino que fueron vertidas en cuadernos de campo a partir de la reconstrucción de la memoria.

El carácter de reconstrucción posterior a lo contado no le quita importancia a lo enunciado por los sujetos, sino que incluye al investigador como un filtro que cuenta lo contado. Cabe señalar que ni las entrevistas testimoniales ni las conversaciones cotidianas tuvieron un carácter directivo, sino que se plantearon a modo de un diálogo que permitiera a los sujetos presentar aquello que consideraran relevante.

A pesar de eso, las entrevistas testimoniales, mediadas por una grabadora ubicada entre narrador e investigador, generan un ambiente más controlado y artificial. Es la confianza entre ambas partes la que permite la fluidez de la narración. Por su parte, las conversaciones informales, al ser expresiones más espontáneas, mantienen el carácter natural del diálogo, pero pierden la riqueza de la enunciación propia de los sujetos.

Como sea, en los relatos reconstruidos es posible observar también elementos importantes para el análisis sobre las formas en cómo se concibe y se experimenta, así como lo que se hace en torno a la muerte.

#### *3.5.1. Introducción analítica*

Los dos relatos tanatográficos presentados a continuación son producto de conversaciones informales: uno en un panteón y otro en una casa. Ambos son extraídos de los cuadernos de campo resultado del proceso de la

investigación. Pero mientras uno es reproducido casi fielmente del cuaderno de notas, el otro requirió un mayor trabajo de reconstrucción.

El primer relato no sólo cuenta la historia del fallecimiento del padre de don Arturo y abuelo de Candelario, dos varones vecinos de la localidad de Copoya, agencia municipal de Tuxtla Gutiérrez. También presenta una descripción más etnográfica de la travesía del investigador para poder establecer una conversación, al interior del Panteón San Pedro en El Jobo, con un campesino y un albañil que llegaron a “florear” –poner flores en las tumbas– a su familiar fallecido, el día 2 de noviembre de 2016. Por eso posee un carácter más personal y está escrito en primera persona. También alterna las voces del padre y del hijo según como intervinieron durante la narración.

El segundo relato, mucho más breve, está centrado en mostrar la experiencia vivida por don Francisco, varón de aproximadamente 50 años, quien siendo originario de un ejido perteneciente al municipio de Arriaga, Chiapas, emigró hace poco más de 20 años a Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Por motivo de una invitación a comer por parte de uno de sus hijos, conocido del investigador, se dio la oportunidad de platicar con el padre de familia, quien se gana el sustento familiar como conductor de taxi o vendiendo mariscos en una bicicleta ambulante. Dicha conversación tuvo lugar el día 17 de junio de 2016 en la casa de don Francisco, ubicada en el Fraccionamiento Las Flores.

Ambos relatos son considerados importantes porque muestran un contraste con respecto al relato de la familia Jiménez. Hacen referencia a otras formas de experimentar la muerte en contextos semi-urbanos o rurales que, a pesar de todo, no están totalmente desconectados de procesos normalmente reconocidos como urbanos. Con esto se tiene la finalidad de mostrar la articulación entre procesos y discursos, más que de establecer una clara separación entre espacios. Los imaginarios y prácticas, al igual que los espacios, son transpuestos.

### *3.5.2. Morir en localidades pequeñas: apoyos y vicisitudes*

#### 1. Un padre enterrado en el Panteón San Pedro, El Jobo

*(Desde el Cuaderno de Campo. 2 de noviembre de 2016)*

Día de Todos Santos. La ciudad, comparada con otros días, está muerta. Muchos salieron de vacaciones o usaron el día para descansar. Sin embargo, mientras la ciudad de los vivos se tranquiliza un poco de su aceleración constante e incansable, la ciudad de los muertos, los panteones, cobran vida.

Los muertos, después de visitar las casas donde moraron y donde se les erigen altares con diversas señalizaciones para ayudarlos a llegar con bien, además de comida y bebida para el extenuante camino de venida y de retorno a su nuevo hogar, esperan ser visitados en sus casas: las tumbas donde yacen sus restos mortales, mismos que han sido abandonados por esas almas que migran.

Al menos esa es la creencia más común, luego de la influencia cruzada del pasado prehispánico y el catolicismo imperante. Somos más que un cuerpo que se corrompe, tenemos un alma. Aunque ese principio que anima nuestro ser puede ser uno o múltiple, requiere ayuda, necesita de los otros que se quedan, para tener bienestar en su nueva morada. La esperanza del reencuentro, de la no finalización de la relación humana, normalmente de carácter afectiva, mueve a vivos y muertos [...]

Antes de pasar a Copoya, cuyo panteón ya había visitado, decidí pasar de largo, en vez de doblar a la derecha con el automóvil, y continuar por la carretera hacia El Jobo [...] Como sucede cuando no se conoce un lugar, seguí la carretera, misma que lleva al municipio vecino de Suchiapa, con el que hay más relación que con el mismo Tuxtla Gutiérrez, del cual forma parte [administrativamente hablando].

Antes de continuar, decidí pararme a preguntar. En un restaurante ubicado frente a una gasolinera y una casa grande de la cual sobresalían un par de adornos tipo Halloween y un trío de fantasmas que sobresalían del muro, pedí señas para llegar al panteón. Me había pasado de largo, pues

tenía que haber entrado a la localidad. Retorné y entré por la calle principal intentando seguir instrucciones que nunca son del todo claras para quien no conoce mucho o casi nada.

Llegando a una escuela me paré y volví a preguntar. Me dijeron cómo llegar y ahora fue un poco más claro para mí, porque ya estaba cerca. Di vuelta en una calle y entré a una parte de terracería. Había una cabaña que se renta para eventos, luego una casa con versos y leyendas bíblicas de corte cristiano-evangélico. Tras un tramo más o menos largo llegué al panteón.

El Panteón San Pedro es más rústico que los visitados antes –v.gr. el Panteón Municipal, Panteón Jardín San Marcos y Panteón El Rosario [de Copoya]–. Sólo cuenta con una construcción que sirve de marco para la entrada (*ver* Fotografía 11). Los automóviles se estacionan en la parte de afuera o entrando a mano izquierda, pues del lado derecho están las formaciones sepulcrales en hileras muy bien definidas tanto a lo largo como a lo ancho. El panteón es rectangular y está rodeado, para su delimitación, de alambre de púas.

Al entrar había una misa en la capilla del panteón. El obispo con monjas y otros servidores varones dirigían lo que se hacía al interior de la capilla con capacidad para 40 o 50 personas máximo, razón por la que algunos estaban afuera. Al lado de la capilla había un pozo para sacar agua.

La gente llevaba flores y otros utensilios de limpieza mientras buscaban las tumbas de sus familiares. De repente pasaba entre la gente alguno que otro vendedor, señor o señora, niño o niña, con bolis, chicharrines, volovanes, cacahuates. A lo lejos se escuchaba una persona que entonaba canciones tipo corrido o norteño con un acordeón. Después supe que cobraba 10 pesos por canción. Quien quería sus servicios lo iba a llamar.

Comencé rondando el terreno y viendo la disposición del lugar. Habían hileras, de arriba a abajo, pues el terreno no es plano, sino inclinado. La parte alta es la entrada y la parte baja, la zona final del panteón. Había, a lo largo, hileras de 15 a 20 tumbas cada una y, a lo ancho, hileras como de siete tumbas. Entre cada hilera a lo ancho había un espacio de un metro

para poder caminar. Por su parte, a lo largo, cada tumba se separa de la otra por unos 35 o 45 centímetros, suficiente para caminar entre ellas<sup>166</sup>.

Fotografía 11. *Entrada al Panteón San Pedro, El Jobo*



Hasta la parte baja se encontraban las tumbas más rústicas, ataviadas con lonas y telas, barrotes de madera y lámina para detener la lluvia. De ahí casi todas las tumbas tenían una capilla más o menos arreglada.

Luego de ver las tumbas y la gente [...] busqué un lugar para sentarme y esperar poder platicar con alguien. La pena no me dejaba en paz. Vi las

---

<sup>166</sup> Este ordenamiento es característico de los nuevos panteones, sobre todo los privados, puesto que los más tradicionales, suelen ser muy poco ordenados, como muestra López Zambrano (2014) en su análisis del paisaje cultural del Panteón Ejidal de Terán y Plan de Ayala frente al cementerio privado Mausoleos de la Esperanza.

tumbas arregladas con diferentes tipos de flores, veladoras, alimentos, bebidas, copal, entre otras cosas. Noté que casi no había epitafios o letras con mensajes; incluso algunas ni siquiera tenían los nombres visibles.

Estando sentado enfrente de la segunda y tercera tumba de una hilera, llegó a sentarse justo frente a la primera tumba de la hilera una señora con una niña. Luego llegaron otras y la señora dijo que quería pasar un tiempo con la niña, pero no se refería a la que llevaba a su lado, sino a la que estaba enterrada ahí. Las otras mujeres la acompañaron un rato.

Luego llegó otro señor y me preguntó quién estaba enterrado ahí. Señaló la segunda tumba de la hilera. Con sorpresa respondí que no sabía. El señor se asomó a ver las cruces escondidas tras las flores y me dijo sonriendo que era la tumba de su sobrino. Se fue y un rato después regresó con su esposa a poner más flores.

Inmediatamente después de mí, frente a la cuarta tumba, se colocó un señor y un joven con su esposa e hijos. Al principio sólo nos veíamos, pues ellos tomaban un agua de coco, misma que era vendida por un joven a un costado de la entrada principal. Un rato después pasó un señor vendiendo bolsas de cacahuates. ¡Bendita debilidad!, me hizo comprar una bolsita larga y bien llena. El vendedor me agradeció y se persignó. Besó la moneda de diez pesos y me dijo que era su primera venta, que ojalá le trajera suerte.

Adelantándome un poco, cuando ya iba de salida encontré de nuevo al señor vendedor y pregunté cómo le había ido, esto es, si había tenido suerte. “¡No mucha!”, fue la respuesta. Le pedí disculpas por eso.

Llegó el momento en que el agua de coco se acabó. El señor abrió el vaso y sacó un pedazo de coco para comerlo, mientras yo comía los cacahuates. Hice el comentario de que ya se lo había acabado y sonriendo dijo que sí. Por ese motivo le ofrecí un poco de mis cacahuates.

Al principio mostró cierta pena o desconfianza, pero luego de decirle que era mucho para mí solo, aceptó un poco. Le dije que le ofreciera a su familia y así fue. Esa fue la puerta de entrada a una amena conversación con don Arturo y Candelario, su hijo.

Comenzaron preguntándome si era de Tuxtla. Dije que sí. Y que si había ido a “florear” o visitar a alguien. Dije que no, que estaba haciendo un trabajo sobre lo que la gente hacía con relación a la muerte. Su respuesta fue: “quiere ver nuestras tradiciones”. Respondí que sí, parte de eso. De inmediato me dijeron que ellos visitaban los panteones, se pedía calabacita, se comía tamales [tres aspectos emblemáticos de la celebración del Día de Muertos en el contexto tuxtleco].

Pregunté si eran de El Jobo y respondieron que no, que vivían en Copoya. En el panteón de allá estaba la mamá de don Arturo, fallecida hace más de veinte años por una fiebre intensa, mientras en el panteón de El Jobo estaba su papá, fallecido hace alrededor de 5 años. Estaba ubicado en la tercera tumba, misma que yo tenía casi enfrente, pues ellos se habían colocado un poco más lejos sólo para librarse del sol [...]

Don Arturo es campesino. Sembraba maíz pero ya no puede porque tiene “la rodilla jodida” y no puede andar caminando tanto. Tiene alrededor de 70 años. Iba vestido con una camisa tipo guayabera que usa la gente mayor y un pantalón de vestir, además de sus zapatos. Su hijo Candelario, vestido con playera, pantalón de mezclilla y tenis, es albañil. Tiene alrededor de 35 años.

En su familia son 6 hermanos, de modo que una reunión familiar es grande, pues hay nietos y bisnietos. Toda la familia ha habitado en Copoya, por lo que pregunté si sus papás hablaban zoque o conocían a gente que lo hiciera. A esto, don Arturo dijo que sus papás no hablan la lengua tampoco, pero sí había personas que la hablaban, aunque ya han ido muriendo.

Pregunté cómo había fallecido su papá. La respuesta fue: “murió en un accidente”, “lo pasó trayendo el carro”. Su padre, también llamado Arturo, vivía en una colonia cercana a Copoya. Aunque está más cerca de Suchiapa pertenece administrativamente a El Jobo.

Normalmente su familia no lo iba a visitar, sino que él venía montado en su burro para visitarlos a ellos, hijos y nietos. Un día domingo pasó a

visitar a la familia. Fue como si estuviera despidiéndose, porque no solía tomar tanto tiempo para pasar a ver a todos. Pasó a verlos y a platicar.

Ellos suponen que a su regreso fue arrollado por un carro que, seguramente, “se huyó”. Esto sucedió en una carretera que, normalmente, sólo es transitada en automóvil, casi no pasa gente caminando. Dicha carretera pasa frente al Hospital Psiquiátrico El Carmen<sup>167</sup>.

Nadie sabía nada de don Arturo, sino hasta tres días después. Un miércoles la gente cercana comenzó a sentir un aroma pestilente. Al acercarse notaron al burro muerto y en proceso de agusanarse, pero también, un poco más lejos, el cuerpo de don Arturo que comenzaba a descomponerse también. No saben bien qué sucedió, cómo y cuándo fue, pero piensan que fue ese domingo mientras regresaba a su casa. Los cuerpos del animal y el hombre se veían golpeados, por eso lo atribuyen a un automóvil, además de que no estaban tan lejos de la carretera.

Inmediatamente las autoridades ejidales dieron el aviso, se boceó<sup>168</sup> que don Arturo había fallecido. Su cuerpo fue dispuesto para ser velado en la casa de una de sus hijas, por ser la morada más grande. Los velorios aún son en casa y cuentan con el apoyo de la comunidad. Según Candelario, la gente apoya como puede y de acuerdo con la cercanía al difunto. Si no tenían relación con él, pues no hay apoyo, pero si había relación con él, la gente lleva bebidas, comidas, flores, veladoras o dinero. Su funeral depende de cómo haya sido la persona en vida. Si la persona era conocida y querida por la gente, llegan muchos y sus familiares reciben mucho apoyo; pero si no era conocida y/o querida, el apoyo es más limitado<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> Se refiere a la Unidad a la Salud Mental San Agustín. Localizada en la Carretera Tuxtla Villa Flores Kilómetro 8.5, Rivera Cerro Hueco, El Jobo, Tuxtla Gutiérrez.

<sup>168</sup> En estas localidades, como en algunas colonias de Tuxtla Gutiérrez, todavía se mantiene el uso de bocinas para informar a la comunidad de diversos temas, entre ellos el fallecimiento de alguien.

<sup>169</sup> Esta práctica de velar en casa aún permanece en algunos contextos a pesar de la recurrencia a las salas de velación. Según Londoño Palacio (2006), los hogares son verdaderos lugares de la muerte y el duelo, en la medida que no es un sitio de paso, sino el lugar del que se sale para acompañar al fallecido y al que se retorna tras dejarlo en su nueva morada. Son espacios de identidad relacionados con la historia propia del fallecido y sus familias.

Dado que la colonia donde moraba don Arturo es parte de El Jobo, se les dio un terreno en el Panteón San Pedro que es de reciente creación. Por ser originarios del lugar, no tuvieron que pagar por el espacio, sólo van con el agente municipal y se les asigna un lugar. Se le enterró ahí y uno de los hermanos de don Arturo hijo hizo la capilla, misma que no está pintada ni decorada, sólo hecha de block y cemento (*ver Fotografía 12*). Mucha gente ayudó a abrir el hoyo para enterrarlo, sin pagar nada a cambio. Lo único que se paga es una cuota anual de 150 pesos para el mantenimiento y limpieza del panteón.

Fotografía 12. *Tumba de don Arturo, Panteón San Pedro*



Según don Arturo y Candelario, antes toda la gente de Copoya y El Jobo se enterraban en el Panteón El Rosario de Copoya, pero se pidió que se hiciera un panteón para El Jobo, por motivo del poco espacio que ya había. Además

de que ellos reconocen que en el panteón de Copoya “está todo muy pegado”. No hubo tanto orden como ahora en el panteón de El Jobo. Esa es la razón por la que la gente, muchas veces, visita los dos panteones, pues en los dos tienen familiares o parientes [...]

Después de tocar otros temas, salió la idea, no recuerdo cómo o por qué, de que los mexicanos se ríen de la muerte o la festejan en vez de temerla. Pregunté cómo lo veían ellos. Candelario tomó la palabra al decir que no es que no se le tema, sino que no se piensa en ella durante el tiempo que uno vive. Es cuando viene la enfermedad o la vejez que uno empieza a preocuparse más por ella y a temerle.

Mientras no parece estar cerca es posible reírse o hacer cosas en torno a la muerte, pero cuando parece llegar ya entra el temor. Los únicos que, posiblemente, no le temen a la muerte son quienes mueren súbitamente en un accidente. Fueron tomados por sorpresa, no la vieron venir y, por ello, no le temieron. Pero cuando “se los lleva la calaca” no hay nada que hacer.

## 2. Vicisitudes de morir en un ejido

El día 17 de junio de 2016 visité a un amigo de la familia, cuya abuela había fallecido hacía un par de días. La abuela era la madre de su padre: don Francisco. Luego de los saludos y comentarios de rutina, salió el tema del fallecimiento a través de una pregunta que no colocó a la muerte en el centro, sino a la familia que había sufrido el acontecimiento. La pregunta fue: “¿cómo está la familia?” La respuesta fue inmediata: “¡es una revolución!”.

Con esto don Francisco se refería a los problemas desencadenados ante la muerte de su madre, puesto que ahora el problema era quién cuidaría y se haría cargo de su padre de edad avanzada. Algunos de sus hermanos querían llevárselo a Cancún<sup>170</sup>, lugar donde viven, pero donde casi no están en casa por motivos laborales. Don Francisco dijo que mejor se lo llevaría a

---

<sup>170</sup> Ciudad turística ubicada en el estado de Quintana Roo, al sureste del país.

vivir con él a Tuxtla Gutiérrez –lugar donde habita con su esposa e hijos–, no sólo porque él tendría más posibilidades de estar al tanto de su padre, sino porque también es, según él, el más cercano de los hijos.

Después de esto, comenzó a contar las vicisitudes del fallecimiento que tuvo lugar en un ejido del municipio de Arriaga<sup>171</sup>. Era un día como cualquiera cuando su madre comenzó a sentirse mal. Se quejaba de dolor en el estómago y el pecho. Después de un rato, ya por la tarde, las hermanas de don Francisco decidieron llevarla al hospital de Arriaga, a una distancia de 5 kilómetros, para poder ser atendida debidamente. Sin embargo, en el camino la señora sufrió un paro cardíaco y falleció en el automóvil.

Al llegar al hospital, las personas que recibieron a la madre de don Francisco le dijeron que ella ya había muerto, razón por la cual les recomendaban llevársela de vuelta a su casa, pues si la ingresaban al hospital para intentar reanimarla o hacer algo más, lo cual carecía ya de sentido, darían más vueltas y terminarían por pagar más dinero<sup>172</sup>.

Frente a esta situación, las hermanas de don Francisco regresaron a la comunidad con su madre ya fallecida. Pero sus hermanas, en medio del dolor y el ajetreo, además de su desconocimiento sobre cómo actuar en una circunstancia como esa, no se dieron cuenta de que para certificar la muerte y hacer el papeleo correspondiente para el entierro, era necesario un médico<sup>173</sup>.

Fue hasta que don Francisco llegó, luego de recibir el llamado por la condición de su madre, que comenzó a llevar a cabo todos los arreglos legales y, aún, funerarios. Era casi de madrugada cuando se hicieron los trámites, algunos en Arriaga, algunos en las oficinas de la agencia municipal, de acuerdo con lo establecido.

---

<sup>171</sup> Municipio ubicado al suroeste de Tuxtla Gutiérrez, a una distancia de 147 kilómetros.

<sup>172</sup> Morir en casa o morir en un hospital conlleva sus propias problemáticas en la medida que, de cualquier manera, es necesario hacer los trámites necesarios para continuar con la preparación del cuerpo, la velación y la inhumación o cremación.

<sup>173</sup> El médico es la autoridad competente para expedir el Certificado de Defunción, mismo que es útil para realizar los demás trámites correspondientes.

Se le veló, como es costumbre en el Ejido, en su casa. Se preparó comida para invitar a toda persona que llegara a acompañarlos. Fue por esa razón que se mandó a traer una res desde Tecpatán para cocinarla y tener comida para ofrecer. Al ser una comunidad pequeña, la gente se entera rápidamente de cualquier fallecimiento. Se veló un día entero, con su respectiva noche, y casi la mitad del siguiente.

Nadie durmió en esa noche, pues estaban al pendiente de servir a los que llegan para acompañarlos. Sin embargo, para su fortuna, en esos días también se estaban realizando los rezos de los 9 días por otra persona recientemente fallecida. Esto mitigó un poco la aglomeración de personas, pues tuvieron que compartirse entre los rezos y el velorio.

Mientras estaban en la casa se suscitó la confrontación entre hermanos, puesto que unos profesan la religión católica, mientras otros son evangélicos<sup>174</sup>. De este modo, unos querían llevar a cabo rezos y los otros no. Como fuera, los hermanos católicos mandaron a traer a una rezadora que, según don Francisco, cobra muy caro, alrededor de mil pesos. Agregó, en tono irónico: “¡Todo para sacar al muerto del purgatorio!”.

Al poco tiempo del rezo, llegó un grupo de personas de una iglesia evangélica a hacer un culto y orar en compañía de la familia. Según don Francisco, mientras los hermanos entraron en conflicto, su madre participó en vida tanto de las creencias católicas como de las evangélicas sin mayor problema.

El entierro, mismo que se realizó en el panteón del Ejido, no implicó mayores gastos, pues el espacio no tiene un costo para la gente que es originaria y habita ahí. Simplemente se elige un lugar, se llevan los tabiques correspondientes para hacer las gavetas y un grupo de hombres de la comunidad ayuda a hacer el hoyo. Como forma de agradecimiento y pago a

---

<sup>174</sup> El tema religioso ya no es sólo motivo de formas más o menos diferenciadas de concebir, experimentar y hacer en torno a la muerte, sino que también se convierte en una arena de disputas entre familiares. El debate no parece considerar, en muchas ocasiones, los deseos o última voluntad de la persona fallecida.

este grupo, se les ofrece comida y algunas cervezas, gasto que no llega ni a 500 pesos.

Todo esto lo contó por motivo de que, para don Francisco, aún morir en un Ejido resulta un asunto problemático. Aún en lugares pequeños donde predomina el apoyo entre la gente, las instituciones de gobierno<sup>175</sup>, en este caso, de salud y civiles, son un referente necesario. De ahí que la relación con Arriaga, como la cabecera municipal, sea indispensable.

\* \* \* \* \*

El presente capítulo tuvo como propósito mostrar los rasgos más relevantes del proceso de investigación. Para eso se presentaron algunas reflexiones sobre el enfoque metodológico empleado –con un acento fundamental en lo que se ha denominado relatos tanatográficos–, las técnicas usadas para la recolección de información, así como las formas de presentación y análisis de los relatos tanatográficos.

Todo lo anterior confluyó en la exposición de un relato a cuatro voces producido por la familia Jiménez, así como de dos relatos reconstruidos a partir de conversaciones informales, donde es posible vislumbrar varios elementos sobre las maneras en que se concibe, se experimenta la muerte y lo que se hace en torno a ella en una cultura regional como la de Tuxtla Gutiérrez, que muestra la confluencia de imaginarios y prácticas, así como la transposición de espacios.

En dichos relatos fue posible ubicar una serie de pautas que serán profundizadas en el capítulo siguiente a partir del uso de fragmentos de relatos puestos a dialogar, para comprender la constante interacción entre instancias, procesos, acontecimientos, lugares, temporalidades y personas en lo que se refiere a la muerte.

---

<sup>175</sup> Aquí se tematiza la relación entre agentes e instancias institucionalizadas y las formas cotidianas de morir, aún en espacios separados de los espacios que intentan centralizar o monopolizar el poder.

## **CAPÍTULO 4**

### ***La muerte en la cultura regional tuxtleca: imaginarios y prácticas en disputa***

La presentación de los relatos de muerte o relatos tanatográficos en extenso, permite hacer una serie de anotaciones para delinear los temas que surgen en cada uno de ellos; esto por la posibilidad de poner en el orden de la trama un conjunto heterogéneo de procesos, acontecimientos, objetos, temporalidades, lugares y personas.

Como se pudo observar en el capítulo anterior, los relatos no sólo hablan de circunstancias presentes sino que, al tematizar una diversidad de experiencias de muerte, permiten hacer un breve recorrido por las permanencias y transformaciones en las concepciones, en la propia experiencia y en las prácticas que se realizan alrededor de ese suceso. Asimismo, los relatos permiten trazar proyecciones hacia el futuro que permiten visualizar otras posibilidades de ser.

En todo relato no existen solamente referencias narradas, sino que también es posible encontrar una serie de pausas descriptivas útiles para la comprensión del relato mismo<sup>176</sup>. Los relatos implican, de este modo, un ejercicio de reflexividad realizado por el propio narrador que, a su vez, dinamiza la reflexividad de quien se acerca a ellos para seguir la historia

---

<sup>176</sup> Como señala Pimentel (1998) a propósito del relato desde una perspectiva de la teoría narrativa, toda construcción de una trama o intriga recurre a rupturas temporales que tienen la intención de dar cuenta de algo que ocurrió en otra vertiente de la historia, para brindar una serie de antecedentes, o sencillamente para dar una ilusión de densidad y vitalidad a un relato que evoca su propio pasado. De ahí que la autora considere, dentro de los movimientos narrativos básicos: *a)* las pausas descriptivas que indican la detención del tiempo de la historia, para realizar cortes explicativos o contextuales; *b)* los resúmenes que aceleran el ritmo de la historia para acelerar en el discurso narrativo, algo que tuvo una duración mucho mayor en el tiempo diegético; y *c)* las elipsis donde una duración diegética prolongada se queda sin espacio dentro del discurso narrativo, por motivos que van desde el olvido no intencional hasta la elección interesada.

narrada, primero, y, luego, para comprenderlos e interpretarlos. Como se puede notar, en el propio ejercicio narrativo existe una articulación necesaria entre la descripción y la comprensión. Sólo a partir de su articulación es posible alcanzar una interpretación más adecuada.

Este capítulo tiene como finalidad ofrecer el análisis interpretativo de las pautas temáticas y los debates que fueron esbozados provisoriamente en el capítulo anterior. Ya no tiene el propósito de mostrar los relatos en su totalidad, sino que busca generar un diálogo entre los diversos relatos, sea que cuenten una historia o realicen una pausa descriptiva, con el fin de comprender cómo éstos se articulan y se contraponen a otras producciones. De este modo, los imaginarios y prácticas aparecen esbozadas en los relatos pero también son cruzados con las observaciones y los análisis de documentos realizados por el investigador. Situaciones que permiten dar mayor contexto a lo relatado en la medida que, como asevera Ricoeur, “explicar más es comprender mejor” (1991: 83).

Para su presentación se recurre a la distinción analítica generada para acercarse a la muerte, esto es: como idea, como proceso y como relación. La primera remite a la concepción, la segunda a la experiencia, y la tercera al hacer en torno a la muerte. Todas ellas están articuladas en cualquier historia contada sobre la muerte del otro, de modo que es difícil trazar muy bien los límites de dónde comienza y termina cada una. Asimismo, dado que todo relato es una configuración narrativa propia de sujetos situados, también son producciones mediadas que responden a una configuración socio-cultural y a las disputas en torno al proceso de significación que se llevan a cabo en él. Siendo así, en los relatos también se entremezclan los dispositivos de poder con los mecanismos de producción de sentido.

Por ello se comienza con la idea hegemónica de la muerte, con los discursos, proyectos y procesos, así como agentes e instancias de poder implicadas. Esta idea primordialmente occidental ha permeado, de una u otra forma, las concepciones en torno a la muerte en la cultura regional de Tuxtla Gutiérrez. Concepción en la cual se ha generado una progresiva

descalificación de la muerte, de modo que la gran ritualización pública donde participaban los sujetos, sus familias, los grupos más cercanos y hasta la colectividad más amplia, se ha borrado gradualmente. Por eso, como dice Foucault, “el tabú recae hoy menos sobre el sexo que sobre la muerte” (2000: 224).

Acto seguido, se presentan rasgos sobre la experiencia y relación cotidiana que los sujetos sociales y sus grupos mantienen con la muerte, con el proceso de morir y, sobre todo, con sus muertos. Se apropian de los dispositivos de poder y les otorgan sentido en diálogo con sus saberes, creencias y prácticas, muchas de las cuáles han sido ocultadas o, simplemente, descalificadas. Por esto se gesta un proceso de negociación y uso táctico de lo dado, desde la posición y recursos propios.

Dicho proceso de ocultamiento o exclusión de imaginarios y prácticas es la que permite la compleja dinámica regional del proceso cotidiano de la significación en Tuxtla Gutiérrez, lugar donde confluyen elementos dominantes, residuales –incluso algunos arcaísmos– y emergentes. Estos elementos muestran sus orígenes diversos devenidos de una herencia prehispánica, una católico-colonial, una moderno-secular, entre otras herencias aún insipientes.

#### **4.1. Idea hegemónica de la muerte: dispositivos de poder y orden disputado**

Desde una perspectiva postestructuralista, un proyecto hegemónico puede definirse como un “tejido de relaciones discursivo-materiales, que logra instituir como generales y sin alternativa en sus particulares formas de pensar, sus particulares esquemas de representaciones y de conducta, así como sus posiciones de identidad” (Moebius, 2012: 542).

De esta cita es posible extraer algunas consideraciones: *a)* la hegemonía es algo que se está haciendo, es un proceso que, tras un conjunto de luchas se establece como un resultado alcanzado; *b)* ese resultado conlleva el establecimiento de formas de pensar particulares que, a partir de un

ejercicio de poder, aparecen como la única alternativa posible a pesar de su particularidad; c) esa alternativa que fue un producto del poder busca convertirse en un conjunto de esquemas para percibir el mundo y para actuar en él a partir de los cuáles cada sujeto genera, o se pretende que genere, un sentido previamente delimitado para sí mismo y su vida en grupo; d) con eso ocultan, o se trata de ocultar, otras formas o esquemas alternativos de habitar el mundo, igual de particulares pero con menor capacidad para imponerse en un momento dado; y, finalmente, e) se genera un sentido de identidad que se fortalece a partir de la creación de su otro a modo de una exterioridad constitutiva, es decir, necesaria para afirmar su propia identidad.

A grandes rasgos, el proyecto hegemónico implica la acción de ciertos dispositivos de poder que intentan delinear un modo de concebir, de experimentar y de hacer algo en el mundo y lo que en él sucede, tal como la muerte. Ese poder intenta establecer un sentido útil para la vida cotidiana e imponer un orden en las cosas a partir de una perspectiva propia, considerada superior. Con esto se esconden otras formulaciones que, aunque veladas, permanecen en un estado de florecimiento cotidiano. De ahí que dicho orden no sea más que un proyecto de ordenamiento, algo disputado y no algo acabado.

En este caso, la idea hegemónica de la muerte es producto, en términos de Elias (2009: 79 y ss.), de un proceso civilizatorio no planificado, pero coherente con el contexto de las relaciones de poder existentes, donde Occidente, entendido no en términos geográficos sino como proyecto de significación a gran escala, ocupa el lugar central en la definición de las líneas de pensamiento y acción en general.

Dicho proceso civilizatorio está relacionado con cuatro de las características que el sociólogo alemán señala para las sociedades contemporáneas: 1) la prolongación de la vida individual, es decir, la esperanza media de vida, por lo cual la muerte aparece como una realidad lejana –aunque en contextos como los latinoamericanos la muerte es más lo

cotidiano que la excepción (Maldonado-Torres, 2007); 2) la representación de la muerte como última parada de un proceso natural, biológico e irreversible a partir del progreso de las ciencias médicas y el aumento de las medidas higiénicas y sanitarias (Cereijido, 2004); 3) el mayor grado de pacificación interna de las sociedades, dado que el estado monopoliza el uso de la violencia física y reprende a quienes hacen uso de ella fuera de sus límites –pero en espacios como los así llamados tercermundistas prevalece un ejercicio necropolítico de terror sistemático sobre las poblaciones, ante la no discriminación entre enemigos internos y externos (Gigena, 2011)–; y 4) el alto grado de individualización que provoca la imagen de los seres humanos como seres aislados y desarticulados de las relaciones sociales – en contraposición a escenarios donde el carácter colectivo y/o comunitario aún aparece como parte de la cotidianeidad–.

En esta línea es posible expresar que la muerte no es más que el final absoluto de la persona, el final de sus relaciones con el mundo y con sus semejantes, la que reduce a la nada al ser humano. Pero esta idea que hace del tiempo y la muerte un asunto puramente individual es producto de un conjunto de transformaciones económicas, políticas, sociales, jurídicas y religiosas que han influido en la forma de adoptar la concepción actual de la muerte en contextos que, como Tuxtla Gutiérrez, responden y están insertos en un proyecto hegemónico que es el proyecto civilizatorio occidental, aunque con sus matices regionales a partir de la recepción y apropiación que los sujetos sociales y sus grupos hacen de dicho proyecto.

#### *4.1.1. Modernidad, dispositivo de mortalidad y modernización de la muerte*

La modernidad, más allá de sus diversas definiciones como una época histórica o un estadio del pensamiento filosófico-científico, puede ser vista como el impulso cada vez mayor hacia un supuesto estado de mejora y desarrollo social. Es producto, primero, del descubrimiento de América y del Renacimiento –la primera Modernidad con sus protagonistas: España, Portugal e Italia– y consolidado, en segundo lugar, por el pensamiento

ilustrado a partir del cual se determinan la vida y la muerte como entidades opuestas –la segunda Modernidad con sus nuevos protagonistas: Francia, Holanda e Inglaterra–. El impulso primordial de la primera Modernidad es la cristianización del otro recién descubierto, acercándolo a la religión verdadera –el catolicismo–; mientras el impulso de la segunda Modernidad es la tarea de civilizar al otro, al incluirlo en un proyecto de transformación lógico-racional de las formas de ser y de pensar (Castro-Gómez, 2005).

Tras la articulación de ambos momentos imperialistas, aunque con sus propias peculiaridades, la vida se convierte, sobre todo en la segunda Modernidad, en el escenario de la producción económica y las relaciones transaccionales; mientras que la muerte y lo asociado a ella, como la enfermedad en tanto aspecto que actúa en detrimento de la salud, se asocia a lo improductivo, a lo que estorba y, por tanto, debe ser regulado. La muerte es, en cierto modo, un estorbo para la vida, y ésta, sobre todo en el contexto actual de aceleración, basado en un dispositivo de movilidad que conforma subjetividades cinéticas como indica Castro-Gómez (2009: 59 y ss.), debe continuar lo antes posible sin grandes interrupciones.

El poder, entonces, pasa de estar orientado hacia la posesión de un territorio por parte de un soberano, para orientarse primero hacia el control de los cuerpos a través de instituciones disciplinarias –anatomopolítica– y, luego, hacia la regulación y, en cierta forma, manufactura de la población a través de la promoción de medidas higiénicas y sanitarias –biopolítica– (Foucault, 2000). Modelo de intervención sobre la vida que surge, en realidad, a partir de la experiencia colonial para ser luego exportado a Europa, con la intención de determinar cómo es un “mejor vivir”, esto es, una vida más segura, más productiva y, por lo tanto, menos azarosa (Castro-Gómez, 2007<sup>b</sup>; Gigena, 2011).

La muerte como forma de intercambio simbólico o enigma religioso, pasa a convertirse en un dispositivo: la mortalidad. Ésta aparece como un problema que afecta a la población en general, no a una persona con afecciones, afectos y relaciones sociales concretas. Junto con la

generalización del problema, viene su individualización y privatización. Genera formas de enunciación donde los sujetos pasan a formar parte de tablas estadísticas e informes oficiales (*ver* Fotografía 13). La muerte, el morir y los muertos quedan subsumidos en el dispositivo de mortalidad que trata de dotar de sentido a la vida humana a partir de colocarla como el elemento primordial pero, a su vez, reducirla a los intercambios mercantiles.

En el caso del estado de Chiapas, el proceso de ingreso al proyecto de la modernidad ilustrada y su impulso modernizador de los imaginarios y las prácticas, inició con mayor ímpetu, como muestra Bermúdez Hernández (2013), tras su incorporación al recién conformado estado-nacional mexicano a principios del siglo XIX. Pero ese afán modernizador tuvo un proceso bastante accidentado para llegar a ser incorporado no tanto en el ámbito de la legalidad estatal, sino en la vida cotidiana de los sujetos sociales y sus grupos.

Como se mostró a propósito del proceso de formación de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez –la ciudad más liberal, económica y políticamente hablando, con respecto a su contraparte conservadora y católica, San Cristóbal de las Casas–, el establecimiento de leyes cuya pretensión era que la muerte dejara de ser un asunto eclesiástico para convertirse en un objeto de política pública y sanitaria, no implicó una transformación inmediata en cuanto a los imaginarios y prácticas más comunes.

El impulso modernizador aludido se encarnó, sobre todo, en seis procesos que, aunque se han aliado en la transformación de los modos de pensar la muerte y de hacer algo en torno a ella, mostrando una creciente importancia para la estructuración de la vida, no han logrado el cometido de generar por completo un modo de significación lógico-racional del mundo y lo que en él sucede, sino que son negociados en lo cotidiano. Dichos procesos orientados hacia la muerte son: *a)* la secularización, *b)* la medicalización, *c)* la burocratización, *d)* la mercantilización, *e)* la juridización, y *f)* la individualización.

Fotografía 13. *Espectacular con motivo de la lucha contra la diabetes, Universidad Autónoma de Chiapas*



#### 4.1.1. El camino hacia la secularización: el pluralismo de los vivos

La tendencia secularizante, iniciada con mayor fuerza a mediados del siglo XIX, impulsó tanto la creación del registro civil como la secularización de los cementerios. Logró quitar el control formal de la iglesia sobre la muerte, el morir y los muertos, pero ello no implicó que lo religioso fuera en detrimento aún después del impulso de la medicina que, aparentemente, dota de poder a los seres humanos para pelear contra la muerte y, con ello, prolongar la vida individual, sin necesidad de recurrir a una instancia trascendente. Como indica Serrano para el caso chileno, nada lejano del mexicano, “los cementerios eran una empresa lucrativa para los municipios ya que aumentaba en forma exorbitante el gasto de los funerales” (2008: 230). Por eso, el gobierno estaba más interesado, y tal vez continúa estándolo, en

reglamentar el uso de los panteones y la venta de tumbas individuales-familiares, que en el impulso de la secularización en sí.

Por ejemplo, los Reglamentos de Cementerios y Panteones, tanto los primeros como los actuales, fueron generados a distintos niveles –nacional, estatal y municipal– con la finalidad de normar el establecimiento, conservación, funcionamiento y vigilancia de los panteones administrados por la autoridad pública municipal, además de revisar que la apertura de cementerios privados esté de acuerdo con las mismas normas. También esclarecen en qué medida la prestación del servicio público de panteones comprende el control sanitario de los mismos, aunque ha habido una profunda transformación en lo que se refiere a los agentes contaminantes y patógenos: de la teoría miasmática del contagio a la teoría microbiana de la enfermedad (Corbin, 1987)–.

Se establece, sobre todo en los reglamentos actuales, una articulación entre tres dependencias gubernamentales destinadas al control de los cementerios: el Ayuntamiento municipal como encargado directo de la administración legal, la Secretaría de Salud con la misión de la vigilancia sanitaria, y la Secretaría de Desarrollo Económico encargada de la administración financiera. De hecho, en la jerarquización burocrática realizada para efectos organizacionales, el Departamento de Panteones Municipales depende, intencionalmente, de la Dirección de Mercados, Panteones y Comercio Ambulante, misma que está bajo la Secretaría de Desarrollo Económico (Reglamento de Panteones para el municipio de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2005).

Por lo anterior, es posible indicar, como lo hace Serrano, que la formación de cementerios “no obedecía a un intento de secularización de la muerte sino a la formación de un nuevo espacio sagrado ordenado y administrado por la autoridad civil” (2008: 223), útil para obtener ganancias. En este sentido, cabe indicar cómo en los Reglamentos no se hace referencia alguna al elemento religioso en razón de la supuesta política de laicidad estatal, pero en lo cotidiano continúa siendo un elemento

imprescindible. Aunque, en un lenguaje propiamente religioso, coloca como una de las responsabilidades de los administradores de los panteones vigilar la medida y el orden al prohibir cualquier tipo de ceremonias profanas o actos que atenten contra el decoro y las buenas costumbres, sin definir a qué se refiere con cada una ellas (Reglamento de Panteones del Municipio de Tuxtla Gutiérrez, 2005).

En el propio espacio de los panteones, sobre todo los públicos, es posible encontrar un descanso, con símbolos propios del catolicismo, para officiar misas antes de que el cuerpo muerto sea llevado a su última morada (*ver* Fotografía 14). Sin embargo, dentro del propio Reglamento, sólo se hace mención de la palabra “Capilla” para referirse a la construcción arquitectónica o escultórica que se erige sobre una tumba, así como a los permisos y pagos necesarios para que una persona realice una construcción o modificación (Reglamento de Panteones para el municipio de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2005). Todo esto dentro de un espacio –el cementerio en general– que, eventualmente, se convirtió en el lugar de devoción por los muertos, articulándose, en el caso mexicano, con el discurso identitario que convirtió el Día de Muertos, una celebración que según Malvido (2006) es eminentemente católica, en una reminiscencia de tiempos prehispánicos.

Por todo esto, en América Latina en general, y México en particular, la supuesta secularización no implicó ni la simple separación de las esferas secular y religiosa, ni la declinación de la segunda frente a la primera, tampoco la mera privatización de lo religioso. Dio como resultado un pluralismo que, poco a poco, ha generado la proliferación de diversos imaginarios y prácticas en torno a la muerte que, de una u otra forma, responden a los criterios de la modernidad. En palabras de Serrano:

la secularización de los cementerios no expresaba la secularización de la muerte, sino el pluralismo de los vivos. La transformación de las prácticas mortuorias había comenzado incluso dentro del catolicismo. Ambos planos expresaban la creciente centralidad del individuo. Es allí donde se juntan, donde convergen, donde se hacen

inteligibles ambos fenómenos y donde el tiempo de la política expresa el tiempo de la cultura (2008: 253).

Fotografía 14. *Capilla de descanso en el Panteón San Pedro, El Jobo*



En Tuxtla Gutiérrez, capital del estado de Chiapas, conocido actualmente como el estado menos católico de México (INEGI, 2010), pueden observarse, producto de su entrada en los márgenes del proyecto moderno occidental, una serie de formas de concebir, experimentar y hacer en torno a la muerte, que están relacionadas con el pluralismo de los vivos y la diversificación religiosa. Esto ha generado una situación de tensión entre las prácticas rituales propias del catolicismo, con las prácticas aparentemente menos rituales de otros movimientos socio-religiosos.

Por un lado, el catolicismo está aliado con el mantenimiento de tradiciones que han buscado su origen en la condición prehispánica, desde

el discurso nacionalista post-revolucionario, pero al mismo tiempo ha permitido la adopción de nuevas maneras de vivir la muerte, aunque en ocasiones las cuestione (Mondragón, 2 de noviembre de 2016). Esto es expresado por el obispo Arizmendi Esquivel como sigue:

Conservemos nuestras tradiciones del Día de Muertos, porque nos dan identidad, historia, valores y trascendencia. Que no nos domine el mercado, con sus ofertas engañosas. Oremos por nuestros difuntos. El altar tradicional en algunos lugares, con sus fotos, velas, flores y ofrendas alimenticias, es un signo de que los experimentamos cercanos, espiritualmente. ¡En Cristo, hay vida y resurrección! (26 de octubre de 2016).

Esta alianza entre catolicismo y tradición prehispánica, en pugna con las tendencias mercantiles del mundo actual, se hace manifiesta en el fomento de la celebración del Día de Muertos –en contra de una tendencia cada vez mayor a la Halloweenización de estilo norteamericano (Velázquez Rodas, 2014)–, así como un conjunto de prácticas rituales consideradas como parte del ser y la identidad propiamente mexicanas. El catolicismo en México funciona en varios sentidos a partir de aliarse con la construcción del nacionalismo. Ha formado y sigue formando parte del proceso de formación del Estado-nación.

Por otro lado, esa alianza un tanto velada y naturalizada es puesta en entredicho por la proliferación de movimientos socio-religiosos distintos al catolicismo como religión tradicional. Dichos movimientos discuten algunas prácticas realizadas “tradicionalmente” en torno a la muerte pero, además, expresan una forma distinta de concebir la muerte y la forma de experimentarla. Por ejemplo, se enfrentan frontalmente al impulso que, desde las instituciones educativas, se hace para la celebración de Día de Muertos y la elaboración de altares, a partir de la premisa de que dicha festividad tiene un origen ancestral –zoque en el caso de Tuxtla Gutiérrez– y forma parte de la identidad nacional, más que una festividad religiosa ligada al catolicismo (Notas de campo, 15 de febrero de 2017). Siendo así, los

participantes de estos movimientos socio-religiosos, regularmente colocados dentro de la categoría homogeneizadora de “evangélicos” o “evangelistas”, son considerados como transgresores de las tradiciones y costumbres; con lo que sus acciones no atentan contra la religión tradicional sino, aún más, contra la identidad nacional misma (Abosaid / Cp, 3 de noviembre de 2017).

En los relatos tanatograficos es posible encontrar una serie de referencias al tema religioso, con lo que se muestra que el tormentoso camino hacia la secularización es otro de los procesos inacabados, más que un progreso alcanzado. Pero lo religioso no aparece simplemente como una forma de dar sentido a un acontecimiento enigmático como la muerte, sino que la propia religión es un elemento en la confrontación contra la idea hegemónica de la muerte que la reduce a un asunto de políticas públicas, trámites burocráticos, elecciones económicas y decisiones médicas.

Por ejemplo, una de las colaboradoras de la investigación, narra brevemente el trágico fallecimiento de su cuñado en un accidente automovilístico, con el fin de hacer notar el papel tan importante que tuvo el factor religioso en la experiencia de esa muerte, así como las transformaciones que ya se gestaban en cuanto a un recluimiento, no una desaparición, de la religión como elemento estructurador de lo cotidiano.

La pérdida de un mi cuñado si me dolió mucho [...] fue una pérdida muy repentina, porque él fallece de un accidente y ahí sí nos dolió. Ahí sí nosotros cambiamos en la forma de buscar más a Dios, de acercarnos más a la iglesia [católica] [...]

Él trabajaba acá en Copainalá<sup>177</sup>. Era arquitecto y se... de regreso... sale el carro de la carretera y se va a un precipicio como de unos 50 metros. Ahí acabó. Iba a hacer 15 años su hija y faltaban unos 10 días para el cumpleaños de su hija. Y como era muy conocido y todo, pues fue mucha gente [...]

Con él sí vivimos en cuestión de los 9 días, íbamos, la familia estaba, aunque no a rezar, pero la familia estaba presente en los días de rezos, los 9 días, los 40 días, al año [...]

---

<sup>177</sup> Municipio ubicado al noroeste de Tuxtla Gutiérrez. Forma parte de la región zoque de acuerdo con la demarcación realizada por motivos histórico-identitarios.

A mi cuñado [...] lo velan acá en su casa... De hecho esperó... como él fallece de accidente, el día que nos avisan... fue en la tarde. Y a las 6 de la tarde era allá por Copainalá, estaba muy oscuro, entonces se les dificultó para sacarlo porque estaba hasta la parte de allá del precipicio...

Lo logran sacar ya muy tarde y lo traen al SEMEFO<sup>178</sup> y... ahí tardan también para que lo entreguen. De hecho ya era en la tarde... mucha gente ayudó, porque se iba a tender<sup>179</sup> en su casa. En este momento ya estaban viendo dónde estaba, porque decían que ya había fallecido pero lo estaban localizando para ver cómo estaba y todo.

Lo llevan y tarda allá, casi todos los familiares nos reunimos aquí [...] Empezamos a ayudar a desocupar la casa porque ahí lo tendieron. De hecho empezaron, como son varios sobrinos ya grandes y demás familiares, casi esa cuadra son puros familiares, entonces pusieron tres carpas... Y... llegó muchísima gente porque estaba todo lleno ahí.

Ya lo trajeron prácticamente en la madrugada del SEMEFO [...] Y si se movió mucha gente. Incluso hasta un sacerdote vino a verlo acá, le dio los santos óleos ahí en la casa, le hicieron una misa de cuerpo presente acá en la iglesia del Niño de Atocha, pues eso casi no lo hacen ya los sacerdotes. A él sí se lo hicieron y fue ahí en la mañana, le hicieron la misa, volvieron a regresar.

Lo enterramos en el panteón municipal (Amada López, 20 de diciembre de 2016).

Como se observa en este fragmento que narra un fallecimiento ocurrido en 2002, para el caso de ciertas personas que habitan un Barrio como “El Niño de Atocha”<sup>180</sup>, la religión aún es un referente necesario para la vida. Primero, una muerte tan sorpresiva genera la necesidad de acercarse más a una iglesia de la cual, aunque se forma parte por herencia y tradición, no se participa tan activamente en muchos casos. Luego, no sólo se mantienen otras formas más colectivas en cuanto a la velación –aún es posible notar cómo cuando alguien fallece se coloca una carpa, se cierra la vialidad de la

---

<sup>178</sup> Servicio Médico Forense, actualmente ubicado en la colonia La Gloria de Tuxtla Gutiérrez.

<sup>179</sup> Forma cotidiana de referirse a colocar el cuerpo muerto en el féretro para ser acompañado por sus familiares y amigos.

<sup>180</sup> La iglesia de Niño de Atocha, construida de 1938 a 1943, es, junto con la iglesia de San Francisco, una de las iglesias importantes no ubicadas en el centro, sino al norte y sur de la ciudad respectivamente. Su reconocimiento las hizo ser puntos importantes de reunión para la celebración del 50 aniversario de la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez en 2015 (Mondragón, 12 de julio de 2015).

calle, y se realiza el velorio (Notas de campo, 20 de diciembre de 2016)–, sino que ante el reconocimiento social del fallecido, las autoridades de la iglesia realizan una acción que, aunque antes era cotidiana (Lugo Olín, 2010<sup>a</sup>), ahora resulta poco frecuente y hasta un elemento de distinción, en el caso de Tuxtla Gutiérrez. No así en otros contextos menos urbanizados o aún en San Cristóbal de las Casas, como apunta Bermúdez Hernández (2014).

En este sentido, la religión permanece como un referente ineludible a pesar de todos los trámites burocráticos que se tienen que llevar a cabo luego de un fallecimiento tan sorpresivo como lo es un accidente.

Sin embargo, el catolicismo aún imperante es cuestionado en sus concepciones y sus prácticas por otros movimientos socio-religiosos que, de paso, cuestionan el papel de la medicina en la posibilidad de curar a las personas y, con ello, evitar la muerte. De manera bastante complicada, un creyente puede poner o no su fe en la medicina, de modo que las decisiones tomadas generan conflictos al interior de los grupos familiares que participan de creencias diferentes.

Otro colaborador narra así su propia experiencia en torno a la muerte de su hermano acaecida hace alrededor de 8 años:

El caso de mi hermano fue un caso atípico por el enfrentamiento desde el punto de vista religioso [...] Ahí pues... no fui directamente yo pero sí hubo un conflicto de ella [la esposa de su hermano] contra nosotros, mi hermana, mi mamá, mi esposa, porque ellos están... no sé si hasta la fecha, estaban muy fanatizados con la religión.

Entonces cuando a mi hermano lo internaron en el ISSSTE y le detectan el problema [de cáncer en el cerebro] dice: “bueno, lo único que se puede hacer ahorita es turnarlo a la ciudad de México, pero no es para curarlo, sino para darle una mejor calidad de vida, nada más, en el tiempo que le quede”. Nos dieron esa posibilidad porque mi prima había trabajado, ya es jubilada del ISSSTE. Ella había sido 30 o 35 años secretaria en la dirección, por eso la conocían, por eso nos atendían bien. Por eso nos dieron la posibilidad de ir a operarla en la ciudad de México.

Entonces mi cuñada nunca estuvo de acuerdo con eso porque por el fanatismo decía que con pura oración él se iba a curar, ¿no? Entonces la decisión de irse a

operar fue de él [...] En primera instancia él dijo que no, que por la oración él se iba a curar, pasó la noche y al otro día en la noche dijo que sí.

Ya cuando fuimos y llegamos allá y que nos recibió el especialista... yo recuerdo que llegamos, vio las radiografías y todos los estudios que llevábamos y nos dijo: “sí se va a quedar. Deme un ratito, le digo a su hermano qué van a hacer. Las instrucciones”. Él le dijo: “doctor, sé lo que tengo, sé lo que tengo, vengo en busca de un milagro y usted lo va a hacer”, él con sus creencias y la Biblia y todo. “Sabe lo que tiene, entonces mire, yo voy a hacer esto y esto y esto”. “Estoy en sus manos”.

Y así fue, pero nosotros tuvimos ese problema con mi cuñada porque nosotros lo llevamos a que lo operaran y que la culpa de su fallecimiento fue de nosotros pues. Entonces, desde entonces, dos, tres palabritas tal vez, pero con mis sobrinos, sus hijos, no más, no más [...] Incluso, no hubo un pleito así directo con mi mamá, pero ella le preguntó a mi cuñada dónde lo iba a sepultar, ella le dijo que no tenía dónde. Mi mamá le dijo: “yo te lo doy”. Le dio el espacio pero ella le dijo: “lo vamos a tener en la funeraria, pero no quiero crucifijos, no quiero santos, no quiero nada, nada, nada”. “Bueno, está bien”. Pero mi mamá le dijo una palabra: “yo te lo di, ahora tú me lo devuelves”.

Ya cuando se enterró le dijo: “de aquí, ya es mío”. Y claro, por su religión ellos ya no van, ya lo dejan en el panteón, nada pues... Pero mi mamá si lo iba a ver, le llevaba flores, ahí nos llevaba, nos juntaba cuando llegábamos en Todos Santos y todo eso (Genaro López, 13 de enero de 2017).

En este fragmento se observa, en primer lugar, la confrontación entre visiones religiosas distintas que generan, a su vez, formas diversas de valorar el papel de lo médico en el tratamiento de un paciente, así como el cuestionamiento de ciertas prácticas católicas reconocidas como tradicionales. La fe y la oración juegan un papel más primordial que la ciencia médica y los esfuerzos humanos en la tarea para luchar contra la muerte. Una vez consumada, los rituales tradicionales ligados a la muerte son innecesarios y ya no merecen ser considerados, lo cual genera conflictos al interior de las familias.

En segundo lugar, muestra cómo la institucionalidad en el contexto nacional está permeado por una serie de arreglos “bajo el agua”, en palabras de un varón originario de Copoya (Notas de campo, 2 de noviembre de 2016),

que permiten que algunos accedan a ciertos beneficios que para otros aparecen como imposibilidades. Estos arreglos muestran una forma de relacionarse con las instituciones que genera una imagen de éstas como incorporadas en personas específicas que se convierten en los mediadores adecuados para obtener algún provecho (Escalona, 2011; Gupta, 2015).

En tercer lugar, también aparece el proceso de ocultamiento al que se somete a los pacientes con el afán de protegerlos ante una noticia devastadora. Sin embargo, en casos como éste, la fe en una instancia trascendente lo lleva a enfrentarse ante tal noticia y, de paso, percibir a la medicina no como un mero producto humano, sino como un instrumento en las manos de Dios. La ciencia, en vez de ser la instancia que permita el camino hacia una secularización de los imaginarios, es leída en clave religiosa y, por lo tanto, su poder no radica en lo que es capaz de hacer por sí misma, sino en poder ser usada por la divinidad para el beneficio humano.

Finalmente, la ruptura de relaciones familiares perpetuada ante formas diferentes de percibir y significar la vida y la muerte. Mientras en el catolicismo prevalece la visita al panteón como modo de relacionarse con los muertos, en otros movimientos socio-religiosos esa relación es cortada al no visitar esos espacios y “abandonar a sus muertos y sus tumbas”. En palabras de doña Fernanda, vecina de Copoya, “los hermanos separados”, otra manera de nombrar en el contexto a los miembros de otros movimientos socio-religiosos, han dejado de visitar el panteón porque han abandonado la doctrina católica y las tradiciones más propias del pueblo (Notas de campo. 21 de octubre de 2016). De este modo, los cambios en la religiosidad implican cambios en lo que se hace en torno a la muerte.

La idea católica de un más allá al que se accede con el apoyo ritual de los vivos, luego de permanecer por un tiempo en una instancia intermedia, ha cedido espacio a reformulaciones más seculares y plurales según las cuales no existe un más allá, u otras que lo conciben como un estado de vida energético purificado del sufrimiento humano, sin ser el paraíso

cristiano<sup>181</sup>. De igual manera, la ritualidad que acompaña al muerto en su tránsito al otro mundo es cuestionada por movimientos protestante-evangélicos cuyo acento está en las decisiones durante la vida, mismas que determinan el destino final de quien muere. Es posible tener o no la seguridad de estar en la presencia de Dios al morir; la decisión está en manos de los seres humanos en el más acá.

De este modo, a pesar del camino recorrido tras la modernización de la muerte y el morir en la cultura regional de Tuxtla Gutiérrez, la religión aún prevalece no sólo como un ámbito más de la percepción de la vida, sino como un elemento de disputa por los cambios que genera, sobre todo, en las formas de concebir y hacer en torno a la muerte.

#### 4.1.2. Medicina, mirada clínica y hospitales. Beneficios, críticas y conflictos

Otro elemento primordial en el proceso de modernización de la muerte fue una suerte de biologización de la muerte que ha llevado a hacer de ella un asunto puramente orgánico que, si bien no puede ser erradicado, al menos puede ser combatido, cercado y postergado el mayor tiempo posible. Esta delimitación como algo orgánico ha impulsado, a su vez, los procesos de medicalización e higienización como estrategias estatales sobre la población, que tienden a ocultarla. En palabras de De Certeau y cols., coexisten en el entorno social la medicalización de la muerte y lo que ellos denominan “la <medicalización> del poder”, puesto que

el poder se vuelve cada vez más un poder <sanitario>. Se hace cargo de la salud del cuerpo social, y por tanto de sus enfermedades mentales, biológicas o urbanas. Se

---

<sup>181</sup> Desde la perspectiva católica, dos informantes dentro un ejercicio escrito producto de una sesión en un Diplomado en Tanatología, señalan lo siguiente: *a)* “la muerte es la terminación de una etapa de la persona, la cual pasará a un lugar llamado purgatorio a dónde se van las almas de los difuntos para que después de un tiempo, éstas viajen al cielo o al infierno, de acuerdo a cómo se hayan portado en vida, con la promesa de que esos muertos resucitarán un día” (María Arreola, 1 de octubre de 2017); y *b)* “la muerte es la separación del cuerpo y el alma, se sepulta la materia (cuerpo) y el alma se va con Dios para ser juzgada de acuerdo al comportamiento que haya tenido en esta vida mundana (María García, 30 de septiembre de 2017).

asigna la tarea, y el derecho, de curar, proteger, educar. Al pasar del cuerpo individual al cuerpo urbano, este poder terapéutico no cambia sus métodos. Trata los órganos y las circulaciones haciendo abstracción de las personas [...] En esta administración médica ampliada, la desapropiación de los sujetos permanece como la condición previa para la restauración de cuerpos (2000: 142).

Como se observa, en ambas formas de medicalización predomina una tendencia en la que los sujetos y los que grupos que conforman son privados de su posibilidad de participar en las situaciones que les competen, y trasladarlas hacia un conjunto de agentes e instancias profesionales que se encargan de vigilar la “buena salud” y funcionamiento del organismo humano y del organismo urbano. De ahí que la “promoción de la salud” requiera una labor no sólo política, sino de colaboración multisectorial y de la participación de la propia sociedad: ciudadanos sanos traen consigo ciudades saludables (Mder / Cp, 15 de agosto de 2017). En otros términos, se trata de fomentar y propiciar una “cultura de salud pública” (Secretaría de Salud Municipal. Manual específico de organización, 2017) donde participan no sólo los protagonistas de la medicalización –proveedores sanitarios, tanto profesionales como empresas médico-farmacéuticas, medios de comunicación, administradores y gestores sanitarios–, sino la población misma (Márquez y Meneu, 2003).

El auge de “las profesiones para fomentar la salud”, como las denomina Illich, genera una transformación del dolor, la enfermedad y la muerte, “de un desafío personal, en un problema técnico” y estadístico (1974: 156). Es por esa razón que Gallardo Díaz y Jaimes García expresan que “la medicina [actual] no sabe de la muerte del ser humano; sus conceptos se enfocan en la muerte del soma del ser humano e incluyen a la mente, en el binomio ‘cuerpo-mente’, donde, cuando muere el cuerpo, muere la mente” (2016: 153). La reducción de todo a un asunto orgánico, como forma de suplantar la tendencia religiosa donde lo importante era el alma inmortal, cae

nuevamente en un exceso que imposibilita visualizar la muerte como un asunto complejo de articulación física y simbólica.

La institucionalización de la medicina ha posibilitado la creación de una nueva clase de sufrimiento: el encierro en salas asépticas, aunque sobrepobladas, de los hospitales, sobre todo los de carácter público. Con esto dan muestra del problema que Foucault (1966) había tematizado ya al realizar su arqueología de la mirada clínica. Según él, la medicina o, mejor aún, la clínica que significaba estar al pie de la cama del enfermo, acabó cuando el médico dejó de preguntar al paciente: ¿cómo está?, ¿qué le sucede?, ¿qué ha pasado en su vida?, para preguntar: ¿dónde le duele? Esta inversión implicó el énfasis en una parte del cuerpo y en la sintomatología, así como el abandono del paciente. El dolor por sí mismo, es colocado por encima de la persona que lo siente. Con eso, se generó una dinámica de incremento de la petición de exámenes y estudios clínicos, contra un menor conocimiento del paciente y su biografía.

Paradójicamente, el incremento en la posibilidad de la medicina, hoy ya no sólo para sanar enfermedades sino incluso para prevenirlas y evitar la muerte, conlleva una concepción de la muerte como un fracaso técnico o, en el peor de los casos, un descuido personal. La misma relevancia de la medicina, la hace ser cuestionada cotidianamente en sus formas de acción. El causal de la muerte ya no remite necesariamente a la participación de un agente externo –*v.gr.* los conflictos en las relaciones interpersonales o el castigo por la ejecución de actos prohibidos socialmente (Rodríguez Ceja, 2011)–, sino de la enfermedad entendida como mera causalidad interna o, en ocasiones, de los agentes e instancias médicas en razón de sus errores o incompetencias. Aquella producción humana capaz de permitirnos luchar contra la muerte se convierte, según algunos, en la causante de ella. Los médicos son, según el lenguaje popular, “mata sanos” y los hospitales, lugares para llegar a morir.

Así, la medicina, los médicos y los hospitales son constantemente objetados por su frialdad para realizar diagnósticos de enfermedades, por

su indiferencia ante el morir de las personas y por la búsqueda de una eficacia en la realización de trámites. Se trata con enfermedades y documentos administrativos, más que con sujetos que forman parte de grupos con relaciones afectivas. El tratamiento “objetivo” de la enfermedad y la muerte culmina en un olvido de las subjetividades que mueren, las subjetividades que experimentan una ruptura y los procesos de subjetivación que promueve al generar subjetividades normalizadas e indiferentes.

Un colaborador narra un poco de su situación vivida donde se articulan algunos rasgos mencionados hasta aquí:

A lo mejor [la muerte de su madre] fue más impactante porque tuvimos [en el ISSSTECH] el maltrato de un médico. Yo sé que los médicos no te van a tratar de color de rosa, pero fue muy déspota en su trato [...] Muy feo, muy feo. En lugar de que el médico te alentara: “no se preocupe, hay un 20 por ciento de esperanza de que su mamá, se salve, shalalá, shalalá”, dándote un poco de esperanza, me dice: “no, hay un 80 por ciento de probabilidad de que su mamá muera”. Así, muy... seco.

Y había como unas 15 personas alrededor de él. “Mire, cómo viene, con agua, qué le hicieron en el Metropolitano<sup>182</sup> [hospital privado al que la habían llevado antes]”. “No sé, yo no vivo con ella, yo vine porque vivo aquí cerca”. “Pues que venga alguien que sepa” [imitando tono de enojo].

Mi hermana [mayor] se había regresado a traer todos los medicamentos que tomaba y mi otra hermana estaba pagando la ambulancia, porque fue particular. Le digo: “mire, mi hermana...” “¿Qué toma?”. “Espéreme es que yo no vivo con ellas, yo entré ahorita porque pidió usted un familiar”. “No, pues que venga alguien que sepa”.

Ya entró mi hermana Adaly, la de en medio. Le dijo: “Toma esto y esto y esto...” (Rolando Rasgado, 28 de diciembre de 2016).

Aquí se reconoce que la labor de los médicos no es tratar a las personas de ciertas formas consideradas correctas, pero se expresa en qué medida la actitud de un médico es primordial porque se habla con personas, tanto el paciente enfermo como sus familiares, mismos que no siempre están

---

<sup>182</sup> Centro Médico Metropolitano, ubicado en la 1ª Oriente Norte, 807. Colonia Centro.

enterados de todo el tratamiento que un enfermo lleva producto de su enfermedad. En este sentido, la medicalización es tan sutil que se espera que la población en general sea más o menos experta en el conocimiento de las enfermedades, padecimientos y tratamientos de sus familiares. Esto para ayudar a los médicos que, sobre todo, en instituciones públicas, tienden a ser diferentes o a no generar mayor cercanía con sus pacientes.

De esta forma, también revela la confrontación entre la atención ofrecida en los hospitales públicos y en los privados, mismos que implican, en lo cotidiano, un ejercicio de elección paradójica<sup>183</sup>. Mientras se reconoce una mejor atención –más comodidad, atención más personalizada, menor tiempo de espera, menos cantidad de trámites burocráticos– en los hospitales privados, en ocasiones se piensa que éstos están más limitados en cuanto al grupo médico que ahí atiende y el equipo tecnológico que poseen. Como sea, los hospitales públicos siguen siendo el principal referente para el tratamiento de los enfermos, sobre todo, ante la dificultad de cubrir los gastos económicos generados por una hospitalización privada.

El mismo colaborador ofrece una descripción bastante notable sobre el proceso de medicalización vivido en torno a la muerte de su padre, así como su propia experiencia dentro de una sala de urgencias de un hospital público:

Fue muy impactante ver a mi papá que era muy activo, tenía mucha fuerza y de repente verlo que viene bajando, viene bajando, viene bajando, por la inactividad y por la misma... [...] enfermedad que salió [diabetes]. Además que ahorita yo creo que... sí se cuidaba y todo, pero no del todo [risas contenidas]. Había veces que no se tomaba sus pastillas. Lo dejaba, como que se fue abandonando un poco.

---

<sup>183</sup> De acuerdo con el Programa Regional de Desarrollo. Región I Metropolitana (s/f: 29-30), en Tuxtla Gutiérrez existe un aproximado de 264,524 personas afiliadas al IMSS; 93,035 al ISSSTE; y 28,623 al ISSSTECH. Cabe señalar que la totalidad de unidades médicas de hospitalización públicas, con un total de 7, están concentradas en Tuxtla Gutiérrez; además de que de las 124 unidades de consulta externa, 111 están igualmente concentradas en la ciudad, lo cual muestra las desigualdades con respecto a los otros municipios que conforman la así llamada “región metropolitana”.

Pero a mí me impactó mucho el grado de... avance que tuvo la enfermedad y como él se vino para abajo en cuanto a su salud, en cuanto a su físico también [...] Al momento que la... los índices estaban muy altos de azúcar, ya no estaban funcionando bien los riñones. Tuvieron que dializarlo [...] pero antes lo habían operado de los ojos [...] Bueno, tenía... ya iba degradándose su salud [...]

Te estoy hablando que fueron meses que estuvo así mi papá. Como 6 meses de estar más o menos bien a ya depender de quién lo llevara al baño. [...] El chiste está en [...] que él había tenido muchas caídas [...] Me acuerdo que llegó al grado en que ya quedaba postrado.

No recuerdo ahorita la sustancia que se genera, que es el veneno, cuando ya el hígado no funcionaba, segrega una sustancia que a niveles altos ya se vuelve, produce alucinaciones [...]

Se degradó tanto que en un tiempo, lo pasaba a ver del diario, ya vine aquí a la casa y me llama por teléfono mi hermana: “fíjate que papá... lo fui a ver al cuarto y ya estaba...” “Me siento mal” decía. “Y ya lo quisimos sacar caminando pero se desplomó mi papá en la puerta”. Pidieron ayuda a unas personas ahí de la calle para subirlo a la camioneta de mi hermana y llevarlo al ISSSTE de urgencia. Ya ahí me llamaron mis hermanas que estaba muy grave.

A esa hora fui a verlo [...] Fue algo muy tremendo, ahí estaban mis hermanas, ahí estaba mi mamá y decían que había llegado muy grave. Se había infartado. En ese momento no nos dejaban... solamente entraba uno de los familiares para cuidarlo. Y esa noche... te estoy hablando de un 9 de enero, pues había que quedarse a cuidarlo. Era la primera noche y pues siendo varón dije: “pues me quedo yo”.

Ya mi papá no hablaba, ya no pude hablar con él. Ya estaba nada más como un quejido [imitación de sonido] Y... ya llegué a la cama. Le empecé a hablar: “papá aquí estoy”. De repente dejó de hacer esa bulla. Hacía como un ronquido [imitación de sonido]. Para mí que ya estaba descansando, durmiendo... Descansando ya de sueño.

Me acuerdo que le teníamos que hacer diálisis. Lo llevamos a hacer diálisis [...] Muy incómodo [risas contenidas], estar ahí de cuidador. Al menos ahí en el ISSSTE de urgencias, no había... Te tenías que estar peleando la silla y las sillas acojinadas, esas no se levantaban. Era una silla toda dura y no había ni espacio. Luego el quejido de otras personas a los lados. Bien impactante la escena ¿no? [Risas contenidas].

Yo estaba ahí con mi papá, yo no dormí para nada esa noche, pero para nada. Una no podía dormir. Dos, estaba viendo si no había alguna reacción para avisarle a la enfermera, porque ese es el cuidado que nos encomendaron. Y ya pasaron a checarle la presión arterial y estaba bien. Azúcar estaba bien. O sea, supuestamente era...

estaban esperando que se recuperara. No sé a qué hora del tiempo, no sé cómo pasó el tiempo. No sé ni qué sucedió en ese entonces [...]

Se escuchaba que había al fondo un señor que estaba con problemas cardiacos. Así al frente... habían dos máquinas que estaban: “piii, pi; piii, pi; piii, pi”. Toda la noche. Y de repente al fondo: “que no sé qué”. Y salen corriendo las enfermeras y que no sé qué. “¡Ya se estabilizó!” Y salen corriendo otra vez. Y: “piii, pi; piii, pi”. Y dices: “¡Hijole!” Haz de cuenta que era una escena de... como si fuera un hospital de guerra. Unos acá riéndose, otros acá llorando, en otros había unas señoras ahí al frente cuidando... al que tenía esa máquina toda la noche.

Amaneció. Cuando vi el reloj eran ya las siete. Cinco para las siete. A las ocho era el cambio de guardia. Llegaron... Bueno, en la noche me mandaban mensajes mis hermanas. “Como está papá”. “Bueno, descansa...” Pero qué vas a descansar tú, ni ellas tampoco [...]

Eran las 8 en la mañana cuando llega la que me iba a sustituir. Una prima que trabajaba ahí en el ISSSTE. Ella es jubilada de ahí. María se llama. Y me dice: “cómo está mi tío”. “Mira, así, así y así”. “Bueno”. En eso estaban haciendo la entrega de la guardia los médicos de la noche a los de la mañana. Llegaron a checar los signos vitales, estaban checando todo eso y shalalá, shalalá. Y digo: “bueno, ya me voy”. Estaba ahí mi papá y le digo: “bueno, ya me voy papá. Papito ya me voy”. Y ya le di un beso y ya me salí.

Más allá de toda la travesía que implica quedarse a cuidar a un familiar en las salas de urgencia de los hospitales, también es posible notar cómo al propio enfermo se le encarga el cuidado de su salud e, incluso, la culpa del no cuidado cuando se deja de hacer aquello que es necesario como tratamientos preventivos o de control, como sucede en el caso de enfermedades crónico-degenerativas como la Diabetes. La responsabilidad se coloca en el propio paciente primero, en su familia después, y en el médico tratante en tercer lugar.

En contraposición, en otros casos aparecen situaciones donde son las fallas médicas las que desencadenan las situaciones de muerte. Otra colaboradora cuenta un poco sobre el fallecimiento de su madre, donde una falla técnica implicó un colapso orgánico que culminó en la necesidad de tomar la difícil decisión sobre si desconectar o no a un familiar.

Con [el caso de la muerte de] mi mamá decimos que fue negligencia médica, porque en vez de ponerle un calmante para el dolor le pusieron insulina para los diabéticos, y ella no era diabética. Eso le provocó un mal en los riñones y la metieron a terapia intensiva. Incluso esa vez nos reúnen los otros médicos, nos reúnen y nos preguntan si le podían quitar ya el oxígeno para ir a descansar entonces. Le preguntaron a mi papá y él dijo que no, que iban a esperar hasta el día que muriera. Pero sí se acercó un médico para preguntarnos si podían desconectarla. Nosotros lo apoyamos.

También nos dijeron que si queríamos podíamos hacer los trámites para que decir que por negligencia médica ella estaba así, pero mi hermano el mayor dijo que no, porque eran muchos trámites y para qué, si no nos beneficiaba en nada. Con pelear no nos iban a devolver a mi mamá (Amada López, 20 de diciembre de 2016).

Un error médico que desencadenó una muerte por paro respiratorio, provocó una petición por parte de los médicos para desconectar a la paciente. Su esposo niega esa posibilidad en la medida que la persona no ha muerto realmente. No se trata de adelantar el proceso, sino permitir que éste se lleve a cabo “naturalmente”. A fin de cuentas, en una concepción de la muerte permeada por la religión, es Dios quien tiene la última palabra y no los familiares o los médicos. Por su parte, desde la medicalización de la vida, basada en la clasificación científica moderna, “ya no se muere de <muerte natural>, sino que hay una enfermedad clasificable que causa el deceso” (Bueno Gómez, 2013: 90).

Por otro lado, los trámites para hacer una demanda por negligencia médica son normalmente dejados de lado porque quitan tiempo y recursos, además de que no devolverán a la persona fallecida. Esta situación de conformidad no es sólo una especie de resignación ante lo ocurrido, sino una crítica indiferente a la institucionalidad en general, puesto que todo implica papeleo y búsqueda de conexiones necesarias para poder ganar un caso. En muchos casos, es mejor no desgastar más a los grupos familiares que ya han sido previamente desgastados por la enfermedad. El desgaste, en la época actual, es emocional, económico y social.

Finalmente, es preciso agregar que a pesar de estos cuestionamientos hacia el ámbito médico, los sujetos sociales no se alejan por completo de sus agentes e instancias, sino que forman parte de su cotidianeidad. Se aprenden los nombres de enfermedades, padecimientos, tratamientos y medicamentos, que les permiten sobrellevar situaciones futuras sin necesidad de consultar nuevamente a un médico. No obstante, el “campo de lo médico” (Magaña Ochoa, 2002) no está monopolizado, conlleva una serie de tratamientos alternativos –o complementarios, como prefiere llamarlos Kerckhoff (2015)– a los que los sujetos recurren a partir de lo que otros les dicen. De este modo, no sólo se recurre a la religión como una terapia de tratamiento, también a las hierbas, a la medicina homeopática u otras terapias alternativas –imanes, acupuntura, angelología, etc.–; mismas que, regularmente, son llevadas a la par del tratamiento médico formal.

Esto muestra cómo las personas se apropian cotidianamente de los discursos médicos formales pero, al mismo tiempo, los mezclan con otros discursos alternativos. A pesar de ello, la palabra de un médico certificado continúa siendo el garante de la verdad. El recurso a la ciencia es lo que permite que ésta mantenga su credibilidad frente a otros tratamientos que no conllevan esa base científica.

El problema fundamental de esta medicalización de la vida, y de la muerte, no es radica sólo en la institucionalización de esta última, sino en que, como aseveran Márquez y Meneu, “una sociedad más medicalizada es una sociedad con una mayor percepción de malestar y dependencia” (2003: 52). En estos contextos, se etiqueta de enfermos a personas que podrían considerarse sanas y se les somete a tratamientos con efectos adversos, por un lado; o, por otro, se genera un proceso de dependencia hacia la nueva industria farmacéutica de la prevención. Ya no se piensa sólo en curar enfermedades sino, ante todo, en prevenirlas. No obstante, como reiteran Márquez y Meneu, “la consecuencia de esta aceptación acrítica de todas las ofertas de la medicalización sería una sociedad viviendo de manera insana por su preocupación por la salud y muriendo más enferma” (2003: 53). La

mayor preocupación en la asistencia sanitaria, eleva la probabilidad de que los sujetos se consideren enfermos.

Esta necesidad de prevención se ha convertido actualmente en el discurso primordial para el establecimiento de un programa de mejora de la salud. De ahí que, en Tuxtla Gutiérrez, el presidente municipal haya presentado el Plan de Trabajo 2017, en materia de salud, a partir de los siguientes ejes rectores:

Prevención y control del sobrepeso, la obesidad y la diabetes; acciones de promoción de la salud frente al cambio climático; prevención de enfermedades transmitidas por vector: Dengue, chikungunya y Zika; acciones de promoción de la salud para la prevención de embarazos en adolescentes; acciones de promoción de la salud en la Cruzada Nacional contra el Hambre; acciones de promoción de la salud en el marco del Programa de Prevención Social de la Violencia y la Delincuencia; y acciones de prevención de la salud frente al cambio climático (Mder / Cp, 15 de agosto de 2017).

La salud no es un asunto personal, sino una preocupación colectiva. No es un estado natural, sino algo que debe ser promovido y vigilado. No es, paradójicamente, una cuestión corporal aislada, sino un conjunto de condiciones ambientales que confluyen en el cuerpo poblacional. No es mera biología o medicina, es biopolítica y su estrategia medicalizadora.

#### 4.1.3. Papeleo, trámites y vueltas. El deceso y la burocracia fúnebre

Ligado a los procesos de secularización y medicalización, la modernización de la muerte ha provocado un proceso de burocratización –una especie de estructuración lógico-racional– de todos los ámbitos de la vida cotidiana, incluido el morir. Las relaciones sociales o las redes de interdependencia se caracterizan hoy por una densidad y creciente complejidad organizativa que despersonalizan los procesos eminentemente sociales. Esto genera una serie de gestiones que implican obtener diversos documentos que certifiquen lo que ha sucedido, ha sido hecho o dicho; la realización de un conjunto de trámites –ahí implicados los pagos de derecho– para la obtención de tal

certificación; y las vueltas necesarias tanto para llevar a cabo los trámites, como para recaudar documentos adecuadamente certificados.

Ya en el año de 1982, el literato colombiano García Márquez había escrito unas líneas tituladas “El lujo de la muerte”, sobre los dramas de la burocracia fúnebre en México y donde tocaba varios temas relevantes que han sido tratados o, en breve, serán abordados: *a)* el desamparo de los sobrevivientes ante las agencias funerarias tras pagar sus servicios; *b)* el precio desmesurado de todo lo relacionado con la muerte; *c)* la cantidad de tiempo perdido en la espera por el tratamiento del cadáver; *d)* la voracidad y la insensibilidad de las agencias funerarias y sus trabajadores; *e)* la disputa por los cadáveres en las puertas y corredores de los hospitales; y *f)* el uso de la muerte como objeto de fomento para el turismo.

En conexión con todo esto, el proceso de burocratización de la muerte como tal, comenzó desde los gobiernos liberales del siglo XIX que pretendieron reglamentar, como se mencionó antes, el uso de los cementerios. Con esto, se convirtió a la muerte en un trámite de notificación que los ciudadanos estaban obligados a rendir ante el aparato de Estado: el acta y el certificado de defunción. De acuerdo con Jiménez Aboitiz:

el predominio de los procedimientos burocráticos en la gestión de los procesos de muerte se hace patente en la organización jerárquica de la autoridad y el trabajo, en la especialización de los que trabajan en ella, en la impersonalidad de las relaciones que están basadas en los roles ocupacionales y son fragmentarias, frías, utilitarias e instrumentales y en la repetición de procedimientos de actuación previamente establecidos, que son explícitos, fijos y abstractos y a los que todos deben atenerse (protocolos para los tratamientos de las enfermedades, declaración de fallecimiento, regulación de la utilización de cadáveres para transplantes [sic], disposiciones sobre inhumación y cremación, normativas sobre comercialización de productos funerarios, etc.) (2012: 99).

Dicha burocratización genera una delimitación de tareas que, a su vez, son colocadas dentro de ciertos lugares; de modo que la realización de un

trámite puede pasar por la visita de lugares separados unos de otros. Sin embargo, existen trámites, como los relacionados con la muerte, que no son conocidos, o son menos cotidianos, para la mayoría de las personas hasta que pasan por una situación que los obliga a su realización. Estos trámites tienen que ser llevados a cabo por familiares directos de la persona que muere o, en algunos casos, pueden ser delegados, previa contratación, a los servicios profesionales brindados por las empresas funerarias.

Según Bermúdez Hernández (2014), al mostrar el caso de San Cristóbal de las Casas, muchas veces los trámites son delegados al hombre de la familia. Implican el trámite del Acta de defunción –misma que requiere un Certificado de Defunción expedida por algún médico o autoridad competente (*ver* Figura 13)–, permisos para sepultar o incinerar, además de la renta del material para velar en casa o de una sala de velación dentro de un tanatorio. Sin embargo, estos trámites, en ocasiones, tienen que ser realizados por quien esté presente a la hora del deceso, a veces sin importar el estado anímico en el que se encuentre, todo con el fin de agilizar los movimientos necesarios para la certificación del deceso, para la preparación y entrega del cuerpo, así como para llevar a cabo los rituales subsecuentes. Una colaboradora expresa esto en un pequeño escrito:

Se considera a las personas aparentemente más fáciles o que se considera que pueden sobrellevar ese dolor para realizar los trámites funerarios y la persona según más doliente se queda velando el cuerpo y recibiendo el apoyo. No todos lo viven igual (Edith Moreno, 30 de septiembre de 2017).

Como indican varios colaboradores, la dificultad para realizar esos trámites no está sólo en el desconocimiento de cómo y dónde llevarlos a cabo, sino en la situación emocional que rodea la situación; misma que tiene que ser mitigada ante la frialdad de quienes ofrecen los servicios burocráticos y están más ocupados en brindar el servicio que en poner atención al estado de la persona que realiza sus trámites. Una colaboradora lo expresa así al

hablar del fallecimiento de su hermano en un accidente automovilístico hace alrededor de 40 años:

Por ejemplo, la experiencia que me tocó a mí con mi primer hermano. No se pusieron a pensar en lo que yo estaba sintiendo: “usted vaya a reconocer a su familiar”. No me está diciendo: “¿qué está usted sintiendo?” Hay que cumplir. Es parte de la vida, del nacer, del morir, pagar aquí, pagar allá. Tiene que ser. Nada más que uno lo va aprendiendo con el tiempo a través de las experiencias que uno va viviendo o viendo en otra persona. Y eso es (Teresa Jiménez, 30 de septiembre de 2016).

Figura 13. *Trámites ante el deceso de un familiar: certificado de defunción*

**CERTIFICADO DE DEFUNCIÓN**

Es sumamente importante para llevar a cabo los trámites de la inhumación del cuerpo.

Es un documento oficial llenado exclusivamente, en el caso de la Ciudad de México, por un médico que acredite su cédula profesional y su título.

En provincia existen excepciones, ante la ausencia de personal médico, el certificado puede ser llenado por el Presidente Municipal.

Para las personas que tenían un padecimiento terminal como el cáncer, lo más sencillo es que lo otorgue el médico que estaba dando el tratamiento.

La Secretaría de Salud es la única vía para otorgar los certificados en el orden público y privado.

Es gratuito y lo entrega a los deudos el sector público en materia de salud de la ciudad.

La Secretaría de Salud entrega los certificados a instituciones como el Seguro Popular, IMSS, Pemex, hospitales de las secretarías de Marina y Defensa Nacional; además de los hospitales privados.

Los médicos particulares deben contar con el formato oficial para expedirlo.

Fuente:  
<http://www.excelsior.com.mx/comunidad/2013/11/02/926582#imagen-2>.

La colaboradora ilustra el proceso de incorporación de los sujetos para quienes así tienen que ser las cosas. En palabras de Graeber, “en la práctica, el procedimiento burocrático significa, invariablemente, ignorar todas las sutilezas de la existencia social real y reducirlas a fórmulas mecánicas o estadísticas preconcebidas” (2012: 119). Es natural tener que hacer trámites y papeleos, igual que es natural nacer y morir. De tal manera que si no se sabe cómo hacer las cosas, si se cometen errores en su elaboración o si se percibe una inadecuación en los trámites, se tiende a colocar el origen del problema en los sujetos involucrados, y no en el sistema burocrático aparentemente muy bien organizado.

Otra colaboradora ilustra la demanda de agilización y eficacia en el tratamiento del cadáver, misma que se convierte en una jaula que limita la expresión de los sentimientos asociados a la muerte del otro cercano. Los trámites pasan por encima de la situación afectiva que vive la persona que experimenta un proceso ajeno, aunque propio, de morir.

Me tocó estar en México sola. ¡Imagínate!, solita. Y me dicen, llega el doctor: “sabes qué, avísale a tus familiares”. Me comunico con mi tía. “¡Ok!, en el primer vuelo te alcanzamos, pero eso fue en la mañana”. Mis tíos llegaron como a las cuatro de la tarde.

Pero todo ese espacio en el que tengo que entregar documentos y los de la funeraria que llegan y se te juntan. Y tienes que estar así... Cuando me dejan entrar a verla le digo: “bueno, no voy a llorar”. Porque si lloro, creo que, en mi creencia, si ella me veía llorar, ella no se iba a poder ir. Iba a quedar con esa angustia. Entonces dije: “¡no!, no voy a llorar”, o sea, esto es parte de... Tengo que estar bien. Pues entro y le digo: “sabes qué, no te preocupes. Vete a dónde tengas que ir. Yo voy a estar bien...” Y ahí me quedé.

Tenía que llenar formatos y llenar formularios y así sin llorar, sin una gota de lágrimas. “Aquí tengo que estar entera”. Y allá en los hospitales, nadie te dice: “¿oye, estás bien? No quieres un calmante o algo”. ¡Nada! Bueno, en lo que llegaban mis tíos, yo tuve que estar ahí con mi mamá. No iba a dejar que me la llevaran a otro lado (Sylalidia Zárate, 25 de agosto de 2016).

Como se afirma en este breve relato, el proceso de hospitalización, la certificación de la muerte y la salida del cadáver del hospital, son los primeros papeleos que se llevan a cabo. La conmoción vivida ante el deceso de un familiar cercano tiene que ser rápidamente controlada con el fin de entregar y recibir los documentos necesarios, además de tomar las decisiones pertinentes como sucede en el caso de la contratación o no de servicios funerarios –cuando no se tienen ya contratados por medio de un seguro–. Servicios que se han convertido en mediadores obligados para sacar a un cadáver, no a un cuerpo muerto, del hospital. El trato es el de un servicio profesional, no el de un apoyo humanitario.

Sin embargo, los trámites no terminan ahí. Un colaborador expresa las vueltas que van desde el Registro Civil hasta el espacio de entierro o, en este caso, la colocación de las cenizas en nichos funerarios:

Ya empecé a dar todas las vueltas pero siento que no lloré como debía haber llorado, entre comillas, porque estaba mi mamá todavía [...] Tuve que dar las vueltas de la funeraria. Todo lo que implica... por ser el hombre de la casa ya en ese momento: el hermano varón. Todas las vueltas. El acta de defunción, el certificado de defunción, que dónde se va a velar, ir al Registro Civil.

Algo que me impactó mucho. A lo mejor hasta ahí, yo ya sabía que había fallecido... pero como que no caía el veinte bien. Me cayó el veinte ya cuando fui al Registro Civil para tramitar el acta de defunción porque primero te dan el certificado y luego te dan el acta de defunción. Vas al Registro Civil, tienes 72 horas para que lo tramites, y hasta el momento en que me dieron el acta de defunción de mi papá, que ya me dijeron que tenía yo que firmar, ya vi el acta y ahí me di cuenta de que ya había fallecido. Ahí lloré, pues porque... bueno, es una experiencia muy dura. El saber que ya no iba a estar ¿no? [lágrimas]

A pesar de tener la fe en el Señor, pues era como un documento. Era como darle de baja a mi papá como ciudadano. Estaba su acta de nacimiento y ahora estaba su acta de defunción. Y ya... realmente yo no lloré como... me hubiera gustado hacerlo porque teníamos que ayudar a mi mamá a ser fuerte.

Ya estaba todo... Había pedido antes que se incinerara [...] Me dice mi mamá: “tu papá me dijo que no quería que lo encerráramos”. “Yo cuando me vaya quiero que me

incineren”. Y... fue su voluntad. Se vio donde se incineraba. Me tocó ver todo eso, de la caja... Y no sabíamos dónde iban a quedar las cenizas.

Ya venimos al Mausoleos de la Esperanza<sup>184</sup>. Ahí nos dijeron que no habían lugares disponibles, pero había una señora que estaba vendiendo un espacio disponible. Coincidentemente, entre comillas, se localizó la señora. “Sí lo vendo”. Nos lo vendió el nicho y ya hubo dónde llevarlo a mi papá (Rolando Rasgado, 28 de diciembre de 2016).

Resulta relevante notar cómo, en este caso, el reconocimiento formal de la muerte va de la mano con la certificación de los documentos. Los sujetos son propiedad de algo llamado Estado, del cual se participa como ciudadanos. Se entra en él cuando se tiene un acta de nacimiento, y se sale de él cuando se tramita el acta de defunción. Tanto un trámite como el otro tienen una misma peculiaridad: no es realizado por la persona implicada, sino por sus seres más allegados. Así, los trámites, papeleos y vueltas dadas en estas situaciones son las cosas más simples y sin significación, pero hoy en día cruzan la totalidad de la existencia, de modo que es imposible no hacerlos. La cuestión es que su simpleza y carencia de significación está en lo que se hace, mientras que su complejidad y significado profundo radica en la apariencia de orden que impone como natural a los sujetos.

Además del papeleo ante el Registro Civil, el colaborador anterior habla de la dificultad para encontrar un lugar dónde colocar los restos de su familiar fallecido. Mientras que algunos ya cuentan con espacios en panteones o nichos para colocar cenizas, tanto en panteones privados como en iglesias católicas, sea por una actitud de previsión o por experiencias previas, otros tienen que pasar por las vicisitudes de encontrar espacios en panteones y cementerios que, como sucede en el caso de Tuxtla Gutiérrez, cada vez están más saturados o sin espacios disponibles (Zambrano, 27 de julio de 2016; Flores, 17 de octubre de 2016).

---

<sup>184</sup> Panteón privado ubicado en el Libramiento Sur a espaldas del Panteón Jardín San Marcos (ver López Zambrano, 2014).

No obstante, contar con un espacio disponible en un panteón no reduce el papeleo realizado. Solamente quita una carga. Una colaboradora cuenta un poco de su propia experiencia, sobre todo, cuando los decesos tienen que ser certificados en días festivos cuando las instituciones normalmente no laboran, pero cuando las instancias encargadas de velar por los decesos, permanecen activas ante la necesidad de despachar a los cadáveres ante la premura marcada por la normatividad para inhumar o incinerar los cadáveres entre las 12 y 48 horas (Reglamento de Panteones para el municipio de Tuxtla Gutiérrez, 2005).

Cuando falleció mi mamá, mi papá prácticamente dijo que [se velaría] ahí en Inhumaciones Tuxtla y no se mete para nada, él nada más liquida y el que se hace cargo es mi hermano, pero para los trámites del panteón fui yo porque estaba a mi nombre.

Me llevan para la presidencia, que tiene uno que levantar acta, ahí en el... [Registro] Civil [...] Pero como era día festivo estaba cerrado todo, todo cerrado porque era 13 de septiembre, era 13, 14... todos los días de septiembre. Entonces... me dice el de la funeraria: “no se preocupe, ahí está una persona”, nada más te piden un testigo y ya pedí favor que me acompañara un mi primo de parte de mi mamá [...]

Entonces... tocó él, nos abrieron en una parte, cierran, cerrado normal, como que no... Nos atendieron y todo. Ahí pasa a pagar a municipio [...] Ya... ahí toman... levantan el acta, lleva uno el acta de defunción que te dan en el ISSSTECH. Ese certificado a ellos les sirve para que lo tramiten en el panteón<sup>185</sup>. Ya van a ver allá en el panteón.

A pesar del cuestionamiento realizado por la elaboración de todos los trámites que implica un fallecimiento, los sujetos sociales los han incorporado como un asunto natural. No se cuestiona el hecho de tener que realizarlos, sino la premura con la que se les dice que tienen que hacerse, sobre todo al tener que menoscabar su conflicto emocional con el fin de que

---

<sup>185</sup> Para efectos de la inhumación en los panteones se requiere, primero, el permiso para inhumación dado por el Ayuntamiento municipal y, luego, el documento de titularidad del derecho de uso mortuario, mismo que puede ser a perpetuidad o temporal (Reglamento de Panteones del municipio de Tuxtla Gutiérrez, 2005).

todo avance en el orden previsto. La burocratización es ya un mal necesario, aunque la frialdad de quienes ofrecen sus servicios en esos espacios, no deja de sorprenderlos.

#### *4.1.4. Muerte mercantilizada. Servicios funerarios y prácticas de aseguramiento*

La mercantilización, en tanto proceso a gran escala que afectó también a la muerte, está relacionada, por un lado, con la entrada de ésta en el mercado de bienes de consumo, de modo que, según Ferrer, “el negocio fúnebre demuestra que la propia muerte se puede convertir en un objeto susceptible a los mecanismos de compra y venta. En otras palabras, la muerte no sólo vende, sino que ella misma se vende” (2003: 252). Esto se puede notar aún, como se verá más adelante, con el uso promovido por la institucionalidad estatal y nacional para vender la imagen de una población mexicana que se ríe de la muerte, la festeja, y, con ello, fomentar una especie de turismo fúnebre que trae ganancias a diferentes entornos y al país en general.

La tendencia de la introducción de la vida y de la muerte a las redes mercantiles viene asociada con la creación de un modo de producción no solamente económica, sino de significación, que es el capitalismo. Junto a todos los procesos antes aludidos, el capitalismo propició un proceso de privatización, entendiendo esto, por un lado, como un impulso de la esfera privada sobre la pública, y, por otro, el progresivo camino hacia formas de individualización. En el caso de la muerte, el siglo XIX es emblemático en el sentido de que cuando el Estado se hace propietario de los cementerios, también aparece el derecho de propiedad sobre las tumbas por parte de los sujetos. Las iglesias eran espacios colectivos donde, aunque existían diferencias, no se estaba encerrado en espacios privados. Constituía un espacio público de relación entre vivos y muertos (Pescador, 1992).

Sin embargo, la muerte se ha mercantilizado o comercializado a partir de la creación de una industria funeraria y la conformación de empresas encaminadas a un tratamiento profesional, aséptico y sutil, sobre la muerte.

Así como los médicos se encargan del diagnóstico de la muerte y los hospitales del cuidado en vida y de la agonía, las empresas funerarias tienen a su cargo la gestión de los cadáveres, el papeleo burocrático y la cristalización del recuerdo en formas más o menos convencionales (De Miguel, 1995). La muerte y lo asociado a ella entra así en el circuito mercantil, se hace un negocio (Sánchez, 14 de septiembre de 2015; Ramírez, 1 de noviembre de 2016).

Por otro lado, se vincula cada vez más, de acuerdo con las tendencias actuales del capitalismo de “acumulación flexible” (Harvey, 1990), al aumento de los nuevos mercados especulativo-financieros a partir de la proliferación de prácticas de aseguramiento que ofrecen diversas modalidades de seguros –de vida, de gastos médicos mayores, contra accidentes, de automóvil, hasta funerarios<sup>186</sup>– que utilizan la condición azarosa de la vida y la incertidumbre frente a la muerte para ofrecer sus productos y servicios (Bauman, 2008).

Como se mencionó en el apartado anterior, las empresas de servicios funerarios se han convertido hoy en día en un mediador necesario entre las instituciones médicas y los deudos, sobre todo en lo que se refiere al tratamiento del cadáver y los trámites burocráticos. De este modo, los profesionales de los servicios fúnebres ocupan un lugar fundamental en los hospitales, en cierta medida, a la caza de nuevos clientes a los cuáles les

---

<sup>186</sup> En palabras de un colaborador, ex-agente de seguros, a partir de una entrevista semi-estructurada más orientada hacia su experiencia en las prácticas de aseguramiento, “hay muchísima variedad de seguros para asegurar mercancías, materias primas, y hay mucha gente que se va a la deriva. Ahorita ya todo lo que es la parte... los transportistas [...] tienen que tener un seguro para protección tanto de la mercancía, de materia prima que llevan, por el hecho de que se las puedan robar [risa contenida] o les pueda pasar algún incidente. Pero solamente por eso es el aseguramiento [...]

Hay muy poco conocimiento sobre el aseguramiento de la casa, porque hay sismos, hay muy poco conocimiento. Entonces, la variedad es bastante amplia en cuestión a seguros.

[...] Aquí primero es el seguro para carro y después mi vida... Estamos... porque precisamente como no tenemos infundada esa cultura, todo lo dejan... pues ya no se pudo o no lo hay o no se quiere y se cree que pues nunca va a llegar algún momento así y sería bueno, ¿verdad?, que nunca llegue, pero... siempre llega el momento de que uno se tiene que ir y para no dejar a la familia pues en desamparo... ¡desamparo económico! Tiene que haber ese sustituto por el cual los levante un seguro... ¡económico!... y es el de vida, por lo menos el temporal” (Martin Villanueva, 15 de abril de 2017).

puedan ofrecer sus servicios, con la misiva de ayudar a los deudos para hacer más cómodo su difícil situación de trance.

Para eso, las empresas funerarias ofrecen ya no sólo sus servicios individualizados, sino que en la lógica comercial actual ofrecen paquetes que incluyen varios servicios. Henry Sánchez (14 de septiembre de 2015), como corresponsal del periódico La Voz del Sureste, describe algunos de ellos. Uno de los paquetes, por ejemplo, incluye el terreno para colocar cuatro gavetas, la lápida, la colocación de flores y mantenimiento a perpetuidad, además de cuatro servicios: alfombra tipo césped y maestro de ceremonia; embalsamado básico, aseo, vestido y maquillaje; servicio de cafetería básica junto con la sala de velación y capilla ecuménica; así como dos ataúdes de madera. Todo esto por 37 mil pesos. Pero si, por otro lado, uno está interesado más en la cremación que en el entierro. Se ofrece otro paquete que incluye los servicios de cremación más una urna de mármol, renta del ataúd, servicio de capilla, 7 rejas de refresco, café y té –el pan o bocadillos corre siempre por parte de los dolientes–. El precio de todo esto es de 15 mil 800 pesos.

En general, el plan de servicios funerarios implica la gestión de los trámites burocráticos y administrativos, el traslado del cuerpo, un ataúd estándar metálico, el uso de la sala de velación de la funeraria o la dotación de accesorios para la velación en el domicilio, la cremación del cuerpo con una urna estándar o la inhumación del cuerpo, así como la consulta jurídica familiar telefónica por motivo de fallecimientos.

No obstante, este ofrecimiento es cuestionado por algunos colaboradores por dos aspectos: *a)* su poca sensibilidad ante el fallecimiento de una persona y el sufrimiento de una familia, es decir, ante la necesidad de que haya muertos para que el negocio continúe, se trata a las personas con la frialdad de un vendedor de cualquier otro producto; y *b)* la competencia casi desleal entre empresas que los lleva a atosigar a los deudos con tal de que, en medio de su dolor, contraten sus servicios. Ofrecen su producto como si fuera cualquier cosa, poniendo énfasis más que en el trato

a los dolientes, en la calidad del servicio (*ver* Figura 14). Un colaborador expresa lo anterior como sigue:

Otra... parte fría... porque ellos lo ven como negocio: las personas que te ofrecen los servicios funerarios. Si bien estábamos llorando todavía en ese momento de mi papá, ya estaba acercándose uno. “Oiga señor, mire, venimos a ofrecer los servicios...” Como si... “Mire, ahorita no, permítame un momentito...” “Sí, porque le puedo ofrecer esto y si va a querer de una vez ahorita para que le movamos...” Haz de cuenta, presionándote en ese momento... como diciéndote: “quiere que lo vaya a traer de una vez, lo metemos... [tono de voz acelerado para imitar a un vendedor], se lo ponga acá, no sé qué”. Y ya te embarcó.

Uno si me fastidió, un señor, le digo: “mire señor, respete al menos el dolor un momento. Yo sé que es su negocio, yo sé que usted gana dinero con esto, pero respete usted el dolor. Tenga tantita consideración con mi mamá...” “Sí, mire usted...” “¡Shhh, shhh! Tranquilo. Por favor, yo soy su hijo, respete a mi mamá”.

Ella está llorando y él está pregunta y pregunta: “quiere usted, bla, bla, bla, bla, bla”. Mi mamá no sabía ni qué contestar. Agobiada del dolor que estaba pasando, agobiada de no saber qué hacer, del cansancio, de todo el estrés que estaba reventando el amor de su vida, porque fue su único novio mi papá y se casó a los 13 años, te digo.

Toda esta situación y todavía este tipo: “y qué le parece esto... que no sé qué” [...] Y yo sí le dije... ahí si me molesté y le tuve que hablar fuerte y feo: “oiga señor, respete el dolor, respétenos tantito. Yo sé que es su trabajo, yo sé que es su negocio, pero sepa usted tener prudencia. No está viendo el dolor que tenemos y ya usted con el negocio”. “Sí, disculpe, que no sé qué, pero yo ofrezco mi servicio...” “Sí, usted ofrece su servicio, no es la única funeraria que lo tiene. Permítame. Primero vamos a asimilar un poco el dolor, vamos a pensar qué hacer y luego ya nos decidimos”. “Sí, sí”.

Pero ahí andaba alrededor, haz de cuenta como zopilote [risas]. Te das cuenta para qué está ahí. Le estás diciendo que en ese momento está doliendo y haz de cuenta que él no, él quería nada que si fuera posible le dieras de una vez ahí el dinero (Rolando Rasgado, 28 de diciembre de 2016).

Esta amalgama de la muerte con el mercado lleva a pensar aquella en términos de comodidad o ajeteo, de ahorros o desfalcos monetarios. ¿Qué resulta más cómodo y más económico? ¿Velar en casa o en un tanatorio?

¿Enterrar o incinerar? ¿Realizar los trámites por sí mismos o delegarlos a una empresa que se encargue de la tramitología? ¿Hacer rituales como rezos en casa, pedir misas en honor a un muerto o simplemente dejar de realizar estos rituales? Pero la pregunta primordial es: ¿se está preparado para solventar los gastos de un deceso? Ante este hecho, las instancias aseguradoras aparecen como una necesidad incuestionable pero también como una contradicción, porque su uso es una forma de evocar ese hecho sorpresivo que llega cuando tiene que llegar. Los intercambios simbólicos se reducen, en gran manera, a transacciones económicas.

Figura 14. Boletín publicitario con descripción de servicios de Funeraria Eternalia

**Te ofrecemos:**

- \* Servicio Funerario
- \* Carrozas ultimo modelo apropiadas para traslados.
- \* Contamos con horno propio ecológico para cremaciones.
- \* Gran Variedad de urnas

**Pregunta por nuestros Paquetes**

Teléfonos:  
961 1411 190  
961 6139 906

www.eternalia.com.mx

**Eternalia**

**ETERNALIA FUNERARIA**  
Servicio las 24 Hras.  
Todos los días

**Todos nuestros servicios...**

- \* Se rige bajo contrato legal
- \* Precios congelados
- \* Facilidades de Pagos
- \* Bajas mensualidades
- \* Dan tranquilidad familiar
- \* Pueden ser transferibles

\* Cafeteria

\* Salas amplias y climatizadas

El incremento significativo del gasto realizado en los trámites funerarios se convierte en uno de los motivos por los cuáles resulta necesario prever una situación como ésta. Sobre todo porque los gastos, aun cuando sean de lo más económico, exceden los 10 mil pesos (Ramírez, 1 de noviembre de

2016). Cantidades que, en ocasiones las personas no tienen en “dinero efectivo”, como expresara un colaborador; aunque por eso las empresas funerarias colocan como parte de su publicidad: “aceptamos tarjetas de crédito”, “pague antes y en paguitos” o “60 meses sin intereses” (Notas de campo. 29 de septiembre de 2016) (*ver* Fotografía 16). Una informante expresa esta situación así:

Cuando empezaron con eso de los nichos y las cremadas, en la Funeraria Tuxtla, ya tiene muchos años, te costaba 7 mil pesos, te lo daban en paguitos chiquititos, que no existían los paguitos chiquititos. Lo ibas pagando como pudieras. Ibas pagando tu velorio, tu cremación, y ya lo pagabas.

Hubiera sido muy bueno, imagínate qué tanto se hubiera ahorrado si en ese entonces lo hubiera uno comprado, pero no quiere uno. Pero ya de aquellos entonces, 7 mil a 17 mil que lo dan ahorita en el [Jardines del] Edén, ya es un dineral, son 10 mil pesos de diferencia [sic] [...]

La vez pasada que sacaron la promoción ibas a dar 300 pesos mensuales, ya lo hubiera terminado de pagar, pero el hubiera, como dice aquél, no existe (Judith Sánchez, 23 de octubre de 2016).

En este fragmento se reconoce la innovación de una empresa de servicios funerarios que fue una de las primeras en sacar la estrategia de compra-venta basada en pagos pequeños en una época donde esto no era todavía común. Ahora esa es una de las estrategias predilectas de las empresas funerarias, mismas que realizan una importante labor de publicidad con el fin promover o crear “una nueva cultura” (*ver* Figura 15).

Ante el boletín publicitario presentado donde se puede visualizar la idea de que “prevenir es mejor que lamentar”, una señora vecina de Tuxtla Gutiérrez, misma que atiende una tortillería propia, expresó al ver la publicidad que había sido colocada en las casas de la colonia donde vive: “¡Ay no, esas cosas no están bien. Ya sabemos que todos nos vamos a morir, pero esto no! Cuando llegue el momento ahí se verá qué hacer” (Notas de campo. 5 de octubre de 2016). De acuerdo con ella, ya se sabe que morir es

un asunto costoso pero con la muerte no se juega. Es mejor no hablar de eso y esperar a que pase cuando tenga que pasar.

Fotografía 15. Publicidad colocada en establecimiento de la Funeraria Jardines del Edén



Esa nueva cultura de la previsión, según la promueven las empresas funerarias de creación más reciente<sup>187</sup>, se alía a la publicidad necrofóbica

---

<sup>187</sup> Sería conveniente distinguir entre las nuevas y grandes empresas funerarias ligadas más fuertemente con las nuevas tendencias especulativas y publicitarias, con respecto a otras más pequeñas y sencillas, por decirlo de alguna manera. De ese modo, habría que colocar, por un lado, empresas como Eternalia –misma que cambió su espacio de velaciones y adquirió el Camosanto antes llamado “Prados del Descanso”–, Jardines del Edén –velatorio y cementerio–, Mausoleos de la Esperanza –cremación y cementerio, mayormente nichos funerarios–, Memorial Class –velatorio–, Recinto San José –cremaciones y servicios funerarios–. Por otro lado, se encuentran otras funerarias que ofrecen sus servicios de modo más discreto y acotado en antiguos barrios y colonias de la ciudad: Funerales Calas, Funerales México, Funeraria Tuxtla, Funeraria Suárez, Funerales Santa Cruz, Funeraria San Pedro, por citar sólo algunas.

que explota la muerte y el temor asociado a ella para ofrecer ya no sólo sus servicios o paquetes, sino también seguros funerarios (Ferrer, 2003). Esta práctica de aseguramiento, aunque creciente, aún permanece como algo difícilmente aceptable por las personas. Esto es, de acuerdo con un colaborador, porque “no hay una cultura [del aseguramiento], la gente siente que es inmortal” (Martin Villanueva, 15 de abril de 2017).

Figura 15. Boletín publicitario Jardines del Edén

**POR FAVOR, REFLEXIONE:**

**PAGAR**

**UN FUNERAL JUSTO  
EN MOMENTOS DE DESGRACIA  
ES COSTOSO, PREVENIR  
ES MEJOR QUE LAMENTAR**

**PAGARLO ANTES Y EN PAGUITOS ES LA NUEVA CULTURA**

PARA INFORMES FAVOR DE LLAMAR AL: 9681121618

Gabino Aguilar.

Una colaboradora relata su propia experiencia en torno a la aceptación o no de un seguro funerario, a partir de su amplia experiencia de fallecimientos en su familia extensa:

Al menos para nosotros en el ISSSTE hay seguro de funeraria, que, por cierto, empezaron cuando mi mamá murió hace como 15 años. Yo recuerdo bien que hace 15 años, un mes antes de que se muriera mi mamá, llegaron los promotores al ISSSTE para decirnos al personal si no queríamos un seguro de funeraria.

Nos iban a descontar como 100 pesos quincenales. Yo dije: “¡no!, ¿quién se va a morir de mi familia? ¡Nadie se va a morir!” Yo solita dije eso. Vengo allá a la hora de la comida y se lo platico a mi mamá: “¡Ay!, lo hubieras agarrado”. “¡Ay no!, ¿para qué?, ¿quién se está muriendo?” “¡Ideay, cuando yo me muera pues!” “¡Ay mamá, tú no te

vas a morir! Y si te mueres tú antes...” No, yo le decía: “nos vamos a morir antes nosotros que tú y si te mueres tú antes que nosotros, tienes cuatro hijos, nosotros vamos a pagar tu entierro” [risas]. Pero yo me acuerdo que me dijo mi mamá: “¡Ay, agárralo hija!, ¿vas a pagar mucho?” “¡No!, como 100 pesos”. “¡Agárralo y yo te voy a pagar lo que te descuenten!” [risas] “No, ¿para qué?” No lo quise. Y al poquito tiempo que se muere mi mamá: “¡Ay Dios!, ¿cómo no lo agarré?” Se ahorra uno hartísimo.

Luego, llegaron y yo dije: “No, ya no se va a morir nadie” y que se van muriendo los dos hermanos seguidos [entre risas] y dije: “¡Ay, cómo no lo agarré!” Pero no quise.

Antes que se muriera mi hermana Syla, como unos 6 meses antes llegaron otra vez. Yo dije: “ahora sí lo voy a agarrar”. Fijate que sí lo agarré, me descuentan como 115 quincenal y tienen derecho los hermanos, el esposo, la esposa, los hijos, los familiares cercanos. Todos por 115 pesos. Si quieres anexar, por decir, nietos, tíos, creo que son como 50 pesos más. Aumenta poquito.

Y lo utilizamos como a los 6 meses, yo apenas iba pagando creo que como 800 pesos y nos ahorramos todo el funeral. No sé como cuánto saldría, como 50 o 60 mil sale ahí en Funeraria Tuxtla. Es más todo el traslado de mi hermana para acá, no nos cobraron nada, lo cubrió el seguro. Allá [en México] en la funeraria donde la tuvieron también la cubrió el seguro, las horas que estuvo allá, luego la carroza también, acá también. La cremación, todo. Lo único que pagamos un poquito de más fue la urna, porque ahí le dije: “Sylita, mira, ¿te parece bien esta o quieres otra?” “No tía quiero otra más fina”. “Bueno”. Se dio la diferencia, serían unos 300, 400 pesos más. Todo lo demás no.

Así que sí está muy bien pero hay que ser previsores y yo no fui previsora, porque yo no estaba pensando en que se iban a morir mis hermanos [sonrisas]. No pensamos en eso, pero con esto si le sugiero a quien sea que sí hay que pensar, porque si hay la oportunidad de que te descuenten un poquito, es suficiente la verdad. A veces gastamos más en otras cosas en las que no vamos a dejar nada bueno (Teresa Jiménez, 30 de septiembre de 2016).

Los seguros funerarios, junto con otros tipos de seguros de vida, de gastos médicos mayores, contra accidentes, entre otros, se han convertido en un referente imprescindible del contexto actual. Las instituciones bancarias los ofrecen, algunas instancias laborales las ponen ya como parte de los descuentos de nómina de sus trabajadores, y las empresas funerarias también hacen su parte en el ofrecimiento de seguros funerarios. Con esto,

la muerte pasa a formar parte del mercado de bienes y servicios ofrecidos cotidianamente a las personas con el fin de crear una cultura de la previsión que, poco a poco, va siendo aceptada por los sujetos. Con esto, se deja de pensar en el costo total del entierro o la cremación y se garantiza la posesión de los servicios funerarios a través de los pequeños pagos realizados en la reciente lógica de la especulación financiera.

Toda esta situación ha provocado, según expresaba una informante, un cambio en la forma de concebir la muerte como si fuera algo que, dado su carácter ineludible, implica preparación, pero ya no espiritual, familiar o personal, sino de los medios requeridos para no ser sorprendidos por ella (Notas de campo. 7 de abril de 2016). Dicho de otro modo, la muerte requiere un proceso de previsión con el fin de no dejar problemas a los otros, que son quienes viven la muerte de quien se ha ido. Se trata de hacer lo más previsible posible aquello que es imprevisible.

Un colaborador, ex-agente de seguros originario de la Ciudad de México, cuenta cómo funciona la venta y promoción de los seguros para las personas, así como las diferencias encontradas a su venida a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez:

Bueno, de acuerdo a lo que es el modelo de... aseguramiento o protección para las personas, bueno, esto... requiere primero hacer un estudio... socioeconómico para ver que la persona... pueda de alguna manera adquirir este tipo de elemento que es protección, porque muchas de las veces pues nosotros como personas planeamos vacaciones, planeamos muchas cosas: comprar casa, comprar coche.

Sin embargo cuando nos dicen...: “Oye, mira... ¿qué asegurarías tú?” Les hablamos de aseguramiento ¿no? “¿La máquina que hace el dinero o el dinero?” Pues muchas de las veces las personas... tienen desconocimiento. Dicen: “Pues no, aseguraríamos el dinero”. Pero no puedes asegurar el dinero porque lo que tienes que asegurar es la máquina que hace el dinero.

En este caso pues eres tú, y el elemento más grande que tú tienes que es tu salud. El pararte todos los días para poder ir a trabajar y desarrollar tus actividades ¿no? Entonces, la persona, por lo regular, cuando se le hace la pregunta de que: “¿Cuánto

podrían disponer para... cada mes o al año para su protección?” Pues ellos dicen: “¿Para qué?” Y entonces empezamos a manejar escenarios.

“Imagínese que ahorita usted tuviera... un accidente, un percance. ¿Tiene usted o cuenta [con] dinero de soporte para poder... tener que su familia no... no cambie su forma de vida o no tenga algún tipo de situación con la cual... o bueno, más bien, usted pueda salir adelante?” “No, pues no, no tengo”. Porque en ese estudio socioeconómico vemos todo lo que tienen de patrimonio. Carra... carro [risa contenida], casa. Cuánto dinero tienen de soporte en caso de tener esto.

Entonces se... se empieza a... empieza la persona como a pre... Primero se empieza a incomodar y como al momento de lanzar la pregunta: “¿Qué tal si usted tuviera un evento de esta forma?” “Ahh usted es ave de mal agüero, ya me está echando...”

Bueno, en este lugar, en Chiapas, me tocó. Experimenté que todas las personas a las cuáles les manejaba este tipo de circunstancia o este tipo de pregunta me decían: “Es que usted es ave de mal agüero, usted [sonrisas] ya me está diciendo que me voy a morir...” [...] Entonces piensan que son inmortales. Y más que todo es por el grado de cultura, porque en la situación... en la forma de vida que llevan es un poco más... tranquila que en la ciudad de México (Martin Villanueva, 15 de abril de 2017).

De este fragmento es interesante la manera en cómo los agentes de seguros utilizan el carácter contingente de la vida para invitar a pensar en todas las posibilidades que pueden llevarse a cabo en la vida misma. Esto no resulta necesariamente en una manera de precursar la muerte al estilo heideggeriano, sino en un modo de utilizar el miedo y el temor por lo venidero para tomar decisiones en el presente. Estas decisiones se basan en una situación siempre hipotética. El centro es el propio cuerpo, concebido como “la máquina de hacer dinero”, de ahí que la salud sea lo mejor en que se puede invertir. Sin embargo, la prevención toma para algunas personas el rostro de la atracción. Entre más se previene, más suceden las cosas.

Así se apunta al establecimiento de una “cultura de la previsión” que camina junto con una “cultura de la prevención”, misma que, según el colaborador mencionado, es más notoria en ciudades más grandes y aceleradas como la capital del país. En este sentido, es trabajo de cada sujeto velar por sí mismo y por la situación de los grupos en los que

participa. Prever y prevenir es más que pensar en sí mismo, es pensar en los otros (*ver* Fotografía 16). Al menos ese es el discurso imperante en la publicidad de empresas funerarias como Jardines del Edén, en la cual se puede leer: “cuando prevenir es lo más importante... invertir en la tranquilidad de nosotros y los nuestros hoy es una necesidad” (Notas de campo. 12 de diciembre de 2017). Una colaboradora agrega:

Ya hubiera terminado de pagar el espacio funerario. No sólo para mí, para alguien más que tenga la necesidad y no tenga. Voy a comprar una grandota para que quepan muchos, estemos acompañados. Como prevención, porque conforme van las cosas, eso está más caro.

Anteriormente, yo me acuerdo cuando compraron donde están mis abuelos, 300 pesos, 30 pesos, no sé cuánto les había costado en el [Pantéon] Municipal. Ahora te llegan a pedir hasta 50, 80, 100 mil por un pedacito... Unos los están revendiendo.

Aquí en [los nichos de] la iglesia puedes llevar tu flor, puedes ir a rezar. Tienes un horario para estar, y las urnitas, es un espacio así larguito [...] Ahí los vas metiendo.

En aquel entonces, cuando empezaron a salir, cuando se hizo<sup>188</sup> la iglesia [de Guadalupe], había nichos de 4 mil, 6 mil, ocho mil. El más grande creo que costaba 12 mil. No ha subido mucho de ahora para acá. Creo que ahora está en 14 el de ocho nichos..., ocho urnas, para las cenizas (Judith Sánchez, 23 de octubre de 2016).

La prevención y la previsión se convierten en una necesidad ante el constante incremento de los costos relacionados con la muerte. De igual manera, se proyecta la aparición de uno de los nuevos, aunque ya bastante antiguos, espacios de muerte: los nichos para cenizas en las iglesias, mismos que serán reseñados más adelante. La situación actual que reúne tanto el incremento de los precios, la ausencia de lugar en los espacios ya tradicionales y la creación de nuevos espacios de carácter privado, ha hecho de la muerte un negocio bastante redituable. Una industria bastante próspera que articula muchos discursos sociales en uno solo.

---

<sup>188</sup> En realidad se refiere a su reconstrucción. La iglesia data de principios del siglo XX, pero alrededor del año 2000 fue reconstruida. Ahí se incluyeron los nichos funerarios, mismos que han sido completamente ocupados (Notas de campo, 1 de mayo de 2017).

Fotografía 16. *Espectacular publicitario del Camposanto Eternalia*



#### 4.1.5. Testamentos, herencias y conflictos, o el carácter jurídico de la muerte

Según Marcelo Negro (en Pecznik, 2012: 89), la “juridización de la muerte” se refiere a la reducción de la mayoría de los vínculos y relaciones sociales a formas jurídicas, reglamentos legales e intermediaciones de ciertos especialistas como lo son, principalmente, abogados y notarios. Los arreglos y acuerdos familiares, por ejemplo en disposiciones testamentarias y herencias, tienen que ser mediados por los profesionales dispuestos como punto de conexión entre el estado y las personas.

Como señala García Ramírez: “la muerte no puede ser motivo para que se deshaga la riqueza y se disperse el patrimonio, y tampoco debiera serlo para que algunas personas, vinculadas a quien perdió la vida, queden a la intemperie” (2004: 190). Aquí se nota la importancia de los testamentos y

las herencias en un contexto donde impera la propiedad privada, pero donde, paradójicamente, dicha posesión es regulada por instancias estatales que, en cierta medida, no permiten hacer cualquier tipo de uso con las cosas e incitan a la escrituración de cualquier propiedad.

El testamento, mismo que “proviene del latín *testatio* (testimonio) y *mens* (entendimiento, espíritu o designio)”, no es otra cosa que el “testimonio de la voluntad del hombre” (Zárate Toscano, 2000: 26). Pero con anterioridad, éstos eran utilizados preferentemente para cumplir con la obligación cristiana de dejar arreglados todos los asuntos terrenales como una forma de preparación espiritual para el tránsito hacia la otra vida.

Con el paso del tiempo, adquirió una connotación distinta y comenzó a relacionarse mayormente con el destino de quienes quedaban en la tierra y perpetuaban la memoria del difunto. Implicaban un conjunto de instrucciones sobre tareas espirituales y materiales para llevar a cabo, así como la distribución de las herencias entre los supervivientes. En palabras de Foucault, “la muerte [en este contexto] era [...] una transmisión del poder del agonizante, poder que se transmitía a quienes lo sobrevivían: últimas palabras, últimas recomendaciones, última voluntad, testamentos, etcétera” (2000: 224).

Hoy en día es común que los testamentos sean documentos destinados casi únicamente a la distribución de la riqueza y las propiedades de una persona. Las demás instrucciones sobre qué hacer en torno a su cuerpo, son vertidas en conversaciones informales. De este modo, los testamentos han venido a ser documentos que vigilan la situación legal de los bienes, en detrimento de las formas de preparación del alma para el tránsito que implica la muerte o la donación de instrucciones precisas sobre las últimas voluntades del difunto. En palabras de Espinosa Mandujano, titular de una notaría en Chiapas,

el testamento es una declaración de última voluntad de una persona, donde se contienen las disposiciones sobre sus bienes, sus derechos y patrimonio, donde el

testador o testadora dice cómo quiere que sus bienes se distribuyan después de su fallecimiento (en Granda / Cp, 1 de septiembre de 2016).

Como todo trámite oficial, implica un costo, mismo que ha tratado de ser aminorado hasta el 50% como una estrategia de fomento, a nivel nacional y desde el año 2000, para la elaboración de testamentos durante un periodo variable que va desde mediados de agosto, pasando por el mes completo de septiembre –“el mes del testamento” como tal–, hasta el mes de octubre en ocasiones. Con esto, se quiere fomentar la práctica de testamentar, puesto que “testamentar es amar inteligentemente, pensar en los demás, en nuestros seres queridos...” (Mder / Cp, 26 de agosto de 2017).

Toda esta política de promoción tiene como finalidad, en palabras de Miguel Ángel Osorio Chong, secretario de Gobernación, “fortalecer el estado de derecho del país a través de darle certeza jurídica a las familias mexicanas” (en Mérida / Notimex, 25 de agosto de 2016). No obstante, también se alía con una estrategia para hacer que los sujetos piensen en situaciones que están más allá de lo inmediato.

Por esta razón, se ha generado un fuerte impulso hacia esta práctica con el fin de heredar bienes y no problemas a los familiares que se quedan (*ver* Fotografía 16). Con esto, se invierte, de cierta forma, el sentido de la relación entre vivos y muertos, ya no son los primeros los que a través de prácticas rituales honran a los segundos a partir del intercambio simbólico, sino que son éstos los que honran a aquéllos al prever el porvenir y no dejar situaciones conflictivas irresueltas. Por eso se hace el llamado a mantener la vigencia de documentación importante como testamentos, escritura de propiedades, cuentas bancarias e inversiones, seguros de vida, entre otros; para que los trámites sucesorios sean fáciles de hacer. La escrituración es la manera más segura de comprobar la propiedad de un inmueble y ofrecer la certeza jurídica de la propiedad ante terceros (México / Notimex, 3 de noviembre de 2017).

Sin embargo, este proceso de herencia de garantías y no de problemas, no parece ser la regla en la cultura regional de Tuxtla Gutiérrez y Chiapas en general, sino la excepción. Por tal razón, para la especialista en temas de economía, Lesvia del Rosario Padrón Velázquez, en Chiapas existe una ausencia o, al menos, un rezago en materia de cultura testamentaria. El desinterés en la legalidad, así como la idea de que la muerte sólo llega a edades avanzadas, no permite aprovechar la oportunidad de testar oportunamente y a un costo menor del ordinario. Para la especialista aludida, “el testamento es más que un instrumento para la transición de bienes, ya que puede servir en muchos otros ámbitos que requieran responsabilidad y seguridad jurídica” (en Mder / Cp, 24 de agosto de 2017).

Fotografía 15. *Publicidad sobre el Mes del Testamento*



En lo cotidiano, la práctica testamentaria es una situación que, aunque se reconoce como una necesidad primordial, es dejada de lado tanto por motivos de olvido no intencionado como por decisión intencional. Se lleva a cabo, en algunos casos, en momentos críticos de enfermedad o, en otros, cuando la muerte ya ha llegado, de modo que es necesario recurrir a los juicios intestamentarios.

Una informante habla de su propia experiencia de búsqueda de elaboración de un testamento, en diálogo con su padre, luego de una enfermedad severa en su madre:

A raíz de la enfermedad de mi mamá le dije a mi papá: “sabes qué, vamos a arreglar las cosas. Vamos a aprovechar el mes del testamento y arreglar todo”. No porque yo lo esté aguizoteando [sic], pero me gusta ser así y verlo así, como [que] nos vamos a ir preparando para lo que va a pasar<sup>189</sup> [...]

Y así ha sido desde ese momento en que yo vi que mi mamá podía irse en cualquier momento. Como que eso me cambió... la idea de que: ¡ah!, va a pasar, pero ¡faltan muchos años! ¡Falta mucho tiempo! ¡Todavía está joven! ¡Todavía le falta vida! Y no, en realidad puede pasar en cualquier momento (Janeth Aguilar, 28 de diciembre de 2016).

Las experiencias cercanas a la muerte parecen ser los motivos más fuertes que, en un contexto donde la necesidad de escrituración es imprescindible, llevan a los sujetos a tomar la decisión de hacer testamentos. A pesar de que en ocasiones se dejan instrucciones orales, tanto sobre los rituales funerarios como la repartición de bienes, es notorio el hecho de que en pocas ocasiones se realizan los trámites correspondientes para la elaboración de un testamento legal. A pesar del gasto que implica que una propiedad quede intestada con el fin de arreglar su estatus legal; es más relevante dejar instrucciones precisas sobre qué hacer sobre ciertas cosas que, en

---

<sup>189</sup> Se refiere a la idea del “agüero” como presagio de sucesos futuros favorables pero, sobre todo, adversos.

ocasiones, dejarlas en regla según los criterios jurídicos. Otra colaboradora expresa en este sentido:

[Mi mamá] dejó instrucciones de boca. Que algunas cosas no he hecho [risas]. Pero no dejó testamento. ¡Cierto! Es raro, no se previó esta parte. Pero yo creo que se obvió porque como soy hija única, padres divorciados, pues a quién le va a... El rollo es que forzosamente se tiene que llevar a juicio para que yo tome posesión de los bienes. Pero pues, te digo, no hay con quién pelear. Es sólo el trámite. El trámite legal.

Ya lo hice, sólo me falta una propiedad de Tecpatán, pero igual lo he dejado pasar porque pues no me urge. Pero teniendo esa experiencia previa, todos los bienes que me ha adjudicado no han pasado a mi nombre, han pasado a nombre de mi hija de una vez. Tomando en cuenta todo lo que pasé. Dije: “bueno, si me voy a ir que de una vez le quede todo a ella, porque no sé si ella vaya a tener los medios económicos para poder llevar el proceso”, por eso pasa a su nombre. Tomando en cuenta eso, todo pasa a su nombre hasta que yo me muera.

Ya hasta platico con mi esposo, con el que compartimos... Ya sabe. Igual seguimos el mismo patrón: “sabes qué, si yo me tengo que ir [risas], tienes que hacer esto, esto, esto, esto, esto”. Toda una serie de instrucciones que tiene que hacer el día que yo no esté. Incluyendo, si hay... interviniendo en su vida personal.

Igual testamento no he considerado porque todo está pasando ya a nombre de mi hija. Igual, en el banco, en la cuenta bancaria ya está... Nunca me había puesto a pensar en eso. Abres tu cuenta y hasta ahí queda, pero debes dejar a un beneficiario. Que sea él ahorita, pero, quién más, no tengo más familia. A él. Y cositas que yo sepa que hay algún beneficio o algo, de una vez. Hasta le he dicho: “sabes qué, tengo tantas cosas, en tal gaveta están mis papeles...”

También ya lo he estado preparando. Y de igual forma: “si a ti te llegara a pasar algo, dime qué quieres que yo haga y dónde consigo los medios para solventar los problemas que se vengan. O sea, qué pasaría si tú me mueres y yo me quedo, de qué voy a subsistir, dime, dame respuestas”. Lo estoy orillando, lo estoy obligando a que piense o a que prevea el futuro como yo lo estoy previendo (Sylalidia Zárate, 23 de febrero de 2016).

La elaboración del testamento, aunque en el caso de esta colaboradora no parece haber sido tan necesario, a pesar de que su ausencia sí provocó gastos que pudieron haber sido ahorrados, forma parte de la cultura de

previsión que actualmente se fomenta. La reflexividad provocada ante la muerte de su madre, la lleva a generar acciones en torno a dejar sus bienes a nombre de su hija aún pequeña, así como a intentar generar el mismo sentido de reflexividad en el caso de su esposo. La situación legal como única heredera posible genera cierta tranquilidad en la decisión de continuar con los trámites intestamentarios.

Otro colaborador también presenta una situación en la que no hubo conflictos familiares, pero donde la situación testamentaria provocó no sólo gastos fuertes sino un desgaste en términos de tiempo para asistir con el notario que llevó sus asuntos:

Fijate que en la casa no tuvimos ningún problema por las herencias. Al contrario, cuando se fue mi papá, en la casa donde están viviendo mis hermanas... Pues primero, no tenía [...] una escritura. Era pública, no era notariada. Se notarió la escritura y luego como mi papá no había hecho testamento, estaba intestado. Se hizo el juicio testamentario y a los pocos meses se fue mi mamá. Entonces hay que volverlo a hacer, pero ahí el problema no radicó en pelearnos la herencia, sino que uno dice: “no que te quede a ti”. “No, que te quede a ti”.

La mayor herencia que me dejó a mí mi papá fue la educación, yo no tengo ningún problema en pelear nada. Jamás le pelearía algo a mis hermanas, jamás, jamás. Que yo me ponga a decir: “la casa es mía”. ¡No! Porque la voluntad de mi mamá [...], dijo: “la mitad de la casa va a ser para los tres, así lo quería tu papá”. Le dice el notario: “no, usted es su esposa, usted tiene un 50 por ciento, la otra mitad la tienen sus tres hijos”. Dice mi mamá: “No”. “Así tiene que ser, así lo marca la ley”. “Bueno, está bien”. Mi mamá quedó con su 50 por ciento de la casa y el otro 50 restante entre los tres.

En un momento determinado yo iba a abdicar y dejarlo a nombre de mis hermanas, pero ya no se pudo hacer. Ahorita está intestada la parte de mi mamá, ese 50 por ciento. ¡Hay que volver a hacer otro trámite! [risas] Tiempo y, sobre todo, recursos. Ya bromeando, para saber que se iba a ir mi mamá, mejor no lo hubiéramos dejado a nombre de ella, pero no se podía, tenía que quedar ella por ser esposa (Rolando Rasgado, 28 de diciembre de 2016)

Como se observa en este fragmento, aún existen propiedades cuyo estatus legal no está del todo resuelto. Sin embargo, en ocasiones hay una serie de

candados legales que provocan nuevas situaciones conflictivas como en el caso aludido, puesto que después de haber arreglado un juicio testamentario, se requiere otro ante el fallecimiento ahora de la madre, quien es, necesariamente, propietaria del 50 por ciento de la propiedad de su esposo<sup>190</sup>.

Por su parte, hay otros entornos donde sí existen una serie de conflictos a pesar de que exista un testamento. Como todo trámite legal, también mantiene dudas sobre su funcionalidad en un momento dado en que los conflictos familiares se agudizaran. Otro informante describe la difícil situación vivida a partir de la muerte de su hermana:

Parte del duelo son esas cosas [...] de las herencias. Todas las cosas que [mi madre] tenía, lo poco que ella tenía, estaban a nombre de mi hermana. Entonces, mi hermana todavía pudo hacer testamento. De todo lo que había lo dejó al 50 por ciento entre mi hermano [mayor que vive en la Ciudad de México] y yo... No sé ahorita porque poco hablo con él, pero sí hubo inconformidad... por qué... lo había hecho así mi hermana.

Algunas gentes en favor de mí y de mi esposa y otros a favor de él, porque él era el mayor, y la gente que dice que... me lo hubiera dejado todo porque yo estuve aquí con ellas, viví con ellas. Pero pues al final, como haya sido, yo no... no ambiciono... Hay una casa. Está cerrada, no hemos ido. Les digo: “si de mi parte hubiera interés desde hace cuánto hubiera vendido esa casa... pero no...” [...]

Hay gente que no tiene la menor idea de lo que pasamos y opinan, opinan... Y además no lo dicen directamente, sino que aquel al que se lo cuentan viene y lo dice... Entonces no es como te dicen: “oye, ¿por qué te dieron esto? O ¿qué derecho tienes?” ¡No!, sino que lo cuentan por otro lado [...] nosotros tenemos la tranquilidad de que hay un testamento, pero incluso así no hay la seguridad de que todo esté bien, porque hay cierta inconformidad (Genaro López, 13 de enero de 2017).

---

<sup>190</sup> Las hermanas mayores de este informante agregaron, en una conversación informal, otra situación problemática vivida durante el proceso de reescrituración de la casa. Antes de poder hacer la división entre las partes correspondientes de la casa, 50% para la esposa y 50% para los tres hijos/as, se toparon con el hecho de que en los documentos había confusión en los apellidos de su madre, de modo que, en términos legales, ella no era la esposa en la medida que no coincidían los nombres. Se tuvo que arreglar primero eso.

Ante el fallecimiento de la madre, no más de seis meses después del padre, ya no han querido volver a continuar con el nuevo juicio intestamentario, ya que en el primero gastaron alrededor de 40 mil pesos (Notas de campo, 15 de octubre de 2017).

Toda sucesión de bienes, sea que se haga formalmente a través de un testamento o no, conlleva distintos tipos de problemas que generan gastos económicos o conflictos familiares. La propiedad privada implica un necesario proceso de escrituración para dejar todo en orden antes de la posible partida; sin embargo, como cotidianamente no se piensa en esa partida, tal vez más por desidia que por miedo, la elaboración del testamento queda como un elemento relegado. En cierta medida aparece como un augurio de algo negativo. Aunque se reconoce que tendría que hacerse, en la práctica no se lleva a cabo por un cierto temor asociado a la idea de que la muerte puede ser atraída.

#### 4.1.6. Psicologización del duelo, prohibición del luto. El auge de la Tanatología

De acuerdo con todos los procesos antes mencionados, es posible observar la tendencia contradictoria que hace del morir un asunto privado o encerrado en esferas cada vez más delimitadas y de la mortalidad un asunto de interés público. Dicha tendencia ha provocado que acontecimientos que tenían un carácter colectivo en razón de la participación activa de los sujetos sociales y sus grupos, pasen a ser acontecimientos que los sujetos viven regularmente en la soledad o enclaustrados pasivamente en grupos muy acotados. De este modo, la muerte ya no es tanto un hecho comunitario donde, como sucede en otras formas de vida con una perspectiva más dual que dualista, se constituyen “redes sociales de solidaridad y colaboración mutua” (Barbosa Sánchez, 2010: 15).

Siendo así, el duelo se contrapone al luto. El primero pasa a ser mucho más importante dada la importancia del factor psicológico en las configuraciones socio-culturales actuales. De ahí que Tizón, desde la psicología, entienda el duelo como “el conjunto de fenómenos que se ponen en marcha tras la pérdida: fenómenos no sólo psicológicos (los ‘procesos de duelo’), sino psicosociales, sociales (el ‘luto’), antropológicos e incluso económicos” (2004: 20). Aunque en la definición aparecen otro tipo de

fenómenos, son los psicológicos quienes ocupan el lugar central no sólo en cuanto a la experiencia del duelo, sino también en su tratamiento cuando éste presenta rasgos que exceden la supuesta normalidad.

Para Allué, desde una perspectiva más antropológica, el luto, como una manifestación más comunitaria, se ha convertido actualmente en una costumbre más o menos obsoleta. “No se entiende como una expresión externa del dolor ni tampoco como un hábito ceremonial para sacralizar la despedida” (1993: 78). Es decir, el dolor se vive en el fuero interno del sujeto, a modo de una afectación demasiado personal, no como parte de la comunidad, y se desritualiza en la medida que pierde su carácter de intercambio simbólico. Del luto como expresión colectiva más elaborada, sólo queda el duelo como trabajo o elaboración individual.

El ocultamiento de la muerte, sea a través de la invisibilización de los moribundos en los límites de los hospitales o de una visibilización extrema que hace de ella un mero objeto de comercialización o elaboración de trámites, genera no sólo el olvido del luto, sino una especie de patologización del trabajo del duelo. Dicho trabajo o elaboración del duelo no es sino “la serie de procesos psicológicos, el trabajo psicológico que, comenzando con el impacto afectivo y cognitivo de la pérdida, termina con la aceptación de la nueva realidad interna y externa del sujeto” (Tizón, 2004: 20, 22).

Mientras que el duelo, articulado con el luto, seguía un proceso colectivo de aceptación, en el contexto actual cuando una persona tiende a expresar su aflicción o a dejarse llevar por ella es rápidamente remitido a un especialista: psicólogo, psiquiatra u, hoy en día, tanatólogo. El duelo, clasificado en normal o anormal, se patologiza cuando no toma el camino de la racionalidad y se deja llevar por la excesiva emocionalidad<sup>191</sup>; sin

---

<sup>191</sup> Esto es lo que Barthes, en su fascinante Diario de duelo, trata de dejar claro cuando expresa: “mi duelo es el de la relación cariñosa y no el de la organización de la vida” (2009:50) y, más adelante remata esta situación al decir: “molesto y casi culpabilizado porque por momentos creo que mi duelo se reduce a una emotividad” (2009: 54). Con esto, expresa la idea de que el duelo o, mejor aún, la aflicción como él llama a lo que siente, “es algo distinto a una enfermedad (2009: 18). Es emotividad caótica y errática remitida a una relación afectiva, no una mera afectación del criterio racional que se arregla con el tiempo.

embargo, también se prohíben esas prácticas rituales que, de una u otra forma, eran útiles para reconocer una pérdida, sufrirla y asumir que la vida ha cambiado de múltiples formas. Con esto, como asevera Barthes se convierte en una máxima o un imperativo: “no *manifestar* el duelo (o al menos ser indiferente a eso), sino *imponer* el derecho *público* a la relación afectuosa que él implica” (2009:66). Paradoja nuevamente: a pesar de que la muerte se privatiza y se hace que cada quien la vida como pueda, entra otra vez dentro de los esfuerzos reguladores para establecer las formas consideradas correctas e incorrectas de relacionarse con ella.

Son constantes, tanto en producciones intelectuales como en conversaciones cotidianas, los discursos sobre el proceso adecuado de aceptación de una muerte, como si dicho proceso tuviera una serie de pasos bien trazados a seguir –como la famosa propuesta de las fases del duelo de Kübler-Ross (1975). De igual manera, se hacen referencias constantes a la presión social en torno a llorar o no llorar ante la pérdida de un ser querido. Presión que genera ciertos sentimientos de culpa por expresar o no expresar las emociones asociadas a un acontecimiento como la muerte.

Ante esta patologización del duelo que es, a su vez, una prohibición del luto, en la que participan tanto los profesionales como las personas comunes, existe la necesidad de “superar la muerte” de los otros en el menor tiempo posible para que la vida continúe como si nada hubiera pasado; en caso de no lograr esto, es preciso contar con la ayuda de algún “analista” (Notas de campo. 9 de abril de 2016). Por eso, el trabajo de duelo ya no participa de una serie de prácticas rituales que servían para generar una especie de intercambio simbólico con los muertos, sino de una serie de sesiones de consulta donde el deudo se somete a una terapia del habla (Pecznik, 2012). Pero esto no implica un simple hablar del proceso de morir y de los muertos, sino focalizarse en el sufrimiento propio y la imposibilidad de superar esas muertes. De ahí también la proliferación de una literatura tanatológica que pone a la muerte como su tema principal, pero dotando al público de vetas para su aceptación y superación (*ver* Fotografía 18).

Fotografía 18. *Literatura tanatológica*



Uno de los colaboradores narra la situación problemática de su esposa, quien murió hace apenas un año, como producto de enfermedades relacionadas con un duelo inconcluso y patológico:

[Mi esposa] quedó a medio tratamiento con un urólogo que le dijo: “mire, le vamos a hacer estudios”. Después le dijo: “aquí hay un pequeño cálculo pero ese no es el dolor que ella siente. Es muy pequeño, ella tiene colitis nerviosa, esto es lo que duele. Pero señora usted no se va a morir de eso. Ni siquiera la diabetes porque me han contado que la tiene controlada. Lo que a usted la va a matar es su actitud. También necesita ir a ver usted un psicólogo. Yo le voy a recomendar a fulano de tal”.

Fue unas tres veces, una en San Cristóbal y dos aquí en Tuxtla. Pero ella dijo: “mal me caen los psicólogos, piensan que con hablar ya se me va a quitar mi dolor”<sup>192</sup>. Pobrecita, se desesperaba. Me dijo: “fácil se ganan su dinero” [risas] [...]

La psicóloga le dijo a mi esposa, en una consulta [...] que [...] después de los años que enterramos a mi suegra, que le estaba afectando mucho, que no la dejaba ir, que siempre estaba llorando por ella y sí era cierto.

Entonces la psicóloga le dejó en una libreta que se pusiera a hacer cartas a su mamá. “Haga de cuenta que su mamá está viva y escríbale”. Una vez la encontré en su cama escribiendo: “¿Y qué estás haciendo pues vieja?” “La tarea”, me dice. “¿La tarea?, eso para cuando eras niña y alumna, ahora eres maestra”. “Es que la señora esta, la doctora me dejó de tarea que yo le escribiera a mi mamá. Y lo estoy haciendo y me gustó la idea. Como yo quise tanto a mi mamá, hago de cuenta que le estoy escribiendo allá a Chicomuselo<sup>193</sup> o en Cancún<sup>194</sup>. Y que yo no llore tanto por mi mamá, que la deje ir”.

El día que se murió, creo que ya la noche anterior, cuando ya la estábamos preparando, una de mis sobrinas me dice: “oye tío, hay una libreta ahí y creo que es la letra de mi tía Aury. Creo que le estaba haciendo una carta a su mamá”. “¡Ah sí!, es que le encargaba una tarea la doctora, la psicóloga”. “Sí, pero no la ha leído. Mire lo que dice hasta abajo”. Decía: “Mamita, que te quiero mucho, te extraño”. Pero ya en el último párrafo decía: “Mamita estoy sufriendo mucho de los dolores de mi enfermedad, ayúdame o llévame”. Y ahí estaba la fecha del día anterior de que murió. Ahí estaba esa parte. Así le dijo a su mamá: “ayúdame o llévame”. Y al otro día... (Agustín Escobedo, 15 de diciembre de 2017).

En este caso, el duelo patológico cayó sobre una persona que, según su propio esposo, parece haber querido más a su madre que a sus propios hijos. Este lazo tan íntimo, mismo que fue roto ante la partida sorpresiva de su madre por un infarto fulminante en el cuarto de un hotel en otra ciudad del estado, desencadenó un proceso de somatización que según los doctores

---

<sup>192</sup> Curiosamente su hija, con quien tuvo una relación bastante conflictiva y distante, estudió psicología como carrera universitaria (Notas de campo, 11 de junio de 2016).

<sup>193</sup> Municipio localizado en la Sierra Madre de Chiapas y Depresión Central de Chiapas. Colinda con los municipios de La concordia, Socoltenango, Tzimol y La Trinitaria, Bella Vista y Siltepec, Frontera Comalapa, Ángel Albino Corzo y Montecristo de Guerrero.

<sup>194</sup> Ciudad perteneciente al estado de Quintana Roo, cabecera del municipio de Benito Juárez. Se ubica al oriente de México. Su importancia radica en ser una ciudad turística que no sólo a turistas, sino a personas de otras latitudes en busca de empleo.

tenía su razón de ser por motivo de un duelo no superado. El papel de la psicóloga como profesional de la salud mental –“mente sana en cuerpo sano”– es esencial en el proceso de sanidad mental y, con ello, física. A esta relación es la que se refiere Foucault cuando expresa que:

el hospital, como institución, sólo puede comprenderse a partir de algo exterior y general que es el orden psiquiátrico, en la medida misma en que éste se articula con un proyecto absolutamente global que apunta a la sociedad en su conjunto y podemos llamar, en suma, higiene pública. (Arte de conservar la salud de los hombres reunidos en sociedad) (2006: 141).

Sin embargo, en el caso anterior, el tratamiento falla aparentemente y culmina con la muerte. De aquí resulta interesante el cuestionamiento que la paciente realiza al trabajo profesional, al decir que los psicólogos, cuando ella tenía una hija formada en ese ámbito, piensan que con sólo hablar se quita el dolor físico y, en su caso, del alma. Como sea, esta experiencia coloca el acento en la necesidad de profesionales que ayuden a las personas a superar las pérdidas de sus seres queridos. Ante la prohibición del luto, el duelo se convierte en un modo de sufrimiento interno que requiere ser tratado. A mayor número de profesionales de la salud mental, mayor número de enfermos o desequilibrados mentales.

De ahí el surgimiento de la Tanatología como una reflexión interdisciplinaria o transdisciplinaria, según algunos, que busca ayudar a sobrellevar, en mayor medida, la pérdida de las pérdidas, esto es, la muerte (Instituto Mexicano de Tanatología, 2011). Disciplina que está siendo promovida, tanto en el sector público como en el privado, sobre todo entre los profesionales de la salud, como el caso de la Universidad Autónoma de Chiapas que ofreció un Diplomado en Bio-Tanatología integral con el objetivo de “capacitar en una cultura que permita a los profesionistas de la salud la aplicación de una nueva visión de respeto a la vida con desapego ante la muerte. En palabras del rector de la universidad:

la práctica de la vida integral consiste en alimentar y cuidar nuestro cuerpo: física, mental, emocional y espiritual[mente], de manera que al final de nuestros días podamos enfrentar la muerte con la certeza de que hemos desplegado todo nuestro potencial como seres humanos (Mder / Cp, 25 de junio de 2016).

Una colaboradora, en su calidad de enfermera que labora en una institución de salud pública, reseña su propia experiencia alrededor de la necesidad de llevar un diplomado en Tanatología como parte del personal de salud:

Yo te voy a platicar mi experiencia. Yo estaba llevando el diplomado de Tanatología, nos lo dieron por [sic] línea. Fue el primer diplomado que hubo, hace como 15 años en el Hospital 20 de noviembre [de México]. Ahí te dicen desde que nacemos, cómo debe ser un niño, cómo es, todo. Luego la muerte en las diferentes culturas, cómo se celebran la muerte, por decir, en el estado de Chiapas, en Oaxaca, en toda la República, inclusive en otros países; y que la Tanatología y toda esa idea de bien morir es algo en contra de la desesperanza y la tristeza.

Pero en ese tiempo se muere mi mamá, yo llevando el diplomado de Tanatología. ¿Qué te dice la Tanatología? Que es una cosa muy natural el morir, es igual a nacer el morir, las dos cosas deben ser alegría, las dos cosas son iguales, pero es falso, porque cuando alguien nace estamos contentos, también cuando uno se muere debería ser así pues, si ya pasó por este mundo, vivió y todo... pero no es así.

Llevando el curso de Tanatología, yo sentí en ese momento cuando murió mi mamá que no me sirvió de nada el curso [risas]. Me preguntó mi compañera: “Tere, ¿y cómo lo viste?” “Mira, la verdad la Tanatología cuando murió mi mamá valió, porque no me sirvió para nada”. Es cierto. No sé, necesita uno estar muy preparado mental, emocionalmente, lo que tú quieras, para portarse así [término incomprensible], o tal vez la manera en que se murió mi mamá, que no estaba yo, también pudiera ser.

Pero sí ayuda mucho, ahorita a la gente nos preparan para bien morir. También la Tanatología para pacientes en fase terminal, para aceptar la muerte, como dicen, la dignidad; para aceptar nuestra propia muerte, la enfermedad, si tiene uno cáncer por decir. Sí, sí sirve. Después ya uno va entendiendo muchas cosas. Pero yo en lo personal dije: “¡no, de nada me sirvió la Tanatología!” Pero sí sirve (Teresa Jiménez, 30 de septiembre de 2016).

La Tanatología se ha convertido en un discurso sobre la muerte que pretende ayudar a la comprensión de ésta como un proceso natural, igual al nacimiento. De ahí que, según Gallardo Díaz y Jaimes García (2016), tienda a reducir a la muerte a una situación de pérdida, la pérdida absoluta. La muerte, entonces, es la reducción a la nada, puesto que la aceptación de la muerte del otro y su superación implica un proceso gradual para deshacerse de todo aquello que provoque recuerdos. De ahí que la colaboradora, cuestionara su propia práctica de tener un altar en casa donde desfilaban las fotografías de sus seres amados ya fallecidos.

Algunas ideas como la expresada por otro colaborador, según la cual “el luto, el duelo y el recuerdo lo llevamos en el corazón”, es una forma de cuestionar las manifestaciones públicas y centrarse en una situación interna. Razón por la cual se cuestionan las expresiones más públicas como el moño negro en las puertas de la casa, ataviarse con ropas de color oscuro, tener altares con fotografías de los familiares fallecidos, mantener en casa la urna con las cenizas de un ser amado, conservar la ropa de aquél que se ha ido de este mundo, etc.

Sin embargo, la Tanatología también ha dotado de elementos, como en el caso de la colaboradora Teresa Jiménez, para cuestionar las decisiones institucionales a partir de las cuáles los moribundos permanecen solos en su lecho de muerte. Su énfasis en la necesidad del acompañamiento de las personas que pasan por el tránsito hacia la muerte, ha generado cierta reflexión relevante en el ámbito social. A pesar de eso, es apenas una disciplina incipiente que gana terreno sobre todo en lo que se refiere al tratamiento y acompañamiento de enfermos terminales en algunas instituciones hospitalarias donde ya se ofrece este tipo de servicios de consejería.

#### *4.1.7. Estado y folklorización de la cultura: lo arcaico y lo residual*

Tras haber revisado una serie de procesos que, a partir de la universalización del proyecto civilizatorio occidental, han permeado en

contextos como Tuxtla Gutiérrez, es preciso revisar un proceso más asociado, en este caso, con las políticas culturales esbozadas por un estado-nación que se ha dado a conocer en el mundo por su supuesta familiaridad con la muerte. Una nación que hizo de ella un símbolo nacional o un tótem que lo representa como rasgo identitario frente a otros escenarios nacionales (Lomnitz, 2006).

Este artificio cultural a partir del cual la muerte se convierte en un rasgo de identidad compartido por una comunidad imaginaria, fue producto, según Malvido (2006), de un movimiento político e intelectual durante el periodo cardenista, en la década de los 30's, a partir del redescubrimiento del mundo indígena como justificación de un proyecto nacional que, tras una serie de luchas intestinas, parecía cobrar orden (De la Redacción, 1 de noviembre de 2001). Dicho artificio cultural merece su atención cuando es apropiado por instancias dedicadas a la formulación de políticas culturales, mismas que generan una serie de mecanismos para impulsar costumbres y tradiciones consideradas indígenas, aunque permeadas por el catolicismo en tanto religión de estado, con una intencionalidad política específica.

Este proceso es vivido tanto a nivel nacional a través de los discursos que promueven el Día de Muertos como una peculiaridad propia de los mexicanos<sup>195</sup>, como a nivel local en Tuxtla Gutiérrez, lugar que hoy en día, aparece, de acuerdo con Lisbona Guillén (2011), a modo de una entidad sin historia. En un contexto como el de la capital del estado de Chiapas, se ha gestado un retorno o un intento de rescate de lo zoque como rasgo de identidad propia, pero con la finalidad de legitimar un conjunto de instancias locales de gobierno, más que de reivindicar a quienes, de una u

---

<sup>195</sup> Xicontecatl, corresponsal del periódico local Cuarto Poder, justifica el Día de Muertos como una festividad milenaria, al decir: "México es el único país que cuando es Día de Muertos realiza altares complejos, diversos, coloridos, vivos, esperando que el alma de los difuntos visite a los familiares, a los amigos; en este día el mexicano proyecta a la muerte en productos comestibles; pan, dulces y caramelos que luego son ingeridos, la muerte es comida" (1 de noviembre de 2016).

otra forma, conservan prácticas consideradas de origen zoque, en un contexto donde la lengua casi ha desaparecido (Abosaid / Cp, 17 de octubre de 2017). En este sentido, la indianidad es presentada como un hecho cultural dado e inmutable, digno de ser preservado y alentado a través de estrategias de preservación y fomento, así como de estímulos económicos.

Siendo así, se lleva a cabo un proceso de folklorización de la cultura centrado primordialmente en aquellas cosas más o menos exóticas que se hacen en torno a la muerte, específicamente hablando durante la festividad del Día de Muertos, los días 1 y 2 de noviembre o en los días previos. El ser zoque en lo cotidiano actual es relativamente irrelevante. Para esto se organizan concursos de altares que rescaten las tradiciones zoques, aunque éstas tengan que ser reinventadas constantemente. Asimismo, diferentes instituciones de gobierno, hasta el mismo Ayuntamiento Constitucional, colocan sus altares públicos con el fin de demostrar en qué medida lo zoque sigue siendo una parte importante de la identidad tuxtleca y, en consecuencia, de la identidad mexicana (Mder / Cp, 23 de octubre de 2016; Ramírez, 25 de octubre de 2017) (*ver* Fotografía 19).

Sin embargo, esos altares son, en términos de Williams (2000), un arcaísmo que puede ser observado, examinado y hasta apropiado por la cultura hegemónica. Al ser elaborados para su exhibición y afirmación de una identidad nacional, colocan imágenes y fotografías de héroes de la nación o personajes relevantes de la vida pública y hasta mediática; o, en su defecto, aparecen sin ninguna imagen de personas que remita a la necesidad del recuerdo y sin ninguna intencionalidad específica dirigida hacia la comunidad de difuntos, con lo cual pierden su carácter de intercambio simbólico por el cual son elaborados.

En una suerte de tránsito del proyecto nacionalista de construcción de una identidad primordial, hacia una estrategia de captación de visibilidad turística para el desarrollo económico, la mayoría de los altares o las exposiciones creadas, por ejemplos en los panteones como el Municipal (*ver* Fotografía 20), apoyan, tal vez sin quererlo, los procesos de comercialización

esbozados en una especie de “turismo fúnebre” donde el rescate de los aspectos artísticos de los cementerios, los hacen aparecer como una especie de parques temáticos o conmemorativos (Ferrer, 2003: 267). Este fomento turístico aparece de forma evidente en la publicidad de la cadena más importante de transportes del sur y sureste de México, quienes además colocan su propio altar desprovisto de cualquier referencia a un difunto (*ver* Fotografía 21). Su eslogan publicitario reza: “Viaja y ahorra. DISFRUTA TUS TRADICIONES en los mejores destinos, hasta con un 50% de descuento”. Enunciado respaldado por elementos tradicionales del altar de muertos: las flores de Cempasúchitl, el papel picado y el color morado. Como se observa, lo primordial en dicho anuncio no es, aparentemente, el factor económico, sino la acción de participar en un conjunto de tradiciones “propias”.

Fotografía 19. *Altar de muertos del Ayuntamiento Constitucional, 2016*



Esta labor de rescate y fomento de costumbres y tradiciones “auténticamente” indígenas y milenarias de las cuales participan todos sin participar realmente, dejan fuera a varios grupos que, de una u otra forma, mantienen rasgos de eso que se llama “lo zoque”. Desde la perspectiva de los dispositivos de poder “la llamada cultura zoque ampara lo que se intuye, crea o inventa que es o debe ser lo zoque, aunque la realidad indique cosas muy distintas y contradictorias” (Lisbona Guillén, 2006: 33). Lo que se rescata no son los imaginarios y prácticas zoques que permanecen residualmente, no como resistencias ni como meras ocurrencias, en varios grupos sociales de Tuxtla Gutiérrez, sino ciertos arcaísmos que implican una selección interesada de aquello que es considerado adecuado para ser presentado a la mirada de los otros. De ahí que, como dice Lisbona Guillén, “la cultura se observa, entonces, como un hecho pervivencial, como un objeto a rescatar” (2006: 23).

Fotografía 20. *Exposición de tumbas y calaveras en el Panteón Municipal*



De igual manera, Leopoldo Gallegos (en Gómez, 3 de noviembre de 2016), músico tradicionalista zoque, cuestiona las iniciativas realizadas por las políticas culturales estatales, mismas que incitan a realizar altares en oficinas y escuelas con el objeto de preservar las tradiciones populares. La fiesta de Día de Muertos es, en realidad, un festejo familiar a través del cual se recuerda a las generaciones de difuntos que ya se han ido. No es una celebración de la muerte por sí misma, sino un festejo a los difuntos con quienes se mantiene un cierto tipo de relación negada en las formas de vida racionalmente organizadas. De ahí que los altares no sean elaboraciones excepcionales para una fecha específica, según se observa por medio del impulso político, económico y mediático a una festividad hoy considerada Patrimonio Intangible de la Humanidad, sino construcciones cotidianas que ocupan ya un espacio en los hogares.

Fotografía 21. *Altar de muertos en la central de autobuses Omnibús Cristóbal Colón (OCC)*



Uno de los colaboradores, quien creció en el Barrio de La Merced, en la parte central de Tuxtla Gutiérrez, hace alrededor de 40 años, señala lo siguiente:

Las tradiciones se dan mucho aquí en Tuxtla con la gente que vive en el centro. Sí. Porque nosotros, la gente que vive por acá [El Campanario], por Laguitos, por Real del Bosque, ya es gente que salió de... Aquí incluso ya perdimos... yo no sé quién es mi vecino, el de enfrente porque casi coincidimos cuando llegamos, pero acá [señala hacia las casas de al lado]...

A diferencia de cuando vivíamos en el centro nos conocíamos a cuerdas. Yo recuerdo que de chamacos no podíamos estar a 10 cuerdas de la casa porque ya nos conocían [...] Y ahí la gente todavía acostumbra, como acá en Terán, acostumbra a velar en su casa. Nada más contratan el servicio pero en su casa. Y ya la mayoría no, en la funeraria. La gente del centro aún acostumbra eso.

Con esto se establece una separación entre distintas partes de la ciudad donde las dinámicas cotidianas se encuentran, a pesar del crecimiento demográfico y urbanístico, más cercanas a ciertas costumbres y tradiciones de raigambre histórica, frente a espacios más nuevos con tendencias más individualizantes donde el anonimato es parte de la vida. Los primeros espacios siguen siendo nombrados como Barrios, en términos de De Certeau y cols., lugares que no son ni completamente íntimos, ni totalmente anónimos. En sus propias palabras:

el barrio es, casi por definición, un dominio del entorno social puesto que es para el usuario una porción conocida del espacio urbano en la que, más o menos, se sabe reconocido. El barrio puede entonces entenderse como esa porción del espacio público en general (anónimo, para todo el mundo) donde se insinúa poco a poco un *espacio privado particularizado* debido al uso práctico cotidiano de este espacio (2000: 8).

De este modo, en los barrios persiste, no sólo en razón de su modo de construcción urbana sino en el tipo de relaciones que se fomentan, una cierta colectividad. Constituyen un espacio de encuentro de sujetos en razón

de cierta proximidad que los hace ser reconocidos, sin estar completamente integrados en el tejido más próximo de las relaciones familiares. Son el punto intermedio entre el desconocimiento del otro y la proximidad con el otro. Es por eso que para De Certeau y cols.,

el barrio se inscribe en la historia del sujeto como la marca de una pertenencia indeleble en la medida en que es la configuración inicial, el arquetipo de todo proceso de apropiación del espacio como lugar de la vida cotidiana pública (2000: 11).

Es en estos espacios intersticiales donde se pueden encontrar, en lo cotidiano, el conflictivo proceso de la significación donde se llevan a cabo una mezcla compleja de imaginarios y prácticas. A modo de ejemplo sobre cómo aún es posible encontrar ciertas prácticas zoques, más allá de la colocación de altares para la festividad de los muertos, se coloca una pequeña descripción extraída del cuaderno de campo:

*(Desde el Cuaderno de campo. 1 y 2 de marzo de 2017)*

El día de hoy tuve la pretensión de ir a las casas donde he visto moños negros o grises colgados. En varias de ellas, ubicadas en las zonas céntricas de la ciudad o en colonias más “tradicionales”, es posible ver sus altares y paredes llenas de fotografías. Incluso en casas que no tienen moños, es posible notar los mismos elementos. Sin embargo, al ir a una de esas casas, pude ver que en la calle 2<sup>a</sup> Poniente entre 11 y 12 sur, en el Barrio San Francisco, había una calle cerrada con una carpa en frente de la casa. Me acerqué a ver y pude notar un velorio.

Al momento de llegar pude escuchar la música tradicional zoque. Había 4 varones con tambores relativamente pequeños, aunque de distintos tamaños, y uno que tocaba la flauta con ritmos bastante reiterativos. Estaban sentados, junto con algunas mujeres, al frente del ataúd ubicado al interior de la casa en una posición un tanto sesgada para no obstaculizar el paso. La caja estaba rodeada por cuatro cirios, cada uno colocado en las esquinas de la caja, además de muchas flores. Detrás había una cortina roja y un Cristo sobre su cabeza. La puerta de la casa tenía un moño negro y unas cortinas de terciopelo color mostaza [*ver Fotografía 22*].

Pedí permiso para quedarme ahí con unos jóvenes que apagaban unos leños que sirvieron para prender fuego a una olla grande como la usada para hacer chicharrón o calentar tamales. La respuesta fue afirmativa.

Fotografía 22. *Velorio en Barrio San Francisco*



Me senté en las sillas colocadas debajo de la carpa y pude observar cómo la gente llegaba a saludar y dar el pésame. La mayoría eran mujeres ya de cierta edad. Unas llevaban flores y otras bolsas con arroz, azúcar o desechables, para contribuir en lo que se pudiera ofrecer a los acompañantes.

La música estuvo sonando por lo menos una media hora desde que llegué y se detuvo justamente al medio día. Momento en que les llevaron a quienes estaban

dentro de la casa una jícara de pozol<sup>196</sup>. A mí ya me habían dado una sin preguntarme siquiera si era conocido [...]

Al platicar con una señora que estaba ahí sentada, supe que había fallecido una señora ya de cierta edad, pero cerca de un mes antes había fallecido su esposo. Murió de manera sorpresiva el día de ayer, y estaba aparentemente bien. Días antes había incluso estado hasta bailando. Mucha gente ni se había enterado y por eso todavía la tendrían ahí en casa un rato más [para velarla]

Un grupo de señoras, incluso hijas, sobrinas y nietas estaba ayudando en las labores de la cocina o sirviendo el pozol. Las más jóvenes se sentaron por su lado, o andaban con su celular [...]

Por la noche volví a regresar. Ahora había mucho más gente que por la mañana. Nuevamente habían músicos, aunque no eran los mismos, con tambores y flauta, tocando en la parte de adentro, frente al ataúd.

Llegando ahí, comencé a platicar con un joven que esperaba a su mamá, a lo lejos: en la acera de enfrente para ser preciso. Ellos conocieron a la señora porque le rentaron un cuarto por mucho tiempo. Él comentó que las hijas de la señora fallecida venden pozol y empanadas en la esquina de la 11 sur [...] Confirmó que hace poco había fallecido su esposo, razón por la cual las hijas guardaron luto, pues casi más de un mes no abrieron o, mejor dicho, no pusieron su negocio en la calle [...]

Colocaron un anuncio de que no abrirían. Apenas tenían unos pocos días de haber vuelto a poner su negocio cuando falleció la señora. Se deprimió un poco y se puso mal del corazón. Estuvo hospitalizada y ahí murió [...]

Tras la partida rápida del joven con su mamá, continué observando. Ahora se daba café y pan a todos los que llegaban. Nuevamente pude ver a señoras, sobre todo las de mayor edad, que llevaban paquetes de vasos u otras cosas para apoyar en el trabajo de dar algo a los acompañantes. Aunque adentro de la casa se guardaba silencio y respeto mientras la música sonaba, afuera había un ambiente más relajado. Los niños corrían y jugaban sin hacer demasiada bulla. La gente platicaba y se reía pero nunca de forma escandalosa. Se platicaba de lo que se podía, pero guardando cierta compostura. La gente que no estaba implicada en el velorio, pasaba sin mayor problema, simplemente echaba un vistazo rápido [...]

Al día siguiente volví a pasar por el velorio, pero todos se habían ido ya al entierro realizado a las 10 de la mañana. Al llegar había gente en la casa [...] En donde estaba el ataúd aún estaban las flores que adornaban el día de ayer, pero en lugar del ataúd,

---

<sup>196</sup> Bebida de origen prehispánico preparada a base de maíz, cacao y canela. El 19 de marzo de 2017 se celebró, en los mercados de la ciudad, el primer Día del Pozol, dada su importancia en la vida cotidiana (Flores / Cp, 19 de marzo de 2017).

estaba una cruz de flores con sus velas rodeándola y la gente sentada de frente en tono de respeto, aunque platicando entre ellas<sup>197</sup>.

Un familiar, sobrino de la señora fallecida, estaba comenzando a quitar la carpa, esperando a que la gente regresara del entierro. En el poste de la esquina vi el anuncio donde decía que el puesto de antojitos volvería a actividades el 13 de febrero [ver Fotografía 23], eso muestra cómo apenas habían trabajado unos 15 días cuando falleció madre de las que atienden [...]

Fotografía 23. Anuncio sobre suspensión de servicios por luto



---

<sup>197</sup> Esta práctica está asociada con el ritual funerario, a la vez, prehispánico y católico, de “levantar la sombra”. Primero es el entierro del cuerpo y, luego de nueve días de rezos, el de la sombra. Ésta permanece en el hogar en un estado de cierto desamparo, por lo que es necesario el auxilio ritual de familiares y amigos. Es importante no dejarla sola en ningún momento, sino acompañarla con rezos y cantos (Barbosa Sánchez, 2010).

Como se observa en la descripción anterior, los imaginarios y prácticas zoques en torno a la muerte implican mucho más que la colocación de altares para su exposición. Conllevan una forma cotidiana de significación que implica concebir “la muerte como un hecho comunitario mediante la solidaridad y la colaboración colectiva para sufragar los gastos de las ceremonias rituales” (Barbosa Sánchez, 2010: 48). De esto resulta que es necesario acercarse no sólo a las estrategias de promoción estatal de una arcaica tradición zoque, sino a esos imaginarios y prácticas que, aunque en una relación necesaria con lo dominante, ofrecen otro tipo de elementos residuales y, por qué no, emergentes. Imaginarios y prácticas que no son estáticas, pues se actualizan a cada momento.

#### **4.2. Proceso de morir y relación con los muertos: saberes, creencias y prácticas cotidianas**

La muerte, como se mostró en los primeros capítulos, no es una entidad dada por sí misma, ni una mera preocupación existencial. Es un constructo que incluye elementos físicos y semánticos, es un símbolo-dispositivo que sirve tanto para dar sentido a la vida como para intentar orientarla y controlarla. De este modo, la muerte forma parte del proceso cotidiano de la significación, que es justo donde se establecen las formas consideradas correctas de percibir y actuar en el mundo. Por eso se expresaba a la manera foucaultiana, que la muerte no existe como un dato objetivo o subjetivo, lo cual no significa que no sea nada, puesto que se hace evidente en la medida que altera o transforma las relaciones intersubjetivas con los otros. No es un dato en sí ni un dato para sí, sino un dato para otros, vivido desde el nosotros.

En dicho proceso cotidiano de la significación, mismo que es siempre de carácter regional, se lleva a cabo una disputa por el reconocimiento de aquello que es legítimo y aquello que no lo es, aquello que es aceptado y lo que es rechazado, lo que se incluye y lo que se excluye. En esta dinámica, donde la ciencia moderna, basada en el criterio de la razón, se ha construido

como la garante de los verdaderos conocimientos, se ha remitido a un conjunto de saberes, creencias y prácticas cotidianas al olvido o a la descalificación.

El reconocimiento de esos “saberes sometidos”, o en términos de Foucault, saberes descalificados como “saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos” (2000: 21), hoy han reaparecido y comenzado a intentar entrar en diálogo con otra serie de saberes que, a diferencia de éstos, se han autonombrado como los verdaderos y universales, esto es, los únicos posibles.

El apartado anterior tuvo como finalidad revisar los diversos procesos que dan sentido a la idea hegemónica de la muerte impuesta a partir de la adopción del proyecto civilizatorio occidental de corte racional, aunque incluyendo también una primera apropiación a partir del proyecto de construcción de una nación como México que, a través de una folklorización de la cultura, coloca a la muerte como rasgo identitario que lo define y distingue de otros contextos.

En cada uno de los procesos aludidos, con todas sus articulaciones y conocimientos-saberes implicados, se pudo observar también cómo es que, en lo cotidiano, los sujetos sociales y sus grupos no se encuentran supeditados de manera simple a ellos, ni generan una concepción de la muerte adecuada a los márgenes propuestos. No son víctimas de una estructura de significados que los aplasta, ni seres soberanos con la capacidad de producir significaciones radicalmente libres. Son sujetos situados en campos de fuerza, de tensión y de disputa.

Por esa razón, ahora se pone el énfasis primordial ya no en la idea hegemónica de la muerte, cuya concepción implica también una cierta manera aséptica y rígida de experimentar la muerte, así como un conjunto de prácticas más o menos desritualizadas en torno a ella. Al invertir los factores, es a partir del acercamiento a la experiencia más rutinaria del

morir y las formas populares de relacionarse con los muertos, que resulta posible extraer una concepción diferente, aunque no por ello autónoma, de la muerte. Aquí el intercambio simbólico entre la comunidad de vivos y la comunidad de difuntos es todavía notoria.

Mientras la primera mirada puede tender a ofrecer la ilusión de una verticalidad del poder y su caída en cascada desde los dispositivos de poder entramados en una configuración socio-cultural específica hasta la vida cotidiana de los sujetos; la segunda aproximación enfatiza las disputas cotidianas donde el poder aparece como un elemento difuso anclado en las relaciones sociales, temporalidades y espacialidades concretas.

Es desde el ámbito de la ciencia e incluso la filosofía moderna donde se ha definido lo otro siempre como algo inferior; donde la otredad de los otros requiere ser erradicada por su propio bien, para su propio beneficio. Desde la mirada de los conocimientos conceptuales, verdaderos y universales, los saberes son siempre experienciales, falaces y particulares; las creencias son juicios infundados que no pasan la prueba de la comprobación empírica; y las prácticas cotidianas no son más que el espacio de la *doxa*, del sentido común o del engañoso mundo de los sentidos, del cual es preciso separarse.

Sin embargo, es en la presencia de esa ruptura de las relaciones sociales que se ha nombrado como “muerte”, que se despliegan un conjunto de saberes, creencias y prácticas cotidianas que, en vez de contraponerse frontalmente contra los procesos occidentales que responden a los preceptos de la racionalidad, se entrecruzan con ellos de formas en extremo complejas. Dan muestra del carácter efervescente y dinámico de las tácticas cotidianas. Esto, a propósito de la muerte, permite acercarse a otras formas de percibirla y de relacionarse con ella, desde perspectivas que exceden la racionalidad y son útiles para darle sentido.

#### 4.2.1. Formas de morir: buena muerte o mala muerte

La distinción entre “buena muerte” y “mala muerte” es bastante antigua y respondía, sobre todo, a preceptos de carácter religioso. De acuerdo con

Westheim, en el contexto occidental, “morir <de buena muerte> es morir en la seguridad de alcanzar la bienaventuranza” (1983: 39). Por el contrario, una “mala muerte” implica todas aquellas muertes que, como señala Martínez Gil, “tienen en común el hecho de no producirse tras el proceso más o menos lento de una enfermedad, el cual permite normalmente disponerse a morir religiosamente” (1993: 140). Accidentes, muertes violentas o suicidios serían ejemplos de una mala muerte en este sentido.

Esta distinción antigua es perpetuada cotidianamente por los sujetos sociales, aunque ya no es necesariamente concebida en los términos puramente religiosos en los que antes se hacía. Ahora la virtud de la muerte por una enfermedad o, como la nombra una colaboradora, “una cama”, sea prolongada o breve, radica en la posibilidad de poder despedirse de quien se va y, al mismo tiempo, que él se pueda despedir de los que se quedan. Este tipo de muerte implica un proceso de acompañamiento recíproco que puede conllevar la ayuda a “bien morir” en compañía de los seres queridos y, en ocasiones, de un ministro religioso. En otros términos, la buena muerte no es más que una experiencia límite de carácter relacional que se vive en colectivo, no en soledad. Aunque hay reconocer que no es tampoco la imagen idealizada de “la muerte domesticada” planteada por Ariès (2007) en su revisión de la historia de la muerte en Occidente.

Una buena muerte implica aún para muchos sujetos, el auxilio de un sacerdote. De ahí que en Tuxtla Gutiérrez, como iniciativa propia de la Arquidiócesis desde el año de 2009, se haya formado la Pastoral de la Salud, la cual ofrece el servicio de auxilio nocturno espiritual. El propósito es llevar gratuitamente el sacramento de la unción de los enfermos y la sagrada comunión, a enfermos terminales o accidentados, tanto en sus hogares como en instituciones de salud (Mondragón, 23 de julio de 2017). Esa muerte implica arreglar asuntos pendientes que, por una u otra razón, se habían postergado, tal como el matrimonio por la iglesia. Una colaboradora cuenta algo sobre esto en su experiencia de la muerte de su esposo:

Hay gente que me ha dicho: “¡quítate el anillo!” “Umm, no me lo quiero quitar” [sonrisas]... Nos casamos un 9 de enero [sic], porque... como una sobrina pertenece a la iglesia me dijo: “¿no quieres que vayan unos ministros a rezarle a Jaime?” Entonces ya le dije a Jaime y él dijo que sí. Entonces unos... por aquí queda la iglesia de San Pedro y unos... ministros de la iglesia vinieron acá. Ya le preguntaron si quería... si se quería casar. Dijo que sí. Nos vinieron a preparar, que nos íbamos a casar en la iglesia, pero después ya no se pudo levantar, ya le costaba sentarse... Entonces dijo: “sabes qué, háblenle a la señora y que venga el padre aquí. Ya vino el padre aquí a casarnos. Ya me dijo la señora: “tiene que comprar el lazo, las arras, los anillos... Ya uno va pero así... no a escoger el más bonito, ya el que sea. A veces veo mi anillo y digo: “¿por qué no escogí uno más bonito? [risas] [...]

Nos casamos el 5, él murió el 9 de enero. Teníamos 23 años de casados por el civil [...] Para mí lo religioso era algo serio y según nos íbamos a casar en julio, pero nos casamos en febrero. A veces cuando se enojaba mi esposo me decía: “por eso no me caso por la iglesia contigo”. Porque luego decíamos que nos íbamos a dejar. “Si yo no fui la que dijo que no [...]

Ya cuando me dijo si me quería casar por la hija, si ya la iba a llevar bien, si iba a formar a mis hijas ahí, dije que sí, y dije que sí pero no la llevo [...] (Rosa Trejo, 16 de noviembre de 2016).

La religiosidad, sea católica o protestante-evangélica, anclada en la figura de sus líderes religiosos, sacerdotes o pastores, constituye aún un referente fundamental. Genera una cierta tranquilidad en quienes viven el enigmático tránsito hacia la muerte, pero implica compromisos que, en muchos casos, quedan incumplidos.

Por su parte, otra colaboradora realiza una distinción entre buena y mala muerte pero en los términos más actuales, alejados en cierta medida de lo religioso. En sus palabras:

Ahí tú piensas: ¿qué sería preferible? Un accidente imprevisto o una enfermedad que te permita despedirte o asimilar, porque quieras o no lo vas asimilando y lo vas quizás entendiendo, porque nunca lo vas a entender. Pero como que te prepara el camino y te da tiempo de muchas cosas.

Yo pienso que una persona que le detectan alguna enfermedad, lo veo como una dicha, como una oportunidad porque te da tiempo de muchas cosas. Te da tiempo de

poner en orden muchas cosas. Lejos de que lo vea la gente, el cáncer lo relacionan con sentimientos de enojo, de tristeza. Yo no lo veo así, no se me hace lógico. Yo no le encuentro lógica, porque digo una persona, niña, bebé que les han encontrado tumores en los riñones... (Sylalidia Zárata, 25 de agosto de 2016).

Morir por una enfermedad, con todo el desgaste emocional y económico vivido tanto por el enfermo como por su familia, aun cuando se tenga que estar encerrado en los hospitales, es considerado algo bueno dado que permite arreglar los asuntos pendientes y, en cierta medida, asimilar el proceso de morir del otro. Incluso, morir de una buena muerte se relaciona con la posibilidad de morir en los brazos de una persona amada y ser acompañada hasta el momento del desprendimiento total del alma del cuerpo, puesto que prevalece la creencia de que los muertos aún escuchan lo que se les dice por cierto tiempo. Creencia que a veces toma el criterio científico según el cual el oído es el último sentido en perderse, por lo cual es conveniente hablarle al cuerpo muerto por unos minutos luego del deceso; o el criterio experiencial según el cual los muertos escuchan porque continúan cerca a partir, por ejemplo, de las ocasiones en que se les pide a los difuntos dejar su rigidez corporal para poder vestirlos y ser colocados en el ataúd (Barbosa Sánchez, 2010).

Una colaboradora narra su propia experiencia de la muerte de su padre, misma que, aunque se llevó a cabo en medio de una serie de conflictos entre hermanos, culmina con la posibilidad de ver morir a su padre en sus brazos:

Casi yo no veía [a mi papá], por lo mismo que [mi hermano] nos cierra las puertas prácticamente. No lo podíamos ir a visitar ni en casa de él ni en casa de mi hermanito, lo llegaba yo a ver pero, haga de cuenta, entra y ya, una persona extraña. Y pues con mi papá no platicaba yo mucho [silencio por lágrimas].

Cuando está más grave mi papá [...] me mandan a decir que yo lo vaya a ver. Mi hermanita me manda a decir que yo lo vaya a ver. Fui pero... mi papá ya no hablaba [sollozos]. Ya no hablaba, nada más me quedaba viendo, entonces... una mi cuñada me dice: “él ya no come, no me recibe nada, no me recibe agua, no me recibe leche,

nada”. Entonces le empecé a hablar y me empieza a recibir: “¿quiere agua?”. Y me hace así [gesto de asentimiento] y le empecé a dar agua con algodón [...] Le empecé a dar leche también... Lo recibió.

Prácticamente estaba muy mal porque decían que ya no caminaba, no quería comer y el orgullo de mis hermanos me dicen: “él no importa, lo vamos a internar en un... en una clínica particular y todo, ¿qué opinan ustedes?”. “De mi parte no, porque él está muy mal y ¿qué le van a hacer? No le van a hacer nada. Si gustan yo lo puedo venir a ver acá y lo puedo cuidar pero de nada va a servir [...] que lo internen...”. Y ya le preguntan a mi hermanita, y ella dice lo mismo: “estoy de acuerdo con Amada... para qué internarlo si no le pueden hacer nada”. “Bueno, pues... nos haremos cargo”, nos vuelven a decir.

Entonces les digo: “permítanme, voy a volver a entrar a hablar con él”. Entré y ya empecé a hablarle, le pedí perdón, comencé a acariciarlo, que no se sintiera mal, que lo iba yo a ir a visitar. Pero en eso, le aviso a mi esposo que mi papá está muy mal y le aviso a mis hijos, pero de los cuáles [...] mi hijo el de en medio no estaba, mi hija menor pues estaba en la escuela, el mayor pues es el primer nieto, el primogénito y él si llega.

Entonces estando ahí mi esposo y mi hijo el mayor, nada más los queda viendo y se alegra, porque se le ve el semblante y se acerca mi esposo, le habla y se acerca mi hijo. Pero nada más suspiró y ahí falleció, prácticamente falleció en mis brazos [lágrimas]. Yo estaba segura que había ya fallecido porque me atrinqué a su pecho y... ya fue que me acerqué más a su oído, porque dicen que cuando ya fallecen todavía están ahí, escuchan y todo, y le empecé a hablar, pero no salí, no me puse a gritar. Nada más salí y estaban mi esposo y mi hijo mayor estaban ahí presentes, estábamos en el cuarto los tres solos y mi papá.

Pasando un rato pues, ahí estaba un médico, esposo de mi sobrina, y ya lo checa a mi papá y dijo que sí, que ya había fallecido, porque empezaron a querer reanimarlo pero no. Yo estaba segura que ya había fallecido (Amada López, 20 de diciembre de 2016).

Como se observa en este fragmento, el morir no es, como se piensa regularmente, un momento puntual. Es un proceso que comienza con cierta anticipación al momento del deceso. Los cambios que se gestan son, incluso, reconocidos siempre por las personas que rodean a quien se encuentra en una situación próxima a la muerte, más que por la persona involucrada en el proceso de morir. Las personas cercanas a morir, como afirma Morrow:

disminuyen sus relaciones sociales, se presentan regresiones en la historia, comienzan a hablar de sus recuerdos, evalúan su vida y el modo en que la vivieron y suelen manifestarse las circunstancias siguientes:

1. Experimentan disminución del apetito y pérdida de peso.
2. Sus requerimientos de energía disminuyen.
3. Duermen más tiempo y disminuyen sus actividades normales.
4. En contraposición, suele manifestarse una leve euforia.
5. Las personas no sufren hambre ni sed, a pesar de no satisfacerlos como lo hacían antes (en Gallardo Díaz y Jaimes García, 2016: 155).

Esta leve euforia es común notarla en relatos donde se menciona que la persona enferma se había sentido bien un par de días, un día o un rato antes de morir. Había podido hacer las cosas que no podía o no quería hacer, por ejemplo, comer, caminar o aún hablar. Incluso, existen ocasiones donde la persona parece estar bien o sencillamente no poder partir mientras espera a una persona en específico. Cuando ésta llega, la lucha termina y se da el tránsito hacia el mundo de los difuntos. La necesidad de despedirse de alguien especial, lo hace permanecer con vida hasta que lo logra.

Esta situación, por el contrario, no parece poder ser percibida en quienes se enfrentan a una muerte súbita, a una “mala muerte”. Aunque, curiosamente hay quienes comentan haber observado una aceleración eufórica semejante en personas que iban a morir en un accidente: sea porque estuvieron en una condición de aceleración mientras hacían sus quehaceres cotidianos un día o un rato antes (Notas de campo. 14 de julio de 2016); o sea porque se mostraron desesperados para esperar a una persona que los acompañaría a algún lugar (Notas de campo 18 de abril de 2017). Esto lleva a pensar si existió en ellos una especie de anuncio de lo que iba a suceder.

Una muerte súbita, sea por accidente o por motivos violentos, no permite ni la despedida ni la preparación recíproca, sea en términos religiosos o no, hecho que genera cierta incertidumbre en quienes viven esa

muerte. Como indicó una colaboradora, tanto para la familia como para quien muere implica una especie de desorientación, pues uno salió y, simplemente, ya no volvió (Conversación informal. 21 de octubre de 2016). El descanso del alma de quien muere es impedido, motivo por el cual, con anterioridad se colocaba más frecuentemente, en el lugar del accidente, una capilla o una cruz, pues ahí se quedaba su alma desorientada por no saber lo que había sucedido y no poder hacer el proceso de “recolección de los pasos” en la que el alma comienza a vagabundear por los espacios en los que transitaba a modo de despedida (Barbosa Sánchez, 2010).

La práctica de colocar capillas o cruces en lugares de muerte accidental y/o violenta es una manera de auxilio ritual para darles descanso (Finol y Finol, 2009). Era frecuente en las carreteras de tránsito libre y aún en las calles de las ciudades (*ver* Fotografía 24). El proceso de urbanización que ha llevado tanto a la construcción de autopistas como a la modernización de las ciudades, ha mitigado esa práctica pero aún permanecen en algunos lugares muestras de esas capillas colocadas para ayudar a las almas que sufrieron el trauma de la muerte súbita. Algunas de estas capillas aún son frecuentadas para arreglarlas durante las festividades de Día de Muertos u otras ocasiones especiales (Notas de campo. 1 de noviembre de 2016). Esta práctica se relaciona, en cierta medida, con lo que señala Barbosa Sánchez:

Cuando los individuos fallecen de manera accidental, sorpresiva o trágica, en un lugar distinto al de su hogar, el *habitus* ritual asume un procedimiento particular de auxilio ritual, ya que el imaginario funerario presupone que la *sombra* se desprende repentinamente del cuerpo y “cae” sobre la tierra o el piso. En este caso, el auxilio ritual se orienta a “recuperar” la *sombra* del lugar del deceso para trasladarla al hogar de los deudos y, posteriormente, al sepulcro (2010: 126).

Una colaboradora más narra un poco de la difícil experiencia de su hermano quien fue secuestrado, asesinado y encontrado varios meses después alrededor de la década de los 80's. Esta situación de una mala muerte activó

una serie de saberes y creencias populares que, en cierta medida, fueron confirmados por la forma en cómo se llevaron a cabo los hechos:

Fotografía 24. Cruz a la orilla de una calle en Tuxtla Gutiérrez



Algún suceso que nos haya acontecido así muy relevante [...] pues fue la muerte de mi hermano, que fue violenta, en parte y también, pues al no saber nosotros, porque como fue privado de su libertad, qué había pasado con él... Pues en cierto modo, nosotros buscábamos apoyo en la familia y todo, y lo tuvimos. Pero pues desgraciadamente él no sobrevivió.

Y mi papá, pues yo creo que como hombre de familia, son más fuertes. No digo que no lo sientan, pero nosotros como mujeres pues sí... principalmente mi mamá... que ella lo sintió mucho y como él no aparecía, ella estuvo mucho tiempo muy angustiada [...] hasta que él apareció. Bueno, lo que quedaba de él. Que sólo fue reconocerlo por su... por la ropa que portaba... y pues, unos decían que sí, que su camisa, que su esto, que su otro, pero para ella fue doloroso, bueno, para todos sí, pero para ella principalmente porque eso... el no saber qué le pasó, el no saber en dónde está, ella estuvo muy malita. Y... yo creo que con la noticia que a ella se le dio de que lo habían encontrado, para ella fue un descanso. Porque ahora sí ya sabe dónde reposan los restos de mi hermano.

Pues ya desgraciadamente le tocó. Estaba en el lugar equivocado [lágrimas]. A veces dice uno [entre sollozos], ¿por qué a nosotros? Él no era una mala persona. Ni vivía acá, había venido y... trabajaba en otro lado, pero así, a pesar de los años, es algo que dice uno: “ya lo superé”, pero ese sentimiento es el que prevalece [...]

Para que lo encontraran pasaron como 6 meses, yo creo. Así como que por arte de magia y azares del destino, como si dijera Diosito: “descansa mujer”. Le hablan a mi mamá, a mi hermano que habían encontrado allá por Arriaga, no sé dónde, un cadáver. A él lo habían agarrado aquí. Entonces, habían encontrado ya los restos de un cadáver, pero como pertenecía a Cintalapa, lo llevaron al descanso de Cintalapa, y nosotros teníamos un familiar ahí, por eso te digo que cosas de la vida, un familiar en Cintalapa que rápido tomó el teléfono y dijo: “vengan” [...]

Una señora dijo que mi hermano estaba en una “y” griega. Y mi hermano estaba en una “y” griega. Está el camino, México, Arriaga y no sé dónde. Ahí lo encontraron. Al lado de un retén policiaco. Con eso te platico todo.

Te vas de aquí de Cintalapa, cuando agarras hacia Arriaga, Tapachula, así. Hay como un triángulo. Ahí, había un restaurancito, una hacienda. Ahí estaba el retén policiaco. Y ahí como en tres, cuatro pasos, estaba en un monte mi hermano. ¿Cómo se robaron el carro, lo pasaron por ahí? ¿Cómo lo pasaron?

Ahí estaba mi hermano. Ni modos que no sintieran el olor, o no dieron parte. O como decía la policía: “lo mataron en otro lado y lo pasaron a tirar”. Pero tuvieron que pasar por ahí... entonces, les dices: “no cabe duda que desde ese entonces, todo mundo coludido con todo el mundo”. Y... que alma, si estoy viendo los zopilotes, todo el mitote [...] de la gente que está viendo ese acontecimiento [...], porque ahí estuvo meses.

Esa señora nos dijo que él estaba perdido, que le dieran agua. Ya después nos dijo que estaba en una “y” griega [...] Cuando te vas a imaginar que estaba hasta allá [...]

La policía y los militares, todo ahí estaba cundido ahí. ¿Qué onda? Que no se hubieran dado cuenta.

Cuando pasó se dio parte de todo, pero todo el mundo quería dinero para ir acá o allá. Cuando ya no pudieron, dijeron: “es que tal vez estaba metido en las drogas”. Hasta que un señor pasó, imagínate, era una vereda, un gran camino, y que nadie lo viera. Por eso decían que lo habían matado en otro lado y lo llevaron luego ahí. Pero que ni la policía lo hubiera visto. O nadie quiso decir nada...

Un señor que pasó por ahí dio parte a Cintalapa [...] Mi hermano murió en diciembre, lo encontraron en abril [...] en el Ministerio Público no arreglaron nada [...] Lo encontraron, le dieron carpetazo y se acabó [...]

Y ya mi hermano y nosotros, cuando nos enseñaron, nos llevaron del Ministerio Público, sí era la ropa de mi hermano [...] eran... sus restos [...] Ya lo recogieron, lo velaron, lo enterraron ya aquí en Tuxtla. Ya... pues mi mamá, yo creo que fue como un alivio, un descanso para ella y se calmó. Porque ella sí estaba bastante mal [...]

Se le dio cristiana sepultura y creo que en ese tiempo no existía que el psicólogo y esas cosas. Y así pasó, a veces es la gota que se acumula y derrama un vaso. Pero afortunadamente ellos lo superaron, nosotros también [...] Pero, por eso hablamos de cómo superarlo y yo creo que con la cercanía, la unión, la familia, se superan muchas cosas y, sobre todo, cuando es de alguien muy cercano (Judith Sánchez, 23 de octubre de 2016).

En este relato no sólo se narra una muerte violenta, sino toda la problemática vivida en torno a encontrar el cuerpo muerto, incluida ahí la corrupción atribuida a ciertos agentes institucionales como los policías y militares. Así como un accidente produce desorientación en el alma del que fallece y en los familiares que ya no pudieron despedirse de él; las muertes violentas en las que el cuerpo de la persona no es encontrado generan un desgaste aún más complejo en la medida que prevalece la incertidumbre de si aún está vivo o no. Encontrar el cuerpo y darle sepultura implica, entonces, un descanso al saber donde reposan los restos de quien murió. A esto se refiere Ricoeur cuando expresa que la sepultura

es un acto, el de sepultar. Ese gesto no es un hecho momentáneo; no se limita al momento del entierro; la sepultura permanece, porque permanece el gesto de

enterrar; su recorrido es el mismo del duelo que transforma en presencia interior la ausencia física del objeto perdido. La sepultura como lugar material se convierte así en la señal duradera del duelo, el memorándum del gesto de sepultura (2003: 480).

El problema radica cuando el cuerpo no es encontrado. Este hecho genera, según las creencias cotidianas, una ausencia de descanso en el alma y, también, en los familiares que no poseen un lugar material que funcione como señal del luto. Ante esto surge la pregunta del porqué de esa muerte, misma que llega a ser interpretada como un castigo por alguna cosa hecha por el muerto o por su familia, por un lado, o, por otro, la atribución de una culpa a la persona fallecida, tal como “estar metido en las drogas”. A pesar de eso, existen un conjunto “privilegiado” de sujetos que tienen la posibilidad de ver la condición de las almas, perciben su sufrimiento, y se dan a la tarea de informar a los familiares la necesidad de continuar la búsqueda para bien del grupo, no sólo de quien falleció. Dichos sujetos mantienen formas de comunicación poco convencionales y, por tanto, negadas por los presupuestos racionales y científicos.

La idea de una buena o mala muerte, más que relacionada con el elemento religioso, tiene que ver ahora con el acompañamiento mutuo, con percibir la muerte como un suceso relacional donde la familia pueda tener la posibilidad de estar junto a la persona en tránsito. En medio de esto todavía persiste la idea de morir por una “muerte natural”, como aquella que llega con la edad, en buena vejez, habiendo vivido plenamente para, luego, tomar una siesta que se convierta en la siesta definitiva. En este caso, aunque no haya una especie de aviso para los familiares, queda la tranquilidad de que la persona se fue en paz, sin sufrimiento.

No obstante, es cada vez más común, sobre entre población más joven, la idea de no llegar a la vejez. De morir antes de llegar a la etapa en la que uno empieza a dar molestias, sea por el desgastamiento natural del cuerpo o por una enfermedad degenerativa. Por eso, la mejor manera de morir es de una muerte rápida, sin dolor y sin producir molestias

#### *4.2.2. Familiarización y socialización en torno a la muerte: un ejercicio reflexivo*

Como ya se ha mencionado, la muerte no se refiere en ningún momento a una experiencia propia, sino primordialmente a la experiencia de la muerte de los otros. El proceso vivido en México durante el siglo XX a través del cual la familiaridad con la muerte se convirtió en la piedra angular de la identidad nacional, no se encuentra en una relación directa con una mayor aceptación de la pérdida de personas allegadas, ni con una cierta socialización en torno a la muerte. Como decía un colaborador en una conversación informal, el hecho de decir que la muerte “a mí me pela los dientes”, de acuerdo con la gran riqueza del lenguaje fúnebre en México (Ferrer, 2003) y Chiapas (Cruz Coutiño, 2018), no significa “que la muerte no nos afecte” o “no se le tema” (Notas de campo. 1 de mayo de 2017).

Pero como continuaba el colaborador aludido, es necesario reconocer el “amor” y la “cercanía” expresada por algunos pueblos indígenas, por ejemplo en Yucatán, donde cada año sacan los huesos de sus muertos para limpiarlos. Esa familiaridad corresponde a un modo donde impera el principio dual vida/muerte y cuerpo/ánima, donde persiste una relación estrecha entre la comunidad de los vivos y la comunidad de los difuntos. Unos y otros se necesitan mutuamente y, de no cumplir con las obligaciones rituales, pueden originarse consecuencias negativas para ambas partes (Barbosa Sánchez, 2010). En este sentido, la familiaridad radica en una especie de equilibrio tensional entre los sujetos sociales.

Como se puede notar, esa familiarización conlleva una significación un tanto diferente a la supuesta familiaridad irónica expresada por el discurso identitario nacional que ríe de la muerte y juega con ella. Implica un carácter ritual y una forma de intercambio simbólico profundo. Pero, de igual manera, ambos modos de familiarización son distintos al narrado por una colaboradora, quien, siendo una niña de 11 años, tuvo el primer contacto

con su abuela fallecida, pero ya como un conjunto de huesos colocados en una urna.

Incluso no sé si ese pensamiento sea normal, de por qué veo [la muerte] así tan natural, no sé si sea normal o sea trauma [...] Sí, ¿quién sabe? [risas] Con mis otros abuelitos, los papás de mi papá yo ya nos los conocí.

La primera vez que yo vi a mi abuelita fue cuando falleció un familiar y fuimos a sacar los restos de... la tumba y vi los huesitos. Todavía me dijeron: “sabes qué, esos huesitos son los de tu abuelita” [...] Sí, Falleció un primo [...] y no había espacio donde poner los restos. Entonces estaba la tumba de mi abuelita ¿no?, donde estaban sus restos, y fuimos con mi mamá [...] y estaban haciendo el espacio para que entrara pero estaba ahí la caja todavía.

Entonces tenían que sacar la caja para meter el cuerpo, entonces cuando abrieron... estaba yo así [gesto de distraída] entonces me dice mi mamá: “ve la caja de tu abuelita”. Me asomé a verlo y dije: “¡oh!”. Eran puros huesitos. Sí, en serio. Todavía le fuimos a conseguir... No estaba completo pero si había parte de su cabeza, de una pierna. Todavía fuimos a comprar una cajita para sacar los huesitos.

Entonces desde ahí, como que son huesitos, por eso te digo que no sé si es trauma y decir: “bueno, ya lo veo como muy frío”. Y a veces sí lo pienso, qué va a pasar cuando mi mamá no esté, o qué va a pasar cuando mi papá no esté... Voy a hacer esto, voy a hacer lo otro. Como que lo planeo, como que digo: “bueno, tengo más o menos un plan estructurado, cuando llegara a pasar [...]

Por eso digo que no sé qué tan beneficioso fue que los niños no hayan visto los cuerpos [de sus abuelos], que no estaban mal, no era como en otros casos, que desfigurados. Cosas así feas. Ellos se veían normales. Sobre todo mi suegra. La veías y estaba como dormida. Muy bien. No sé qué tan bueno el negarles eso. A veces he notado que al principio sí tenían ese temorcito de si nos íbamos o si su mamá no estaba, o si su abuelita, se va a ir, se va a morir, o lo pensaban así. Ahora ya lo entienden más (Janeth Serrano, 28 de diciembre de 2016).

El proceso de familiarización narrado aquí tiene un carácter más utilitario que simbólico al no poseer un espacio para colocar un nuevo cadáver dentro de una tumba familiar. De ahí que la colaboradora piense esa experiencia no como parte de una labor ritual de relación con los muertos, sino como un mirada de la muerte como un proceso natural en que el cuerpo que un

día estuvo vivo se descompone hasta quedar en meros restos óseos. Esta experiencia, según ella, propició que vea la muerte con cierta frialdad, al pensar, más que en el dolor que ésta puede ocasionar, o en el respeto por los restos de una persona querida, en los trámites que se deben realizar y las vueltas que se deben dar. La muerte, igual que otras cosas de la vida, puede planearse y, así, evitar que sea tan sorpresiva.

Esta reflexión la lleva a cuestionar la decisión tomada junto con su esposo de no llevar a sus hijos infantes al velorio de sus abuelos como una estrategia para socializarlos en torno a la muerte de sus allegados. En el contexto actual, como señala Elias (2009), se tiende a ocultar a los niños los procesos más cotidianos como la muerte, de ahí que ésta aparezca como algo que no se nombra, no se piensa y no se vive. Tras la idea de que la observación de un muerto puede provocar algún trauma psicológico, se prefiere mantenerlos alejados de los espacios donde hubo un fallecimiento, ocultar por un tiempo lo sucedido, o remitirlos al apoyo de un profesional de la salud mental. La muerte constituye entonces un peligro o un riesgo.

En el contexto mexicano y tuxtleco, los niños son acercados al ámbito de la muerte por su participación en la tradición de la festividad del Día de Muertos. Por ejemplo, con su colaboración en la elaboración de altares hogareños, escolares o en otros escenarios institucionales, por un lado; y su salida nocturna, como sucede en varias partes del contexto chiapaneco, a “pedir calabacita” como una muestra de la visita de los muertos chiquitos, por otro. Esta forma de socialización no es, entonces, el acercamiento hacia la idea hegemónica de la muerte –en la cual normalmente no participan–, ni al proceso cotidiano de morir, mismo que también les es ocultado para evitarles traumas o conflictos. El acercamiento aludido es a un modo de relación con los muertos que se ha popularizado por la labor de los medios de información y comunicación. Es así que se socializa en el ámbito de una festividad, no en una preparación para enfrentar el proceso propio o ajeno de morir (*ver* Fotografía 25). Se aproximan a la muerte folklorizada, no a la muerte como fenómeno relacional.

Fotografía 25. Niños disfrazados en sesión fotográfica para un concurso de altares en la Secretaría de Educación Federalizada



La Tanatología es, hoy en día, una de las impulsoras de la socialización de los niños en temas como el morir, en contra de la idea hegemónica en la cual se privaba a los niños de la experiencia de la muerte de sus familiares. Se impulsa a que estén presentes y manifiesten, a su manera, lo que sienten. Una colaboradora lo expresa de la siguiente manera:

Es recomendable que los niños vean a su familiar que está muerto. Hay que llevarlos, porque yo recuerdo que cuando se murió mi mamá, mi hermano el más chico no quiso que fueran sus hijas. Estaban muy chiquitas, pero yo les digo: “¿por qué no las vas a llegar si era su abuelita?” “No, no, es que se van a traumar”. “No se van a traumar. Tiene uno que ir aprendiendo de chiquito qué es la muerte, cómo lidiar con la muerte o cómo tratar a los familiares”.

Sí, yo llevé un diplomado de Tanatología y dicen que sí, los niños deben estar presentes en un funeral. Por decir mi nieto, cuando falleció mi hermana estuvo ahí. Sí lloró y todo. Se desahogó a su manera. Mi sobrina la chiquita, de cuando falleció mi hermano, también estuvo ahí, pero la niña estaba inconsolable; sin embargo, otra niña de la edad de ella, también mi sobrinita, estaba consolando a su prima.

¿Qué le decía? A mí me llamó la atención que le decía: “Carol, tu papá está en el cielo, desde allá te está viendo, estáte tranquila primita. Te queremos mucho, no vas a estar sola. Tu papá está contigo, tu papá te está viendo”. Le habló tan bello y me llamó la atención porque una niña de 7 años hablándole a otra tan bonito que tal vez un adulto no lo hubiera hecho, tal vez porque realmente era lo que sentía la otra niña y se los traspasó a su primita. Así que sí, los niños también deben estar los velorios para que se vayan... Son cosas que nos tienen que pasar, a la corta o a la larga, pero uno lo tiene que vivir (Teresa Jiménez, 30 de septiembre de 2016).

La familiarización y socialización con respecto a la muerte, elaborados por los discursos tanatológicos, responden a una forma de comprensión racional más que a un intercambio simbólico con los muertos. Hay que estar en los velorios para que los niños entiendan que eso es un suceso que les acontece a todos en algún momento de su vida –la mortalidad–, un suceso natural; no para ser socializados en un ejercicio ritual, tal como sucede en algunos velorios realizados en casas donde los niños forman parte del paisaje comunitario. En ocasiones entran y salen por donde está ubicado el cuerpo sin mayor problema.

El carácter demasiado reverente y artificial vivido en los tanatorios choca frontalmente con el carácter, en cierta medida, festivo o, al menos, cotidiano de los velorios realizados en los hogares. De ahí que autores como Londoño Palacio (2006), argumenten, en diálogo con los planteamientos del antropólogo francés Marc Augé, que las empresas funerarias funcionan a manera de no-lugares, esto es, espacios de anonimato, sin sentido de pertenencia, sin rasgos de identidad y fundados en el puro presente; mientras que los hogares son lugares de la muerte, son los espacios íntimos, donde impera el sentido de pertenencia y de identidad, basado en la

historicidad de las relaciones sociales. Ahí es donde persiste la memoria de los muertos como difuntos, y no como meros cadáveres o cuerpos sin vida.

Por otro lado, la familiarización y socialización por la muerte de otros cercanos propulsa ejercicios de reflexividad que llevan a la revisión de la propia forma de vivir y, también, las formas de morir. Es la experiencia de otras muertes la que, según varios informantes, propulsa la necesidad de pensar en la propia condición finita. De ahí que la certeza de la muerte no pueda aparecer como auto-certeza, sino es a partir de la experiencia ambigua de la primera muerte: la muerte del otro. Un colaborador expresa esto como sigue:

El fallecimiento de mi hermano [Gabriel], el que era arquitecto ya me marca en mi vida, de que hay que disfrutarla al máximo, a diario, vivirla bien con la familia. No sabemos en qué momento nos pueda tocar [...] Gozar en el trabajo, la casa, hasta una enfermedad en un momento dado. A veces uno tiene que pasar muchas cositas para que uno aprenda a valorar lo que es la vida... (Martín Gómez, 27 de enero de 2017).

Así como la experiencia de otras muertes genera un ejercicio de reflexividad que permite dar una mirada a la forma de vida que se tenía antes de ese acontecimiento, también permite ver hacia adelante y empezar a prever el hecho de que, como ellos, uno también ha de morir. Ante esto, esa reflexividad también conlleva la necesidad de pensar en todo lo que está implicado en una muerte, lo cual remite, casi por definición, a los procesos aludidos anteriormente. El momento de la muerte del otro es, en cierta manera, el comenzar a atender todas las situaciones vividas y no planeadas. De ahí que otro colaborador indique la importancia de prever. En sus palabras, a veces:

nos preocupamos mucho por decir: “quiero una casa de 50 metros cuadrados, o quiero un rancho de 50 hectáreas”, pero cuando me dicen: “¿ya compraste dos por dos en el panteón?” “No, pues si no me estoy muriendo” [risas]. “No te estás muriendo

pero el día que te mueras...” No quiere uno pensarlo pero es necesario pues. Uno no quiere pensar, uno no quiere aceptar eso.

A veces uno dice de manera egoísta, que se preocupen los que queden. Si es que tienes alguien que se preocupe [...] Tal vez por eso mi mamá nos dijo que no quería rezos ni nada de eso, por el gasto. Darles café, galletas, pan, los nueve días y luego el último día que tamales y todo. Es un gasto... A mi esposa siempre le dijo que no se hicieran esos gastos (Genaro López, 13 de enero de 2017).

Dejar instrucciones sobre las prácticas a realizar cuando la persona muera parece ser algo cada vez más cotidiano. La “cultura de la previsión” genera sus efectos de tal modo que la reflexividad de los sujetos sociales los lleva a tomar decisiones anticipadas con el fin de no querer dejar problemas a sus familiares. No hacerlo es pensado como egoísmo.

La comprensión de que la muerte afecta más a los que se quedan que a los que se van, va ligado a una transformación específica donde la preocupación primordial ya no es lo que sigue después de la muerte, sino lo que queda tras la propia muerte para los familiares. La preocupación es volcada hacia el más acá pero, con esto, se priva a la colectividad de participar en un suceso comunitario como la muerte. Ya no se apoya para la organización del velorio, sólo se ofrece la ayuda verbal a través de formas de cortesía estereotipadas.

#### *4.2.3. Indicios del morir y comunicación con los muertos: lo onírico y lo corporal*

A pesar de la naturalización a través de la cual se tiende a concebir la muerte como un hecho natural y el intento de racionalidad que pretende prever el acontecimiento futuro, más acorde con la concepción hegemónica de la muerte, es posible encontrar en lo cotidiano expresiones sobre indicios, presentimientos y anuncios del morir que aparecen durante semanas, días, horas o minutos antes del deceso<sup>198</sup>, así como formas de relación muertos-vivos que están asociadas con mecanismos no racionales de percibir la

---

<sup>198</sup> Estos elementos pueden entrar en relación con otros indicios que la propia medicina ha reconocido, tales como los mencionados en páginas anteriores por Morrow.

realidad y de agentes no humanos que participan en esas formas de percepción.

Los indicios, presentimientos y anuncios del morir parecen tener sentido solamente una vez que la situación ha sucedido, así como ser útiles solamente para dar sentido al acontecimiento una vez que se llevó a cabo, puesto que no generan posibilidad alguna de detener y, con ello, obstaculizar el hecho inevitable de la muerte. Lo anuncian pero no como aprehensión posible. Cuando a alguien le toca, no hay más qué hacer. Ni esconderse resulta buena idea.

Dichos indicios no son simples ocurrencias personales aisladas, están asociadas con saberes y creencias transmitidas generacionalmente. Su criterio de validez no es la comprobación y/o verificación de sus presupuestos, sino una experiencia, directa o indirecta, de una situación que, aunque es dudosa por principio, ha sucedido ya en otras ocasiones y ha sido también narrada por alguien: un testigo. Son creíbles por motivo de la fiabilidad testimonial de quien cuenta lo acontecido, no obstante eso no quita su carácter contradictorio, pues se piensa como algo que no es cierto y, sin saber cómo, en verdad pasa. La cotidianeidad paradójica en su máxima expresión.

Estos presentimientos se manifiestan de varias formas. Uno de los principales son los sueños, mismos que mientras en la tradición occidental son una muestra de elementos primordialmente reprimidos (Godard, 2010), en la tradición prehispánica son una forma de conectar el mundo de los vivos con el mundo de los muertos (Martel Estrada y Gómez González, 2015).

El mundo onírico aparece así como un espacio simbólico de comunicación entre dos mundos íntimamente articulados y con una necesidad de reciprocidad (Barbosa Sánchez, 2010). Los sueños pueden ser presagios de acontecimientos futuros, indicios de una situación que está sucediendo en un tiempo cercano, o formas de comunicación entre vivos y muertos.

Primero, de los sueños premonitorios parece captarse el contenido, como cuando se sueña que se caen los dientes, se sueña con agua o un río de aguas revolcadas, o cuando se sueña que se come carne, pero no a la persona a quien ese contenido remite. Es un indicio de que algo pasará, pero no un señalamiento de a quién. Una colaboradora cuenta su experiencia con un sueño como estos:

Una semana antes que mi mamá se fuera, yo regresé acá a la casa a arreglar cosas, arreglar trámites y todo. Entonces en esa semana, yo con la seguridad de que mi mamá iba a regresar. Entonces estaba durmiendo y soñé [...] que caminaba con mi mamá en un pasillo donde habían [sic] muchas vendimias. Caminábamos, teníamos hambre e íbamos a comer a un puesto de tacos de carne asada, de carne de puerco, al pastor. Y comíamos, y platicábamos, y todo bien. Como si nada.

Entonces, tres días después regreso a México y pasa todo lo que tenía que pasar. Incluso una noche antes, eso fue una noche antes. Ahí en el hospital [...] había una cama, un reposet. Ahí solía acostarme en las noches. Entonces creo estaba así, con las piernas para arriba. Estaba leyendo y me quedé dormida. Serían como la una o dos de la mañana. Ahí pierdes la noción del tiempo... Incluso las luces del pasillo, no sabes si es día o noche. Me quedo dormida y entonces siento que me bajan el pie. Pensé que era como esa sensación de cuando te duermes y sientes que te caes... Pero creo que no era, no sé qué pasó (Sylalidia Zárate, 25 de agosto de 2016).

En segundo lugar, un colaborador, originario del municipio de Villa Flores, quien se encontraba en Tuxtla Gutiérrez para ser atendido de una parálisis corporal, contó la historia de un compadre suyo recientemente fallecido. El motivo de su muerte fue un derrame cerebral. Ellos se habían visto un par de días antes, pero quien cuenta la historia no sabía que después de eso le había dado el derrame a su amigo. El día de su muerte, había ido a cuidar su ganado. Cansado, regresó a casa y se durmió alrededor de 20 minutos. Mientras dormía soñó con una carpa y todo arreglado como si fuera una boda grande. Entre todo el arreglo escuchó la risa estrepitosa de su compadre y se despertó un tanto espantado. Justo cuando despertó escuchó los llantos procedentes de la casa vecina y, al ir para allá, supo que su amigo

y compadre había fallecido. Este sueño fue para él una despedida, justo en el momento que el tránsito se estaba llevando a cabo (Notas de campo, 18 de agosto de 2017).

Los sueños pueden ser también una forma de comunicación entre los vivos y los muertos, como cuando quienes están por morir o ya murieron aparecen en sueños a ciertas personas para encargarles que cuiden de otra o darles advertencias sobre cosas por venir. Una situación como esa fue vivida cercanamente por parte de una tía de quien presenta este trabajo. Ella soñó una noche a su hermana fallecida hace más de 10 años, angustiada, casi llorando y tomando la mano de su hijo mayor. En el sueño narrado por la tía, luego de realizar una llamada a los otros dos hijos para conseguir el número del hermano mayor, su hermana le hablaba o intentaba hablarle mientras mostraba preocupación por su hijo. Ante esto, la tía hizo rápidamente su labor de preguntar por el estado de salud de cada uno de sus sobrinos para tratar de comprender la preocupación manifestada por su hermana a quien tenía mucho tiempo de no haber soñado (Notas de campo. 9 de abril de 2016). En este sentido, el sueño avisa de una situación que requiere de atención, pues su sobrino, en ese momento, estaba siendo tratado de la misma enfermedad por la cual había muerto su hermana. Los muertos, en cierta medida, mantienen una preocupación y contacto con el mundo de los vivos.

Otra colaboradora, originaria de Tuxtla Gutiérrez, quien labora en una institución médica del municipio de Cintalapa<sup>199</sup>, lugar donde tomó una clase del Diplomado en Tanatología, contó sobre un sueño en el que aparecía su papá, quien había fallecido tiempo antes y quien para ella era un referente primoridal. Madre de tres hijas, había tenido a las primeras dos sin problemas pero, con el paso del tiempo, no pudo volver a embazarse aunque lo intentaba. Un día soñó con su padre. En el sueño vio que tenía

---

<sup>199</sup> Municipio ubicado a una hora de distancia de Tuxtla Gutiérrez. Sus límites tocan los municipios de Tecpatán, Belisario Domínguez, Jiquipilas, Ocozocoautla, Arriaga, y el estado de Oaxaca.

una hija cuyo padre era su propio padre. Primero tuvo el sueño durante su periodo menstrual; luego el sueño se repitió pero durante su periodo de ovulación. Al poco tiempo le dijo a su esposo que estaba embarazada, a lo que él respondía que no era posible. Un par de días se hizo una prueba de embarazo y salió positiva. Su niña más pequeña nació después de 10 años y, según ella, es la que más se parece a su padre, en cuanto a su rostro, carácter y hasta gestos (Notas de campo, 20 de octubre de 2017). Los muertos o parte de ellos, vuelve a venir a este mundo en sus sucesores, en la lógica de intercambio dual donde para que haya vida, tiene que haber muerte, y viceversa (Barbosa Sánchez, 2010).

De igual manera resulta interesante el sueño aparecido en el relato cruzado de la familia Jiménez, en el capítulo anterior, según el cual los hermanos de doña Sylalidia Jiménez se le aparecieron en sueños para decirle que todavía no era su tiempo de irse con ellos y, al poco tiempo, se fue. Sin embargo, resulta peculiar la aparición, como parte aparentemente secundaria en el sueño, de un perro, mismo que forma parte, junto con el búho, el tecolote y las moscas, entre otros animales, de los conocidos como mensajeros de la muerte (Martínez, 2013). El perro, en varias tradiciones de pensamiento, es el que guía a los muertos en su viaje sobrenatural.

Para personas como la esposa de uno de los colaboradores es incuestionable el dicho popular que reza: “cuando el tecolote canta, el indio muere. No es cierto, pero sucede” (Cruz Coutiño, 2018: 185). Ella expresa de entrada que son supersticiones, es decir, creencias falsas ligadas a una forma de pensamiento más primitiva, pero cuando escucha cantar a la lechuza, trata de espantarla para que se vaya, pues cuando la ha escuchado cantar, ha podido oír de personas fallecidas en los alrededores (Notas de campo, 13 de enero de 2017). ¿Cómo una superstición que es falsa, puede ser, sin embargo, considerada como verdadera para actuar conforme a ella? He ahí el problema de los saberes y creencias cotidianas. Albergan la contradicción, la habitan.

Además de estos animales que aparecen como agentes del morir, existen otros como las mariposas negras, conocidos por los vecinos de Tuxtla Gutiérrez como colmoyotes, mismos que normalmente son asociados con almas que llegan a visitar a sus familiares en determinadas ocasiones. Una colaboradora cuenta el caso de cómo tras el fallecimiento de la muerte de su madre y su cuñado, una mariposa negra entró a su hogar y estuvo un par de días inmóvil. Como si estuviera sencillamente acompañándolos en la casa (Amada López, 20 de diciembre de 2016).

De igual manera, otro colaborador cuenta cómo algunas de sus familiares llegaron a rezar al lugar donde su esposa había fallecido o donde había sido encontrada muerta, pues las circunstancias de su fallecimiento oscilan entre un suicidio y una muerte por un duelo no superado. Mientras las mujeres estaban ahí, entró un pajarito que anduvo volando cerca de la cabeza de tres de las presentes. Sólo no se acercó a una de ellas que, en realidad, no era muy apreciada por la difunta en razón de algunos conflictos familiares. Las mujeres concluyeron que el pajarito era el alma de la fallecida que las estuvo acompañando durante el rezo, siendo aún capaz de reconocer las enemistades pasadas (Agustín Escobedo, 15 de diciembre de 2017).

Una colaboradora recientemente aludida agregó a la plática acerca del sueño con su padre, la experiencia vivida con un zanate que, el día del velorio, llegó a pararse en una ventana del lugar donde se realizaba la velación. Estuvo parado ahí sin intención de moverse. Cuando al fin lo hizo, sin previo aviso, fue para introducirse en la casa y “casualmente”, irse a colocar justo debajo del ataúd. Este acto fue considerado como una muestra de que su padre estaba ahí (Notas de campo, 20 de octubre de 2017).

Finalmente, existen otros indicios, más allá de lo onírico, que, según diversos informantes, aparecen como anuncios de la muerte. Éstos están más relacionados con la dimensión corporal y sensorial. Son situaciones vividas desde el cuerpo, sea de quien muere o de quien presiente una muerte próxima. Algunas de estas situaciones son: *a)* una sed fuera de lo común que los hace tomar agua en exceso, pues en el proceso de “recolección de

sus pasos” tienden a realizar grandes caminatas (Barbosa Sánchez, 2010), *b)* un olor a muerte, esto es, un olor fétido como a drenaje que se siente solamente por espacio de segundos, cuando se tiene una intuición mayor a la normal; *c)* un frío insoportable que recorre todo el cuerpo por unos breves instantes y desaparece tan rápido como llegó; *d)* una sensación de tristeza o melancolía que embarga a una persona al ver una fotografía o una fecha en un calendario; y *e)* la aparición fantasmática de las almas a personas que se encuentran a distancia de donde las personas fallecen.

Una colaboradora cuenta una experiencia de su niñez con respecto a esto último:

Cuando era yo chica. Yo tengo un primo... y nosotros vivíamos en el rancho [en Ocozacoautla o Coita]. Estábamos con mi mamá en el rancho [...] que tenía un corredor grandísimo y yo estaba ahí en la hamaca [...] A veces pienso, no lo inventaría yo, pero cómo inventaría algo que iba a suceder. Lo vi o no lo vi, o solo lo inventé, pero cómo puedo yo inventar algo. No sé cómo pasó.

Entonces, yo me estaba hamaqueando. Chocaba yo con el pie en la pared y ahí estaba. Pasó mi mamá de la cocina para el cuarto y me dice: “me siento un poco triste”. “¡Ummm!, ¿qué vas a hacer?” Estaba chiquita, tenía yo como 7 años. “Voy a ponerle una veladora a los santos”. “Bueno”. [...]

Mientras yo me quedé en la hamaca, pero cuando yo vi hacia allá [señala hacia el sur] yo vi a la persona. Y yo me quedé así, de un salto me bajé de la hamaca y me metí corriendo. Le dije: “mamá, vino Rolando”. “On'tá. Y ¿por qué te metes?” “Es que... vino Rolando y se metió para allá”. Porque mi abuelo tenía un área donde había la molienda de la cama, y lavaban todo el café. “Y yo lo vi, que lo vi venir y se metió, pero...” eso es lo que yo no explico. “Viene vestido así, así y asado”.

Entonces ya vino mi mamá y agarró una lámpara de petróleo y lo fuimos a llamar y le dimos la vuelta a toda esa cosa que le tenía yo miedo y nos fuimos a dar la vuelta. “Rolando, Rolando, no nos quieras espantar”. “Eres mentirosa”. “No mamá, lo vi, lo vi mamá”. Me queda viendo [a] mi mamá. “Vente, vamos a tomar un cafesito”.

Cuando en eso... viene el caballo. “Es tu abuelito”. Y sí, definitivamente era él. Llegó mi abuelito. “Buenas noches papacito”, porque así le decíamos. “Buenas noches”. Ya me agarró. Guardó su caballo y se metió. “¿Quieres café?, le dijo mi mamá”. “Unas tortillas por ahí”.

Ya se sentó mi abuelito, porque mi abuelita era la que estaba enferma. Como están en Coita, en Tuxtla. Bueno, no tan bien. Te traigo una noticia buena y una mala. Tu mamá ya está mejor. La mala es que se murió Rolando. “Como puede ser, dice mi mamá, si Judith lo acaba de ver”. “No, se murió”. “Lo enterraron hoy”. Que me ve [risas]. Como estaba yo chiquita ni sabía yo. “No papá. ¿Y cómo estaba vestido?” “Así estaba vestido en su cajón”.

¡Ay! Entonces yo pienso, lo vi, me lo imaginé, lo soñé, o por qué dije que lo vi a él. Me dijo: “tú no estés inventando cosas”. Pero por qué se me vino a la mente él, por qué lo vi a él [...] “No pudiste haberlo visto si está muerto”. Esa es de las únicas cosas, porque gracias a Dios, no se me ha aparecido nadie [risas] (Judith Sánchez, 23 de octubre de 2016).

Asimismo es posible notar algunas acciones que, sin pensarlas en el momento, son confirmadas después como un anuncio y presentimiento de la muerte. Esas acciones van desde cosas dichas hasta acciones como la contada por otro colaborador:

Como anécdota [mi tía] vino... Ella falleció ¿el martes? [se dirige a su esposa]. Martes. Ella estuvo aquí el domingo de esa semana que falleció. Vino, aquí tomamos un café, vinieron aquí las tres [mi tía con sus hijas]. Y cuando se fue, mi esposa recuerda mucho porque se despidió muy... muy efusivamente.

Siempre se despedía así pero ahora más. La abrazó, le dijo que se cuidara y todo eso. No sé si ya sentía, presentía algo... (Genaro López, 13 de enero de 2017).

Esos indicios aunque parecen evidentes ya después de sucedido el acontecimiento, no lo fueron antes del mismo. Los propios informantes cuestionan a veces si habrá sido una forma de presentimiento de la muerte propia de quien muere o una reformulación hecha por ellos mismos para darle sentido al suceso, esto ante la necesidad de pensar que pudieron despedirse de él.

#### *4.2.4. Saberes y creencias cotidianas: en busca del sentido*

Aparte de los presentimientos, anuncios y agentes que forman parte del proceso de morir, existen también un conjunto de saberes y creencias

reproducidas cotidianamente. Dichos saberes y creencias son catalogados muchas veces como meras supersticiones o inventos subjetivos desde la mirada científico-racional. Éstas pertenecen a personas poco preparadas o propensas a creer en falacias y fantasías. A pesar de ello, continúan mostrando vitalidad y se presentan, como el dicho anterior del tecolote, a modo de una ambigüedad. Se reconoce que no es cierto y, con todo, sucede. De ahí que, en ocasiones, sea mejor no “tentar a la suerte”.

En algunos de los Barrios y lugares de Tuxtla Gutiérrez que aún conservan algunas tradiciones y costumbres más colectivas, es común escuchar, como sucede en Terán, que “la muerte nunca se va sola, siempre se lleva a tres”, o, como decía una colaboradora, residente del Barrio El Niño Atocha, que “la muerte anda rondando”, de modo que cuando llega pueden irse varias personas en espacio de dos, tres, hasta ocho días de diferencia.

Asimismo, en el Barrio San Francisco, una informante que participaba de un funeral en la 10ª avenida sur entre calle central y 1ª poniente decía que ahí “hasta miedo da cuando alguien muere”, pues, acto seguido, mueren otros de la misma calle. Esta situación fue especialmente notoria por dos razones: *a)* se pudo observar en una sola calle, al menos siete casas que tenían colocados moños negros de luto en la entrada y *2)* mientras que en una casa de la calle se llevaba a cabo el funeral, en la casa de la esquina se llevaba un rezo de 9 días (Notas de campo. 7 de marzo de 2017).

La muerte, en este sentido, puede ser contagiosa, por eso hay que mantenerla a raya, aunque eso no es del todo posible, puesto que “cuando te toca, te toca”. De modo que uno no se puede esconder de la muerte, pues “ella te encuentra en donde estés si ya es tu tiempo” (Notas de campo. 14 de junio de 2016). Otra formulación de esta idea es encontrada por Cruz Coutiño en las paremias y frases cotidianas, al indicar que: “cuando te toca aunque que te quites, y cuando no, aunque te pongas” (2018: 182). Lo anterior habla no sólo del carácter inevitable de la muerte, sino también de la imposibilidad de intentar confundirla, pues ella sabe muy bien a quién le toca irse. Con esto, parece generarse un efecto de entificación de la muerte.

Aparece con un ser actuante y pensante del que hay que cuidarse y, tal vez, acercarse a ella ritualmente como una santa (Lomnitz, 2006: 459 y ss.).

De igual manera, existen algunas creencias cotidianas asociadas, más que a la muerte, a las visitas hechas a los espacios de muerte como velorios y panteones. Entre éstas se encuentra la idea de que es mejor no llevar a los niños a los velorios, más que por provocarles un trauma o por querer ocultarles el acontecimiento de la muerte según la idea hegemónica de la muerte, porque en cualquier lugar donde hay un muerto hay demasiada frialdad, la cual puede dañar, especialmente, a los niños. Una colaboradora menciona algo sobre estas creencias pero con referencia al panteón:

Cuando mi hermana fallece yo no fui porque me habían operado de una muela y, creencias o no creencias, que afecta tener una herida e ir al panteón. Porque mi mamá nos platicaba que cuando tenemos una herida no debemos ir al panteón porque puede caer como una infección o no asolearse tampoco, pero es más malo, porque puedes agarrar una infección de ir a visitar a un muerto (Amada López, 20 de diciembre de 2016).

Esta idea está asociada al hecho de que la muerte es contagiosa, razón por la cual, en caso de tener una herida abierta, es mejor no ir al panteón. Asimismo, el tratamiento incorrecto del cuerpo muerto, esto es, no cerrarle bien los ojos o llevarlo al revés –con los pies viendo hacia la gente y no hacia el panteón durante la procesión fúnebre–, provoca, según una colaboradora residente de la colonia Terán, que la muerte se lleve a más gente. De ahí el por qué se dice que “salió con los pies por delante”.

Por otro lado, resultó interesante para motivos de cómo las creencias populares están ancladas con relatos de la tradición oral, reproducir una historia contada por una colaboradora, viuda de Manuel Jiménez –cuya muerte fue relatada por su hija y hermana– y originaria de Chiapa de Corzo, a propósito de su abuelo. Esta historia es contada a partir de la memoria del propio investigador:

*(Desde el Cuaderno de Campo. 22 de octubre de 2016)*

Un día su abuelo se fue a trabajar y regresó a su casa después de su jornada en extremo cansado y sediento. Él se sentó y pidió a su esposa que le llevara agua porque sentía que se moría de sed. Mientras ella iba por el agua, su abuelo “murió”. Cuando su esposa volvió, le habló sin tener respuesta. Lo agitó y nada, no volvía. De este modo, fue a llamar a alguien que la ayudara pero le dijeron que ya había muerto.

¿Qué había pasado?, le preguntaron, pero ella no sabía. Solo se había ido por el agua y al regresar el hombre estaba ahí “muerto”. Comenzaron a ver qué iban a hacer con él, pero al paso de poco más de media hora, el hombre volvió en sí, pidió agua y les contó lo que le sucedió mientras estuvo “muerto”.

El abuelo relató que luego de pedir agua, sintió desfallecer. Al momento apareció en un camino algo estrecho rodeado de hermosas y coloridas flores a los lados. Era un sendero que parecía necesario seguir correctamente o podría caer en una especie de precipicio. Al final del sendero había una casa más o menos amplia y muy bonita. En ella se encontraba un anciano con pelo y barba larga y blanca.

El abuelo le pidió agua al anciano, quien le respondió que él no tenía y que ahí tampoco encontraría agua, porque no había agua para él. Que regresara por donde había llegado. Sin embargo, él siguió caminando hacia lo que parecía ser una cueva que se divisaba a lo lejos. Se dirigió hacia allá y al entrar en la cueva, ésta se encontraba en una oscuridad muy densa, aunque un poco más al fondo se veían algunas velas encendidas.

Entre la densa oscuridad fue posible divisar a una “dama de negro”, cuya silueta, a pesar de ser negra, se distinguía entre la densa oscuridad. Su rostro no era visible, pues tenía algo parecido a un velo. Ella se dirigió al visitante para decirle que no tenía que estar ahí, que aún no le tocaba, que su vela –le mostró una– no estaba ni siquiera a la mitad. Le dijo que ahí no encontraría agua. Que regresara por donde había venido.

Así lo hizo un tanto desconcertado. Ya después fue que reaccionó y volvió a la vida. Aunque lo que para él fueron horas de camino, no fueron más que minutos para los vivos que lo preparaban ya para su funeral.

Esto le sucedió al abuelo de doña Maribel cuando tenía alrededor de 23 años, y él falleció cuando tenía cerca de 85 años. Fue como un presagio de muerte. Fue como una experiencia cercana a la muerte. Lo curioso es que, según doña Maribel, la misma historia, al menos hasta el anciano de la casa y el camino de flores, se la han contado, por lo menos, dos personas más. Una fue una vecina, a partir de la experiencia de su padre. Lo interesante para ella era, ¿cómo podría repetirse la misma historia?

Esta historia narra el camino que lleva hacia la muerte, donde aparecen una gran cantidad de figuras simbólicas como el agua, las flores, la cueva, las velas, mismas que responde al cruce entre una tradición prehispánica y una tradición católica (Martel Estrada y Gómez González, 2015). Su repetición puede ser producto de formar parte de una tradición oral repetida frecuentemente donde sólo algunos de sus elementos cambian.

La historia, según la colaboradora, aparece como un presentimiento de la muerte o un anuncio de ella a través de una conexión entre el mundo de los vivos y de los muertos, o, en una perspectiva más occidental, en una experiencia cercana a la muerte (ECM), misma que ha generado importantes estudios para conocer en qué medida estas experiencias son o no reales. Sin embargo, lo particular de estas historias no está en su realidad o ficción, sino en su carácter reiterativo y en el intercambio de elementos que realizan.

Todo lo anterior lleva a ver cómo la muerte no sólo es algo que sucede e irrumpe en la vida cotidiana, sino que es pensada, experimentada y sentida con todos los aspectos paradójicos entremezclados con dicha cotidianidad, donde persiste un proceso de significación del mundo inacabado, en constante elaboración y disputa. De ahí que esas contradicciones aparezcan normalmente en la experiencia del morir. Se reconocen los beneficios de los modos occidentales de vivir la muerte, incluso se asumen como propios pero, a la vez, se les cuestiona o acompaña con otros elementos que conforman innovaciones interesantes.

En Tuxtla Gutiérrez, los sujetos tienden a aceptar como natural la idea occidental de la salud, la enfermedad y la muerte, sin embargo aquélla convive con otros modos de experimentar cada uno de ellos. Por un lado, el catolicismo es más que una religión, es un modo de vida tan interiorizado que se confunde con la “tradición” –o remite a la invención de nuevas “tradiciones”– que responde al cruce de elementos prehispánicos, católicos y contemporáneos. Por otro lado, nuevas maneras de responder ante la muerte, producto de las circunstancias actuales, agregan elementos que no parecen fácilmente conectables.

#### 4.2.5. *Espacios de muerte: tradiciones, transformaciones e innovaciones*

Algunos de los saberes y creencias cotidianos en torno a la muerte están asociados a dos espacios preferenciales: los velorios y los panteones. Estos son los espacios de la muerte por antonomasia, además de ser los lugares que propician una mayor cantidad de prácticas rituales. Pero estos espacios han comenzado a sufrir importantes transformaciones en los últimos años.

En primer lugar, los velorios estaban asociados preferentemente a las casas, cosa que aún sucede en algunos puntos de la ciudad, con mayor frecuencia en localidades como Terán, Copoya, El Jobo, así como en Barrios como San Francisco, El Niño de Atocha, La Merced, entre otros<sup>200</sup>. Los espacios para la velación eran los hogares de los difuntos o la casa de algún pariente con espacio suficiente y una relación cercana. Al formar parte de la serie de vínculos dentro de un barrio, existía un sentido de solidaridad, cooperación y ayuda por parte de vecinos, amigos y familiares. Todos participaban con algo.

Sin embargo, en los últimos años, cada vez es más común recurrir a las agencias funerarias porque, como señala Frago Barreto, “agilizan y vuelven eficiente el tratamiento y cuidado del difunto, con lo cual se cambia de escenario y se deja de lado a los hogares de los propios fallecidos” (2015: 9). Este abandono del hogar no es simplemente la extracción de la velación del ámbito doméstico inmediato, sino que también transforma aquellas prácticas que estaban asociadas a la familia. Según Fernández del Riesgo, “la familia ya no se encarga de amortajar al cadáver y recibir las visitas de duelo en el hogar; para eso está el tanatorio, que hace las cosas más cómodas, y si cabe, las simplifica (2003: 62).

Una colaboradora relata el velorio de su cuñado y hace un contraste con la experiencia de su madre quien fue velada en un tanatorio:

---

<sup>200</sup> En los barrios más antiguos como San Roque, Santo Domingo, El Calvario y otros, ya no se hacen los velorios en casas por motivo de la alta concentración de negocios comerciales, incluidos los mercados “tradicionales”.

[En el velorio de mi cuñado] hubo bastante apoyo de toda la familia en cuestión de todo. En que... desocuparon pero así [dedos tronados] la casa, taparon los muebles que no podían mover, los taparon con sábanas, para que prepararan todo donde iba a estar... Ahí en la casa fue...

En cuestión de comida pues prácticamente yo vi pues, mi concuña, que ella no... no se metió para nada, pero todo lo arreglaron las hermanas. Que... las carpas, todos los sobrinos... rapidito ellos apoyaron y todo... Fueron a contratar las carpas y todo, ahí ayudaron entre todos.

Bueno, mi esposo nos platica que anteriormente, así como ellos, fallecía alguien y todos los de ahí del barrio, que llegaban esto, que llevaban azúcar, que trae la limosna y todo eso. Yo ahí lo viví distinto en cuestión de que nosotros, las mujeres... se organizó una de mis cuñadas, que fueron a traer los pollos y todas nosotras a ponernos a preparar las comidas, la cuestión de comida... pozol, que poner el Nixtamal, todo eso. En eso. Para que la gente tuviera comida, y si se repartió demasiada comida, demasiada comida. Incluso cuando se fue al entierro, siempre se acostumbra allá de llevar pozol, ahorita ya lo que se acostumbra es refresco.

En esa ocasión yo recuerdo que se llevaron trastes de... pozol, vasos, todo eso, se lleva. Todavía regresó la gente, al regresar del panteón, regresan a donde está la casa. Cuando es en casa, regresan a la casa y había bastante gente, regresó bastante gente a seguir acompañando y todo eso. Es distinto.

En cambio en una funeraria, se sale y ya no nos vemos, nada más que se acerque uno, firme uno, pida uno la cuenta, y para fuera. Y es distinto porque ahí está la cafetería. Uno tiene que llevar el pan. Ahí lo que nos pedían era de llevar el pan, que cosas, si íbamos a dar de comer. Nos ofrecieron, ahí están las parrillas, las cafeteras, se les va a dar café. Incluye las galletas y el café, sólo café y té. Pan, galletas o lo que quiera uno dar ya lo da uno. Y hasta ahí, ya no regresa nadie.

Lo que hicimos con mi mamá al ser allá y en ese tiempo, como le dije, no nos venimos a la casa donde ella vivía con mi papá, porque mi hermano dijo [...]: "definitivamente no". En la casa no lo voy a velar. [...] Ahí si ya regresamos con mi papá como familia, más la familia cercana, nosotros como hijos y unos primos, ciertos familiares regresamos a la casa. Mis hermanos de parte de mi mamá [...]

Se ve la diferencia cuando hay... un funeral en una funeraria a un funeral en una casa. Si se convive más, reparten trago, bueno, licor, ofrecen pan, café, están repartiendo cada rato, dan comida, dan desayuno [...] La gente se acostumbra a quedar toda la noche o todo el día. En una funeraria no (Amada López, 20 de diciembre de 2016).

El velorio en los hogares implica el apoyo solidario de todos los participantes, pero también implican, por ejemplo, la posibilidad de hacer ciertas prácticas rituales como el levantamiento de la cruz, mismo que se lleva a cabo a los nueve días del fallecimiento, al término del novenario de rezos. Asimismo, el retorno de los vecinos y amigos a continuar con la compañía hacia los dolientes, una vez que ha sido realizado el ritual del enterramiento.

Otro colaborador continúa lo iniciado por su esposa a propósito de los velorios en casa:

[Mis dos hermanos] fueron velados en la casa... Lo que pasa en un velorio que uno se da cuenta... Uno va a dar el pésame y todo, pero uno no puede sentir verdaderamente lo que el doliente está sintiendo en ese momento, sea papá, mamá o hermano, pero ve uno la unión de mucha gente. Sobre todo es la gente más sencilla la que está en ese momento ahí, apoyando y... pues siento yo que la amistad de ellos es la que es sincera, están ahí.

Están los clásicos de que “vamos a jugar las cartas” y todo. Lo tradicional. No les puedes ir a decir: “saben qué no hagan bulla”, porque de eso se trata, de que la noche pase con... algunas personas compartiendo esa noche con los dolientes [...]

Aún ahorita en el barrio [El Niño de Atocha] es muy normal de que si alguien toma, está con su cervecita, con su tequila, ¿por qué? Porque así pasan toda la noche. Los cafecitos y todo eso.

En una funeraria es muy diferente porque no hay ese espacio. No les... no sé si no es permitido o, simple y sencillamente, no lo ven bien pues [...] Yo creo que eso se basa mucho en guardar la apariencia (Martín Gómez, 27 de enero de 2017).

La descripción realizada permite observar la diferencia percibida entre un velorio en casa y uno en un tanatorio. La diferencia fundamental no es sólo la ubicación del lugar, sino el tipo de relaciones establecidas ahí. En la primera son de tipo colectivo, además de que implican un acercamiento a la vida cotidiana, donde las interacciones son de camaradería, apoyo y reconocimiento mutuo. Por su parte, en los velorios, al ser un espacio ajeno a la cotidianidad de las personas, las interacciones son también más frías,

mediadas por el cálculo. Uno asiste solamente para ofrecer condolencias, acompañar un rato, pasar a la cafetería ubicada en una sala diferente y luego retirarse.

Mientras los hogares están llenos de elementos que evocan a la memoria del difunto, los tanatorios son salas completamente artificiales que no evocan ningún recuerdo. En los primeros el ataúd forma parte del paisaje doméstico que, la mayoría de las veces, se extiende hasta la calle – normalmente hay que sacar varios enseres para dar lugar al ataúd–, pero el centro no es el cuerpo muerto, es toda la familia, es el hogar que sufre y se duele. Por su parte, en los segundos, finamente adornados con sillones y sillas para los acompañantes, el centro es el ataúd donde se encuentra el cadáver que ha reunido a todos sus conocidos alrededor de su muerte.

Otra colaboradora describe su propia experiencia en Terán:

Cuando no hay mucho espacio, se pone... [la carpa]. Acá tenemos espacio pero no es suficiente. Tenemos muchas amistades, la familia es muy grande, de parte de mi papá. De parte de mi mamá ya no hay muchos parientes aquí [...] De la familia de mi papá sí, es muy grande. Es de acá de Terán y ellos sí están en contacto [...].

Somos cinco hijos y cada quien tiene sus amistades [...], entonces no cabe la gente. Es la costumbre que siempre se pide permiso para tapar y se pone una carpa. ¿Por qué? Porque también sirve de seña, aparte de que aquí también se acostumbra de mandarlo a anunciar, a vocear, con el aparato de sonido.

[Antes] no había pero llegó un señor [...] de Cintalapa, de Jiquipilas, quién sabe de dónde es. Se vino a vivir acá, puso su negocio, su carnicería y su aparato de sonido. Por medio de este aparato se anuncia y se participa del fallecimiento de la persona... Cuando no lo anuncian pues a veces ni se entera la gente, porque ya la costumbre es esa de que si escucharon el anuncio dicen: “¿Será que es cierto?” y ya se asoman. Y ven que hay carpa. Entonces dicen: “sí hay una carpa, ¿qué pasaría” [...]

Entonces también es la seña de que hay un... porque para fiesta es muy raro, pero para un velorio sí, carpa y el anuncio. Se participa, se anuncia el velorio, el entierro, la misa, los rezos, y la gente se va dando cuenta y te acompañan [...] Aquí la funeraria Santa Cruz es la que da servicio de carpas y sillas. Se compra el ataúd y ya ellos se encargan del Acta de Defunción... Ellos se encargan de eso, de preparar el cuerpo y de llevar la carpa y las sillas [...] Pues el permiso del panteón, que ya uno va a hablar.

Si uno ya tiene su espacio ahí, como se paga cada año, se lleva el recibo de que ya está pagado. Si no está pagado, se va a pagar sólo ese año más el permiso para volver a abrir. Te cobran el permiso para volver a abrir la capilla o la fosa. Aunque ya se tenga, vuelven a cobrar el permiso de abrir. Son 100 pesos al año que se pagan. Si es de aquí, nativo de Terán, son 500 pesos el permiso. Si no tiene un lugar asignado, y si comprueba con su acta que es de Terán, cobran mil pesos, si es de fuera cobran 6 mil pesos por el espacio [...] Cuando se hace una capilla, se paga 500 pesos por el permiso de abrir y 500 pesos por las gavetas que hagan (Juana Cruz, 9 de febrero de 2017) (ver Fotografía 26).

Fotografía 26. Trámites para entierro en el Panteón Ejidal de Terán y Plan de Ayala



Este fragmento agrega a la gran convivencia de personas, el hecho de que la carpa, junto con el aparato de sonido, sirven para anunciar el fallecimiento de alguien. Sin embargo, estas señas sólo son funcionales en contextos

donde la gente todavía mantiene relaciones más o menos cercanas con sus vecinos, no así en colonias en las cuales, como las expresaba otro colaborador, la gente no se conoce. Esta fragmentación de las relaciones, culmina, según Fragoso Barreto, en un “desinterés generalizado por el acontecer del otro; [donde] las personas se han individualizado, sumergidas en su propio yo, encadenadas a un tiempo finito, y olvidan ciertos eventos importantes en la existencia de todo ser humano, como la propia muerte” (2015: 2).

Esta fragmentación y desconocimiento tiene que ver, desde la perspectiva del colaborador anterior, con los horarios y tipos de trabajo, mismos que dificultan las relaciones más cercanas. Quienes habitan esas colonias más fragmentadas son personas que trabajan en oficinas alejadas de su domicilio, mientras que en los barrios o en las localidades se tiende a observar negocios de venta de carácter familiar, sea de comida, ropa u otros enseres. La dinámica cotidiana es distinta y, por lo tanto, sus formas de concebir la muerte y hacer algo en torno a ella, tienden a transformarse. Esto produce tensiones entre familias, tal como expresa una participante del Diplomado en Tanatología a partir de su propio escrito:

La primera experiencia fue [la muerte] de mi papá. Falleció a los 54 años de un cáncer en el cerebro. Su muerte fue rápida y dolorosa. En mi familia pretendíamos contratar servicios funerarios, pero mi abuela no lo permitió, así que se llevaron a cabo los rituales en casa. Lo velamos, se ofició una misa, rezos en la casa de la familia. Flores, velas, utilizábamos ropa oscura porque así nos indicaban las hermanas de mi papá, llegábamos cada 8 días al panteón a llevar flores durante varios años.

Tiempo después fallece mamá a los 56 años por complicaciones con la diabetes. Estuvo año y medio con el programa de diálisis. De igual manera teníamos la idea de que falleciera en cualquier momento. Sin duda fue la más dolorosa, ya que pues de alguna manera quedaríamos solos. Ella fallece un sábado de gloria. Los rituales fueron igual: misa, flores, velas, usar ropa oscura en señal de duelo, ir a dejar flores cada 8 días durante años. Su muerte causó que cada quien retomara una vida diferente. El permanecer en [la] casa donde ella vivió, el guardar las cosas que usaba y otras más donarlas a quien las necesitaba fue una de las cosas más difíciles. Con

el tiempo y terapias aprendí [a] aceptar su ausencia (Carmelita Ruiz, 30 de septiembre de 2016).

En este caso, es notorio cómo, en lo cotidiano, las prácticas se van transformando por motivo de las necesidades más inmediatas. Eso no implica que permanezcan personas quienes intentan continuar con sus tradiciones, mientras que otras no tengan reparo en cambiarlas, más que por un cuestionamiento interno, por una mera situación de comodidad.

Por otro lado, una colaboradora vecina de Terán muestra cómo conviven los servicios funerarios con los velorios en casa en una especie de delimitación de funciones. Unos se encargan de los trámites más burocráticos, mientras las personas se encargan de servir a quienes los acompañan. Además aparece la dinámica de costos del Panteón Ejidal de Terán y Plan de Ayala (*ver* Fotografía 27), mismo que no forma parte de la administración central de Tuxtla Gutiérrez. El costo mucho más bajo, además de la ausencia de espacios disponibles en los panteones Municipal y Jardín San Marcos, han provocado que algunas personas que no son originarias de Terán busquen ser sepultados ahí, razón por la cual, en esta administración, han cerrado sus puertas a esa posibilidad (Notas de campo. 10 de noviembre de 2016).

Tal como sucede en el caso de Terán, donde al igual que en espacios como Copoya y El Jobo, aún hay equipos de sonido que anuncian los fallecimientos, las funerarias también ofrecen la posibilidad de anunciar un fallecimiento a través de la radio, medio de comunicación que ha perdido poco a poco su centralidad social. De modo que son muy pocos quienes pueden enterarse de un deceso, más que por invitación directa. Una colaboradora cuenta un caso especial de cómo un joven se enteró a través de la radio.

La funeraria se encarga de anunciar un fallecimiento en la radio, pero como ya casi no escuchan radio [...] Lo curioso es que llega un muchacho joven y dice: “disculpen, aquí se encuentran velando a la señora María del Carmen Rodríguez...” “Sí”. “Es que

vengo a confirmar si está aquí y si es cierto que ella falleció”, porque lo alcanzaron a escuchar en la radio. “Resulta que es comadre de mi papá, entonces vengo a ver si es verdad para que venga mi papá” [risas].

Escuché, le preguntó a una persona, ya lo acercaron con mi papá y le dijo: “sí”. “Yo soy fulano de tal, hijo de tal”. “Sí, aquí la tenemos”. Así se entera la gente, pero es poca gente la que lo escuche en la radio. [...] No se entera la gente.

Por ejemplo acá, cuando falleció mi mamá, mandaron a avisar: “saben qué, ya murió fulanito de tal, lo tienen en tal parte”. Igual lo hacen acá, cuando fallece alguna persona que es conocida, van a la casa y les dicen. A nosotros así nos han avisado de alguno del barrio. O si no, alguna persona que va a la tienda dice: “¿ya supiste que falleció tal persona?” Ahí ya se entera uno (Amada López, 20 de diciembre de 2016).

Fotografía 27. Panteón Ejidal de Terán y Plan de Ayala



Aquí se observa otra forma de comunicación del fallecimiento que, de todos modos, remite a relaciones cotidianas más cercanas, en contextos donde las personas son más o menos conocidas.

A pesar de que los velorios en casa o en tanatorios, así como los panteones son espacios de muerte muy relevantes, resulta interesante la incorporación de un nuevo, aunque antiguo espacio de reposo para los muertos: la iglesia. Después del proceso de extracción de los camposantos

de las iglesias para construir cementerios extramuros (Bermúdez Hernández, 2005), actualmente han vuelto a presentarse como espacios predilectos para el descanso, en este caso, de las cenizas de los difuntos.

Para esto, varias iglesias –v.gr. Guadalupe, Santísima Trinidad, Chapultepec, El Mirador, entre otras– han construido en su interior nichos de diferentes tamaños y capacidad para la colocación de urnas. Una colaboradora describe la decisión de su madre de ser colocada en la iglesia, así como su previsión para todos los trámites:

Ella quería que la cremaran y que depositaran sus cenizas en la iglesia, por si algún día, en el panteón, que los sacan y que no los sacan, que los abandonan, mejor en la iglesia estaba más segura, acompañada aunque no llegáramos. Ella está aquí en la Iglesia de Guadalupe. Ahí tienen sus cenizas, y mi papá con mi hermano en el Panteón. Ahí están ellos dos.

Mi mamá vivió con mi hermana que fue hasta los últimos tiempos que ella la cuidó. Ella dejó... de mi padre nosotros... él tenía seguro y tenía... así que no hubo problema. Y mi mamá también tenía su pensión de mi papá que la dejó con su... para que pagara... no para que pagara, sino que le dejó una pensión y ella tenía su casa, eso lo vendió, y dejó dinero para pagar su entierro, su cremación y todo.

Hasta su... que no tuviera nada, como ella decía, problema, de estarle dando molestia a nadie. Que como hijos yo creo que hacemos el esfuerzo y enterramos a nuestros padres, a nuestros hermanos y a los que podamos ayudar, pero pues ella lo dejó dispuesto así y también mi hermana dijo: “hay una cuenta, hay dinero y de ahí se va a pagar. ¿Cómo lo ven?” Así que sea del dinero, era de ella, que se gaste en ella. [...]

Ella en vida le vendió su casa a mi hermana y lo guardó. Aparte de su dinerito, lo que uno le podía dar, tenía su pensión de mi papá y de ella, la pensión que dan de la tercera edad y todo eso [...] Por eso, como te digo, en el caso de ella ya lo dejó no dispuesto, pero sabía que estaba enferma. Y mi hermana dijo: “hay una cuenta, hay dinero, hay dinero de su pensión. Así se va a hacer, ¿cómo lo ven ustedes?” “Tú decides. Si hay que pagar para el velorio, para la funeraria, para la iglesia, para los rezos, para las misas, y ya lo que falte ya se pone”. “De la funeraria es tanto, de la cuenta ahí está el dinero” (Judith Sánchez, 23 de octubre de 2016).

La iglesia ha venido a ser hoy en día un nuevo espacio para la colocación de los restos mortales de los difuntos. Según el vocero de la iglesia católica mexicana, el obispo Miranda, el cuerpo humano se ha trivializado, de modo que, en diálogo con el documento del Vaticano *Ad resurgendum cum Cristo*, se reprueban acciones tales como: *a)* tener las urnas con las cenizas de los difuntos en casa; *b)* tirar dichas cenizas al aire, al agua o en la tierra; y *c)* cualquier tipo de transformación de las cenizas en otro tipo de materia (Anónimo, 2 de noviembre de 2016). Con esto reitera que el mejor lugar para las cenizas es la iglesia. Así, ésta vuelve a recobrar un espacio aparentemente perdido en cuanto a la colocación de los restos mortales, incluyéndose en el circuito de los intercambios económicos en confrontación con los panteones privados (*ver* Fotografía 16).

En las propias palabras de la Congregación para la Doctrina de la Fe:

Siguiendo la antiquísima tradición cristiana, la Iglesia recomienda insistentemente que los cuerpos de los difuntos sean sepultados en los cementerios u otros lugares sagrados. Cuando razones de tipo higiénicas, económicas o sociales lleven a optar por la cremación, la Iglesia no ve razones doctrinales para evitar esta práctica, ya que la cremación del cadáver no toca el alma y no impide a la omnipotencia divina resucitar el cuerpo. La cremación no está prohibida, a no ser que haya sido elegida por razones contrarias a la fe cristiana. Las cenizas del difunto, por regla general, deben mantenerse en un lugar sagrado, es decir, en el cementerio o en una iglesia. No está permitida la conservación de las cenizas en el hogar. Para evitar cualquier malentendido panteísta, naturalista o nihilista, no sea permitida la dispersión de cenizas en el aire, en la tierra, en el agua o en cualquier otra forma (15 de agosto de 2015).

Como se observa en este comunicado, los espacios sagrados son ahora los cementerios y las iglesias. Los cementerios, luego de haber suplantado el espacio de las iglesias como el lugar de entierro de antaño, se convirtió en el espacio sagrado de carácter civil; pero, actualmente, el espacio sagrado religioso, esto es, el verdaderamente sagrado, regresa a la escena con la venta de nichos para urnas funerarias. Después de que el Papa Juan XXII

hubiera levantado la prohibición de la cremación en el año de 1964, hasta ese momento considerada como “práctica pagana”, es hasta 2015 cuando vuelven a levantarse las voces contra aquellas prácticas que paganizan o profanan las cenizas (Thomas, 1983: 79).

Fotografía 16. Anuncio de venta de nichos funerarios



#### 4.2.6. Prácticas funerarias, prácticas de recordatorio

Para cerrar, es importante acercarse tanto a las prácticas funerarias como a las prácticas de recordatorio como una forma de mantener una relación con los muertos. Las prácticas rituales funerarias, de acuerdo con Mendoza Luján:

se llevan a cabo por la pérdida del individuo que compartía la red de experiencias con el resto de los sujetos. Se realizan a partir de su muerte hasta el momento de llevarlo al lugar destinado para su cuerpo muerto (2012: 22).

Por su parte, las prácticas rituales de recordatorio son las “que permiten la trascendencia y convivencia del difunto con los vivos. Comprende el tiempo y el espacio destinados al luto y las conmemoraciones en que se inmiscuya al difunto” (2012: 23).

Estas prácticas aún permanecen pero han sufrido importantes transformaciones e innovaciones en su forma de realización. Mientras que los disidentes del catolicismo han abandonado muchas de estas prácticas, los asociados al catolicismo tampoco las repiten de manera semejante, sino que incluyen sus propias innovaciones. Una colaboradora pone un ejemplo de ello:

Venimos de una familia católica. Bueno, ya católicos disidentes [risas]. Pero, sí. La costumbre de que al momento de la partida, de la velación de dos días o día y medio en la funeraria.

Bueno, te digo, mi mamá ya estaba muy relacionada, ya habíamos visto muchos casos de muerte. Entonces ya dijo: “en mi velorio no quiero que me estén llorando, no quiero que me vayas a llevar mariachi, porque me levanto y te saco del pelo” [risas]. No, porque si nunca me lo diste en vida, no me lo vayas a dar de muerta. Entonces, el día que yo me vaya, si quieres llévame, pero llévame marimba para que estén todos ahí contentos, ahí les llevas whisky o tequila a tus tíos... Porque tenemos la costumbre de velar la noche completa. “La gente, por favor, que esté bien alimentada. Comida en la noche para los que se queden”.

Y así fue. Fue acá, somos clientes de Inhumaciones Tuxtla, ya VIP. Ya nos conocen los señores que están ahí. Platicué con mis tías: “bueno, hagamos algo así como una fiesta. Celebremos que ya se fue”. Y ya estamos muy familiarizados, aunque no lo entendamos, pero ya es parte de nuestras prácticas, pues igual ya estuvo ahí la gente, contando chistes, se les sirvió licor. Fue algo diferente para el que está acostumbrado a ciertos rituales que deben ser... La gente llorando y desmayados. ¡No! [...]

Ya para los nueve días, ya ves que es el rezo, a partir de que entierras, los nueve días. Me dijo mi mamá: “no quiero que me estés haciendo novenarios ni misas”. Pues

ya, como te digo, era su forma. No concordaba con muchas cosas. Y me decía: “no quiero que me hagas misas”. Pues yo había dicho: “pues no, si mi mamá no quiso, pues no”. Pero mi tía: “¡no, pero hay que hacerlo!, ¡que aquí, que allá!”

Bueno, pues es su hermana, vamos a hacerle su gusto. Las misas y después en la casa, el rosario. Y para el último día, pues generalmente son los tamales. Me dijo mi mamá: “¡sabes qué!, no me vayas a hacer tamales, ni nada. Ni me vayas a contratar ese tecladista que llega a los nueve días y se la pasa llorando. ¡No! Mejor les invitas una carne asada, unos tacos, algo diferente. Ya todo lo gané en vida, dales algo cuando yo me muera”.

Yo tenía esta idea: ella sabía que se iba a ir y dejó como sus instrucciones. Pues yo traté de seguirlas. A los nueve días fue el rezo nada más. Una carne asada. Se sirvió tequila, whisky, café, pan. Hubo karaoke. Se pusieron las canciones que a ella le gustaban. Y esa fue la noción de nueve días. No fueron unos nueve días convencionales.

Obviamente de todo hay: “¡ay!, cómo le vas a hacer eso a tu mamá”. Incluso llevaron norteño ya como a las doce, una, dos de la mañana. Entonces me decían algunos: “¡es que cómo vas a hacer eso, si son nueve días!” “¡Sí, pero a mi mamá le encantaba la fiesta!” Y le encantaba que sus sobrinos llegaran y ella les pasaba las botellas: “y qué quieres hijito...” Entonces, ella quería eso. No quería nada tradicional [...]

¡Ah!, pues cada año va a ser mi costumbre. Su rezo, su rezo en la iglesia. Sus rosarios se los hago yo, porque digo: “¿quién más?” Luego digo: “realmente sirve de algo que yo haga esto, pero pues es para seguir la tradición, pues sí, no me quita nada que lo haga”. Y posteriormente una cena, algo. Con mis tíos, la familia más cercana. Pero es más el pretexto para juntarnos y estar en familia, porque mi mamá propiciaba eso: “el fin de semana voy a hacer esto, ¡vengan! O ¡vamos a hacer carnes asadas, vengan!”

Le gustaba mucho tener a la familia reunida. Bueno, sus sobrinos, porque ya prácticamente nada más eran sus sobrinos. Le gustaba eso, entonces trato de seguir eso, tal vez no como ella de que cada fin de semana pero pues es un buen pretexto para juntar a la familia en esa fecha. 14 de mayo...

Igual el dos de noviembre, no, uno de noviembre, ella tenía la costumbre de hacer su altar y poner un montón de velas. No tienes idea, ponía un montón de velas y de todo, desde sus abuelitos, de toda la parentela, y se preparaba. Estaba su altar, y ponía rompopé, cochito, tamales, para la costumbre de que bajan... Pero el pretexto era para juntar a la familia. Cenábamos juntos, los niños chiquitos van a pedir calabaza, los demás comiendo, y pues yo trato de reproducir eso. Este fue el primer

noviembre y pues igual. Vimos a la familia y cenamos. Es más un punto de reunión, como un festejo. Yo así lo veo, un festejo.

Yo vivo en la Calzada al Sumidero. Al lado del Canillas, hay un fraccionamiento. Todavía los niños salen a pedir calabacita. Los niños salen y van acompañados de alguien. Igual mi mamá compraba un montón de dulces, porque le encantaba que le dijeran: “¡que viva la tía!” Y entonces yo también le sigo. Yo no salgo y le doy, porque no me gusta. Soy muy antisocial... Mi prima, la que siempre acompañó a mi mamá, es la que estuvo dando (Sylalidia Zárata, 23 de febrero de 2016).

Este fragmento hace referencia a una forma de innovación sin dejar de lado las prácticas rituales establecidas por el catolicismo. Implica un proceso de reinención de la tradición donde incluso, la informante se toma el papel de la rezadora frente a la capilla construida en casa para las cenizas de su madre (Notas de campo. 22 de octubre de 2016). Incluso, la petición de misas para su madre no tiene la intención de generar una especie de auxilio ritual para su alma, sino de unir a la familia que vive una situación compleja. De nuevo, los rituales mortuorios son más útiles para lo que sucede en el más acá, que en el más allá.

Por su parte, otra práctica funeraria asociada a los velorios en casa es descrita por otra colaboradora:

[Después del entierro] regresan todavía a la casa a acompañar algunos. Regresan hasta que se terminen los cirios que estuvieron prendidos mientras se velaba el cuerpo [...]

El cirio desde el momento que el cuerpo está presente lo tienen encendido, toda la noche. Se van y dejan los cirios encendidos. Los ponen en forma de cruz en el lugar donde estuvo el tendido, como son cuatro, prácticamente ponen uno y uno, uno y uno, los cuatro, lo dejan así. Así lo dejan hasta que termine. A veces se lleva hasta dos días, dos días y medio. Hasta que termine [...]

También la flor. Las flores del difunto las ponen en cruz. Las personas que llevan veladoras las ponen ahí hasta que termine durante los nueve días, por eso hacen los nueve días de rezo [...] Porque supuestamente el alma está todavía en... la casa, por eso ponen la cruz y la cruz en flor, hasta terminar los nueve días. De ahí se recoge la flor, de todos los arreglos que van llevando en el transcurso de los nueve días y el

último día, después de los nueve días, se va al panteón y se lleva todo, se lleva toda la flor. Ya empiezan a levantar la flor y todo eso, y ya lo tiran. Igual la colocación del difunto, tiene que estar orientado los pies hacia donde sale el sol y la cabeza donde se oculta el sol [...] (Amada Gómez, 20 de diciembre de 2016).

Estas prácticas descritas están asociadas no sólo al ritual católico, sino que mantienen rasgos de una tradición prehispánica. De ese sincretismo surge una práctica funeraria que mantiene los rasgos comunitarios, mismos que son cambiados en la dinámica de reunión en tanatorios. Mientras que quienes regresan a los velorios en casa son familiares y amigos, las personas que van a una casa tras una velación en un tanatorio es, solamente, la propia familia, nuclear o, cuando mucho, extensa.

Asimismo, las prácticas de recordatorio, una de las cuáles es el Día de Muertos se mantiene, en el caso de un colaborador, como una revitalización de una tradición más o menos abandonada. No implica una reinención pero sí una revaloración de la misma, a través de los recuerdos que posee de una tradición que vivió en su infancia, a partir del impulso recibido por sus propios hijos para retomar la colocación de los altares. En sus palabras:

En la casa ponemos altares. Ahora que mis hijos han crecido ellos nos ayudan a ponerlos. Nosotros no ponemos fotos pero en un papelito ponemos todos los nombres, pero sí ponemos... tamal, una cerveza, una copa de tequila, todas esas cositas, dulces. Se supone que vienen las almitas acá a darse su vuelta, pero... por ejemplo, si uno ve en las casas hoy, se hace lo de Todos Santos, 1 y 2 de noviembre, ya no es la tradición aquella de que era su dulce, hoy se da dulce pero todo comprado en paquete. Antes te daban el dulcecito de manzanillita, tu melcocha, tu tamal, había atol.

Hoy se ha perdido mucho también eso. Aquí nada más cerquita donde está mi hermano, como son más mayores ella y su esposa, sí hacen todas esas cositas, inclusive le hacen un somé y lo ponen sobre su altar y con la flor esa de lechita, la de... no me acuerdo como se llama la flor... esa todavía él la consigue, porque esa era una tradición de irse a la montaña a traer esa hoja.

Me acuerdo porque me tocó algunas veces acompañar a mis hermanos, pero hoy que yo sepa, o tal vez porque ya no está uno metido en eso de ir con la gente [...] No

sé si todavía sigan yendo por esas hojitas, la flor de Punupunú, una que da las hojas verdes y la flor blanca [...]

Pero esa era una tradición en Todos Santos, en Días de Muertos, aparte la flor amarilla, Cempasuchitl, esa también [...] [La flor de Punupunú] la íbamos a traer acá arriba, al Kilómetro 4... cuando todavía no había tantas casas. todavía me tocó ir con mis hermanos a traer eso. Pero hoy en día ya no lo veo. No sé si algunas personas todavía hagan eso de ir a cortar la hoja [...] Iban también por Caleras Maciel...

Era tradicional ir a traer el 30 o 31 de octubre para que el día primero ya estuviera el altar, y se arreglaba todo. Pero tiene muchos años que yo iba y la verdad nunca yo seguí esa tradición. Hasta ahorita último que [mis hijos] me ayudan es que ponemos el altar, ponemos dulces y pues nos vamos a comprar dulce y fruta para el muchachero que pasa pidiendo... (Martín Gómez, 27 de enero de 2017)

Los rituales funerarios y de recordatorio, en suma, sufren diversas transformaciones y revalorizaciones. Por ejemplo, en torno al Día de Muertos, se reivindica la visita a los panteones o, al mismo tiempo, se promueven las reuniones familiares para las noches, cuando los niños salen a “pedir calabacita, tía”, aunque esta actividad esté cruzada cada vez más con elementos de la fiesta de Halloween venida del contexto norteamericano. Sin embargo, estas reuniones son, nuevamente, pretextos para unir a la familia con el fin de continuar un luto y duelo ahora aplazado y prolongado, más que acciones en aras de alinearse a una visión puramente religiosa. La importancia del más acá es evidente por encima del más allá.

Mientras que estas prácticas son las más visibles y, con ello, también las más recurrentes, hay otras que, poco a poco, se han transformado o abandonado. Estas prácticas están asociadas al luto, sobre el cual recae una prohibición. Por ejemplo, la colocación del moño es una práctica que algunas personas, sean o no observantes de ciertas tradiciones, pueden colocar o no. También el hecho de vestirse de negro, situación que ya no es posible, pero de la que participa una colaboradora, porque, en sus palabras, “para mí estar de luto es estar de negro, porque yo pienso que como yo me sienta por dentro, es como me tengo que sentirme por fuera” (Juana Cruz, 9 de febrero de 2017).

Sin embargo, existen otras prácticas que poco a poco han ido dejándose de lado ante la necesidad de continuar con las labores cotidianas, con la vida productiva, como si nada hubiera sucedido. De este modo, el guardar un luto de 40 días en que no se trabaja, sino que se queda en casa acompañando tanto la cruz, como a los familiares, se hace algo poco posible. Asimismo, se cuestionan prácticas como aquellas que prescribían el reposo de la *sombra* en un ambiente exento de espejos y con la restricción de las actividades de limpieza en el hogar (Barbosa Sánchez, 2010).

Estas prácticas conviven con las nuevas formas de morir e, incluso, con una concepción de la muerte cada vez más mercantilizada. No riñen directamente con ellas pero sí generan sus propias adecuaciones con el fin de mantener algunos rasgos considerados importantes. Los cuestionamientos van de un lado a otro pero no son necesariamente contrapuestos. Conviven en lo cotidiano imaginarios y prácticas que, aparentemente, responden a configuraciones de pensamiento totalmente diferentes: el prehispánico, el católico, el urbano-moderno, incluido ahí, quizás, las producciones propias de las nuevas religiones que cuestionan, fundamentalmente, la alianza más o menos sosegada entre la tradición y el catolicismo.

## **CONCLUSIONES**

### ***(En el horizonte están... los muertos)***

El recorrido hecho hasta este lugar estuvo lleno de dificultades y zozobras, aunque también implicó momentos de alegría y dicha, además de momentos de llanto y rememoración, tanto propios como de los colaboradores de este trabajo. Siempre quedan muchas preguntas por responder e información por analizar, dado que la propia vida y, con ello, la muerte dan mucho para pensar y reflexionar.

Las dificultades dichas comienzan desde el momento de la delimitación de la muerte como un problema de investigación, puesto que representa un objeto bastante paradójico y complejo. A pesar de eso, este trabajo ofreció – junto con una fuerte discusión con las reflexiones filosóficas– una visión de la muerte que propuso integrar en una sola mirada de tipo socio-simbólica, tres situaciones que, regularmente, habían sido estudiadas por separado: la idea de la muerte, el proceso de morir y las prácticas de relación con los muertos.

Para lograr esta integración se colocó el proceso ajeno del morir, pues el proceso propio es difícilmente aprehensible –aunque hoy se hable y se reconozcan las Experiencias Cercanas a la Muerte (ECM)–, como el elemento medular. Es a través de la narración de la muerte del otro que es posible acceder tanto a la concepción propia de la muerte, misma que está siempre permeada por la configuración socio-cultural a la cual se adhieren los narradores, como a las prácticas, normalmente aunque no únicamente de tipo ritual, que se realizan en torno a ella.

Con esto, se trató de ir más allá de los estudios sociológicos e historiográficos que ponen el acento únicamente en los procesos occidentales a través de los cuáles se ha establecido una idea hegemónica

de la muerte como un proceso natural que deviene en el final absoluto de la persona, es decir, su nadificación. Esta idea de la muerte es propia de sociedades cada vez más individualizadas –de ahí la importancia de la psicología– donde las relaciones sociales parecen considerarse como un mero accesorio y no como un elemento fundamental de la vida cotidiana; pero cuyo influjo puede ser seguido temporal y espacialmente hasta contextos como el de esta investigación.

Por otro lado, también intentó superar la tendencia folklorizante propia de algunos estudios antropológicos que ponen el énfasis fundamental en las prácticas rituales realizadas en contextos donde aún prevalecen, revestidas de cierto purismo, otras formas de percibir y significar el mundo. De este modo, se ha tendido a caer en una suerte de exotización de las prácticas de los otros, pensándolas como elementos con una estructura de significados muy bien definida a partir de un cierto alejamiento de los procesos occidentales. Con esto, tienden a deshistorizar sus producciones y a ocultar las relaciones complejas que mantienen con otras entidades externas a la propia comunidad o localidad.

Es justo en el punto intermedio donde una perspectiva regional –entendida como dinámica de transposición de espacios, de confluencia de imaginarios y prácticas, así como de interrelación de esferas de producción humana– permite generar una especie de intersticio entre los proyectos globales y las apropiaciones locales, entre temporalidades pasadas y presentes, entre los dispositivos de poder y las producciones de sentido. Acercarse al ámbito de la cultura regional, esto es, el proceso cotidiano de la significación donde confluyen imaginarios y prácticas provenientes de contextos y temporalidades diferentes, permite posicionar la mirada en esos escenarios latinoamericanos que constituyen una amalgama bastante interesante y fructífera.

Los contextos ciudadanos como Tuxtla Gutiérrez, con todas las vicisitudes propias de su formación y con todas las ambigüedades internas, presentan una dinámica de transposición de espacios que genera, en sus

propios márgenes, formas de habitar el mundo que responden a lo tradicional y lo moderno, a lo rural y lo urbano, a lo comunitario y lo individualizado. No son espacios carentes de procesos culturales. Sin embargo es sólo en el acercamiento a los sujetos sociales, sus grupos y sus producciones cotidianas donde es posible aprehender sus formas de concebir, experimentar y hacer, en este caso, en torno a la muerte.

Este trabajo pretendió ofrecer, en ese sentido, no sólo una reformulación en términos metodológicos, sino también ontológicos, epistemológicos y teóricos al delimitar el objeto de investigación llamado muerte a modo de un símbolo-dispositivo (muerte-símbolo y dispositivo de mortalidad) que, a partir de una conjunción de acontecimientos, procesos, objetos, lugares y personas con un interés intelectual, emocional e instrumental, otorga un sentido para la vida de los sujetos sociales pero, al mismo tiempo, genera elementos que constriñen y delimitan esos sentidos. Este entrecruzamiento del poder y del sentido, permite observar a los sujetos sociales como entidades en constante construcción y reconstrucción.

Siendo así, sus producciones, que pasan por ser también reproducciones, como son, en este caso, los relatos tanatográficos extraídos de las entrevistas testimoniales, aparecen también como textualidades configuradas y configurantes. Dan cuenta de los complicados procesos de incorporación y apropiación cotidianos de proyectos globales e historias locales, además de cómo se reinventan y se resignifican.

Dichos relatos ponen en conjunto una serie de procesos macro-sociales y micro-sociales, acontecimientos pasados y presentes, espacios próximos y distantes, personas extrañas y allegadas; de modo que se presentan como una contribución, primero, a los estudios transdisciplinarios como los Estudios Regionales, y, segundo, al propio enfoque biográfico y, tal vez, hasta el de la historia oral, para analizar continuidades, transformaciones e innovaciones en la corta y mediana duración, en las formas de concebir, experimentar y hacer algo en el mundo y, como sucedió aquí, la muerte.

Con todo esto, fue posible acercarse a la configuración de la muerte en la cultura regional de Tuxtla Gutiérrez. Configuración que es producto de una configuración socio-cultural que se ha sedimentado pero que no es estática, así como de la configuración propiamente narrativa elaborada por los sujetos sociales. Esa configuración de la muerte es bastante compleja en la medida que no responde sólo a situaciones locales, sino estatales, nacionales y transnacionales.

En ese sentido, la configuración de la muerte en Tuxtla Gutiérrez tiene sus propias especificidades que la colocan en una dinámica de relación con otros espacios de los que forma parte o con los cuáles interactúa.

La concepción hegemónica de la muerte, misma que responde a lógicas transnacionales de carácter occidental, ha logrado posicionarse en razón de un incipiente discurso sobre una “cultura de la previsión”, ligada a su vez a una “cultura de la prevención” y, aún más allá, “una cultura de la planeación, que ha mostrado a los sujetos sociales la necesidad de hacer previsible, en términos utilitarios más que reflexivos, aquello que no lo es. En este sentido, la dinámica económica ha comenzado a cobrar vital relevancia, aunque en relación con otras dinámicas como la religiosa, en la medida que se convierte en uno de los motivos por el cual se deciden hacer o no hacer ciertas prácticas funerarias y de recordatorio.

Sin embargo, la propia formación estatal que Tuxtla Gutiérrez representa como centro, esto es, Chiapas, presenta muchas fallas en su proceso de institucionalización. De ahí que los sujetos sociales cuestionen una variedad de agentes, acciones e instancias institucionales. Esto se ve representado ampliamente en el proceso de medicalización, mismo que es cuestionado recurrentemente, aunque no se deje de recurrir a él a pesar de sus deficiencias.

A pesar de la tendencia hacia la modernización de la muerte instaurada por el estado, en diálogo con el proyecto civilizatorio occidental y de formación de estados-nacionales; aquél participa, intencional o sin quererlo, de una réplica hacia una concepción de la muerte que la reduce a un asunto

puramente burocrático y económico a través del fomento, con fines políticos, de una revaloración de un precedente cultural que ha sido ocultado. Pero ese fomento no hace más que cosificar un proceso cultural bastante más dinámico que produce transformaciones relevantes, haciéndolo ingresar, nuevamente, en la lógica de los intercambios económicos. Las producciones culturales se hacen objeto de museo y sirven para impulsar una forma de turismo fúnebre, actualmente en boga. Esto en detrimento de la visibilización de los procesos culturales cotidianos generados por los sujetos sociales y sus grupos.

A pesar de que la concepción actual de la muerte ha dejado de poner la atención, por un lado, en el carácter trascendente del más allá de acuerdo con el influjo de la religión católica imperante en este contexto; y, por otro, del intercambio simbólico con los muertos realizado, sobre todo, por localidades en las que aún parecen encontrarse rasgos de una forma diferente de percibir el mundo; no ha quedado de lado la importancia del sentido colectivo. Las prácticas rituales son vaciadas, en la mayoría de los casos, de los significados construidos pero, aun así, son empleados de manera táctica para establecer relaciones sociales que dan sentido a la propia vida y la propia muerte.

El proceso propio y ajeno de morir en un contexto predominantemente urbano como Tuxtla Gutiérrez, ha adoptado la mayor parte de los procesos macro-sociales que los dispositivos de poder le imponen, sin con ello generar una total aceptación por parte de los sujetos sociales. Por ejemplo, el caso de la medicalización de la muerte es algo a considerar. La medicina, sea cuestionada y dejada totalmente de lado o sea considerada para someterse a un tratamiento dirigido por ella, no es tomada por sí misma. Se alían a ella significaciones religiosas o se recurre, a la par, a procesos terapéuticos que provienen de otras tradiciones médicas. En este sentido, la confianza y, también la desconfianza, no están sólo en los referentes científicos propios de la medicina, sino otras creencias asociadas a ella.

A pesar de todo el proceso de modernización realizado en torno a la muerte, este no ha logrado establecerse como el único posible. El aparente olvido de la muerte y su previsión en lo que se refiere a las prácticas de aseguramiento –normalmente de carácter privado– y la elaboración de testamentos –hecho que impacta en los regímenes de propiedad pública y privada–, cada vez más impulsadas aún desde instancias estatales a manera de objeto de políticas públicas, es una táctica cotidiana de resistencia ante la absoluta previsibilidad de la vida. Cuando son adoptadas lo son más que por una previsibilidad reflexiva, por una previsibilidad utilitaria que busca no “heredar problemas” a los que se quedan.

La relación con la muerte no es una relación con la posibilidad propia del morir, sino que es una relación en dos sentidos: *a)* relación con los muertos, con los cuáles se mantiene una suerte de diálogo a través de diferentes medios; y *b)* relación con quienes sobrevivirán a la propia muerte con el fin de dejar todo en orden y no provocarles conflictos.

El primer tipo de relación es cuestionado, hoy en día, por algunas prácticas tanatológicas que han tendido a patologizar el duelo y a pretender racionalizar las pérdidas vividas, normalmente, como afectaciones emocionales. Con esto el luto (expresión social) y el duelo (expresión del sentir psicológico) pasan a ser situaciones prohibidas, expresiones puramente privadas que, al no participar de lo público, crean lo que nombran: las patologías. La negación del duelo ante la pérdida de una relación, ante la ausencia de una persona importante para la vida, tiende a intentar doblegar lo afectivo ante lo utilitario.

El segundo tipo de relación es promovido tanto por empresas privadas como por organismos estatales con el fin de que los sujetos sociales se hagan conscientes de que su muerte puede conllevar problemas para quienes lo sucederán tras su partida. De este modo, incitan a tomar las precauciones necesarias para su deceso. Con esto se impulsa a pensar, no tanto en el más allá o en la posibilidad de mantener una relación con quienes se quedan

tras la partida, sino en lo que queda y en lo que se deja. El más acá cobra mayor relevancia que el más allá.

A pesar de ello los sujetos sociales mantienen saberes y creencias cotidianas que les permiten equiparse para dar sentido a un acontecimiento que, producto de los dispositivos de poder, aparece como el sinsentido último y como una completa banalidad. La reducción de la muerte a la nada del ser, a la nada del tiempo y a la nada de las relaciones sociales, es cuestionada por los sujetos sociales para quienes la muerte no es la culminación de una vida, no es la destrucción del tiempo de quien se fue entre los que se quedan y tampoco es la destrucción absoluta de las relaciones sociales. Aún la mera preocupación de no dejar problemas para quienes se quedan no radica en una preocupación reflexiva, sino en un pensar colectivo que busca mantener los vínculos establecidos por las relaciones sociales. Es una ayuda prestada por quien se va hacia quienes se quedan, sea que esta ayuda haya sido explícitamente declarada o haya permanecido oculta.

Las prácticas funerarias y de recordatorio, aunque sufren una gran cantidad de cambios, son objeto de revitalización por algunos, o de reinención por otros, pero de cualquier forma prevalecen ante el influjo de las tendencias que buscan la desacralización y desritualización de la muerte y, con ello, la ruptura de la relación con los muertos. Estas prácticas se perpetúan no por un mero impulso cultural, sea de una estructura de significados propia o de una estrategia política culturalista, sino por el afán de mantener un sentido de colectividad ante la individualización creciente. De ahí que algunas prácticas sean solamente perpetuadas, más que como formas de auxilio ritual para los muertos, como manera de reunirse con los sobrevivientes para quienes la existencia de alguien tuvo sentido. Reuniones que implican la convivencia conjunta entre vivos y muertos, pues éstos no sólo viven por mediación de quienes les sobrevivieron, sino que son vivificados al recordarlos.

La muerte como una forma de relación con los muertos, una rememoración de los difuntos, sobrevive ante el constante ataque para reducirla a un simple acontecimiento que le sucede a un ser humano, a su cuerpo y a su organismo. Permanece ante la banalización de la muerte actual. Como sea, impacta en las relaciones sociales y sólo ahí cobra sentido, porque es más que la destrucción, es una reformulación de una relación que continúa aún después de la partida.

Como se ha podido notar en todo el recorrido realizado, la visión procesual de la muerte entre los sujetos implica tres elementos: *a)* la idea de la muerte como tránsito o transformación, más que como un final o la nada; *b)* el proceso de morir como una experiencia vivida desde el cuerpo y la afectividad, más que desde la racionalidad y la utilidad práctica; y *c)* la persistencia de una relación de continuidad entre vivos y muertos, más que la ruptura definitiva de cualquier vínculo.

La vida cotidiana de los sujetos, aunque influida por los dispositivos de poder, contraponen en todo momento mecanismos de producción de sentido, no a manera de una estrategia bien definida, sino de tácticas que permiten hacer uso y apropiarse de aquello que se les presenta como posibilidades únicas e incuestionables (De Certeau, 1997).

La muerte es actualmente banalizada al destruir la espontaneidad y la particularidad. Todo espera ser producto de una planeación que no implica una aceptación de carácter existencial ni una preparación en términos religiosos ante la muerte, sino una previsión de costos y beneficios que busca generar una economía de trámites burocráticos, de asuntos legales, de transacciones económicas y tratamientos médicos. El sentido es “no heredar problemas...”, pues la muerte es justamente eso: un problema para la vida. Se vinculan así una serie de discursos que hablan de la formación de una cultura testamentaria, una cultura del aseguramiento, una cultura de promoción de salud...; propuestas de culturas que, al fin y al cabo, confluyen en una “cultura de la prevención” y una “cultura de la previsión”.

La mejor forma de prevenir es preveer y, a la inversa, preveer más es prevenir mejor.

Pero contra esta banalización de la muerte, los mecanismos cotidianos de producción de sentido empleados por los sujetos en sus configuraciones narrativas, dan cuenta de un proceso de rememoración de sus muertos, más que un festejo de la muerte o una ausencia de temor ante ella, según el discurso identitario nacionalista. Rememoración que no es mero recuerdo que evita el olvido de sus difuntos, sino una intención activa de traerlos a la memoria, de hacerlos permanecer cerca, pues su presencia actual radica, precisamente, en su carácter de ausencia.

Entre estos procesos de banalización de la muerte y de rememoración de los muertos, el proceso de morir entre los habitantes de Tuxtla Gutiérrez se manifiesta como un asunto problemático, pues es ahí donde se revelan las disputas en torno a la significación de un hecho que, aunque inevitable, no implica la culminación de la vida ni de las relaciones afectivas. La muerte, en suma, se vive en el cuerpo y desde el cuerpo, propio y el de los otros. La cotidianeidad camina por un lado, mientras la institucionalidad busca orientarla por otro, pero es esa encrucijada la que permite nuevas formulaciones de sumo interesantes.

A modo de cierre, los relatos tanatográficos presentados en este trabajo rescatan, además de la afectación que una partida provocó, la importancia de esos otros quienes, aunque se han ido, permanecen cerca a través del ejercicio de la memoria que los resucita del olvido y los hace seres actuales que, de múltiples formas, interactúan con los vivos. Como asevera Cohen a propósito de los planteamientos del filósofo judío, Emmanuel Levinas:

sólo [él] logró ver en esta muerte no el final sino la continuidad misma de un relato que deberá narrarse al infinito, una narración que nos devolverá en la ausencia, y a pesar de ella, los rostros entrañables de quienes nos antecedieron, las miradas de quienes nos dieron vida y las sonrisas que alguna vez nos devolvieron sus labios (2008: 54).

En el horizonte no está la muerte que nos aguarda y espera pacientemente, sino los muertos, “nuestros” difuntos que, en todo momento, nos han antecedido en ese camino que es la vida y en lo que le sigue, cualquier cosa que ello sea. Han abierto el camino para sus sucesores tanto en la vida como en la muerte, al mostrar que existen tipos de relación diferenciados que no se rompen tan fácilmente como la racionalidad fría y calculadora pretende.

## **REFERENCIAS Y MATERIALES CONSULTADOS**

- Agamben, Giorgio (2000). *Lo Que Queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Allué, M. (1998). La ritualización de la pérdida. *Anuario de Psicología*, 29 (4), 67-82.
- Alonso, L. E. (1998). *La mirada cualitativa en sociología. Una aproximación interpretativa*. Madrid: Fundamentos
- Alperstein, D. (2008). Mirar desde los márgenes o los márgenes de la mirada. Fotografía de dos mujeres indígenas de Chiapas. *Debate Feminista*, 38, 91-113. Retrieved from: <http://www.jstor.org/stable/42625064>.
- Aramoni Calderón, D. (2014). *Los refugios de lo sagrado: religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: CONECULTA.
- Arfuch, L. (2005). Problemáticas de la identidad. En L. Arfuch (Comp.). *Identidades, sujetos y subjetividades* [pp. 21-43]. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- \_\_\_\_ (2007). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2008). *Crítica cultural entre política y poética*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2013). *Memoria y autobiografía: exploraciones en los límites*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ariès, P. (1983). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_ (2007). *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Attig, T. (2014). Introduction: chronology of developments in the movement. In J. M. Stillion & T. Attig (Eds.). *Death, Dying and Bereavement. Contemporary Perspectives, Institutions, and Practices* [p. xix-xxvii]. New York: Springer Publishing Company.
- Augé, M. (1998). *Dios como objeto. Símbolos – cuerpos – materias – palabras*. Barcelona: Gedisa.
- Barbosa Sánchez, A. (2010). *La muerte en el imaginario del México profundo*. México: Juan Pablos Editor, Universidad Autónoma de Morelos.
- Barthes, R. (2009). *Diario del duelo. 26 de octubre de 1977 – 15 de septiembre de 1979*. México: Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (1980). *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Bauman, Z. (2008). *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*. Buenos Aires: Paidós.
- Berger, P. (1971). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Bermúdez Hernández, L. del R. (2005<sup>a</sup>). *De arte y vida en el panteón colecto 1870-1930*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- \_\_\_\_ (2005<sup>b</sup>). Las expresiones artísticas como fuente de estudio histórico: el caso del panteón colecto. 1870-1930. En M. Olivera Bustamante y d. Palomo Infante (Coords.). *Chiapas: de la Independencia a la Revolución* [pp. 199-214]. México: Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas.
- \_\_\_\_ (2007). El sueño y el espejo. Proyección urbana y representación en el cementerio de San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México). *XXIX Convegno Internazionale di Americanistica*, 227-238.

- \_\_\_\_\_ (2013). Honras fúnebres, respuesta histórica de las élites en San Cristóbal de Las Casas. En M. E. Claps Arenas y S. N. Gutiérrez (Coords.). *Formación y gestión del Estado en Chiapas. Algunas aproximaciones históricas*. [pp. 131-152]. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- \_\_\_\_\_ (2014). Atemporalidad y mutación. Notas sobre la muerte en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. *Destiempos. Revista de curiosidad cultural*, (8), 52-64.
- Blanck-Cerejido, F. y M. Cerejido (2002). *La vida, el tiempo y la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Bortoluzzi, M. (2010). Crisis social y orden narrativo. La figura del “degollador” en Perú, Bolivia y México. En M. Bortoluzzi y W. Jacorzynski (Coords.). *El hombre es el fluir de un cuento* [pp. 73-96]. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Bourdieu, P. (2006). La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región. *Ecuador Debate. Memorias de la Izquierda*, (67), 165-184.
- Brandes, S. (2007). Visiones mexicanas de la muerte. En J. A. Flores Martos & L. Abad González (Coords.). *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina* [pp. 31-51]. Cuenca, España: Agencia Española de Cooperación Internacional, Universidad de Castilla-La Mancha.
- Breton, A.; A. Monod Becquelein y M. H. Ruz (Eds.). (2003). *Espacios mayas, usos, representaciones, creencias*. México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Autónoma de México.
- Bruner, J. (2013). *La fábrica de historias: derecho, literatura, vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bueno Gómez, N. (2013). La muerte en la ciudad. Una reflexión filosófica sobre el modo actual de morir. *Eikasía: revista de filosofía*, (52), 85-98.

- Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Cassirer, E. (1963). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro Aguilar, J. L. (2015). *Bosquejos históricos de Tuxtla Gutiérrez*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas.
- Castro-Gómez, S. (2000). Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología. *Revista Iberoamericana*, LXVI (193), 737-751.
- \_\_\_\_ (2002). Historicidad de los saberes, estudios culturales y transdisciplinariedad: reflexiones desde América Latina. En A. Flórez Malagón y C. Millán de Benavides (Eds.). *Desafíos de la transdisciplinariedad* [pp. 166-186]. Bogotá: CEJA.
- \_\_\_\_ (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- \_\_\_\_ (2007<sup>a</sup>). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* [pp. 79-91]. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- \_\_\_\_ (2007<sup>b</sup>). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa* (6), 153-172.
- \_\_\_\_ (2009). *Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cereijido, M. (2004). Biología de la muerte. En R. Pérez Tamayo (Coord.). *La muerte* [pp. 7-54]. México: El Colegio Nacional.
- \_\_\_\_ y F. Blanck-Cereijido (2011). *La muerte y sus ventajas*. México: Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

- Ciudad Ruiz, A.; M. H. Ruz y M. J. Iglesias Ponce de León (Eds.) (2005). *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya*. México: Sociedad Española de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Cohen, E. (2008). “Y el relato tuvo el mismo efecto”: Levinas y la continuidad de mi muerte. En E. Cohen y S. Rabinovich (Eds.). *Lecturas levinasianas* [pp. 43-55]. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Contreras Utrera, J. y J. G. Domínguez Reyes (2009). Reglamento de Policía y Buen Gobierno del Estado de Chiapas, 1880. Una reflexión sobre el documento. *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, VII (1), 149-162.
- Corbin, A (1987). *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cruz Burguete, J. L. y P. B. Almazan Esquivel (2008). Los zoques de Tuxtla y la disputa por las virgencitas de Copoya, en el valle central de Chiapas. *Ra Ximhai*, 4 (2), 21-47.
- Cruz Coutiño, A. (2018). *Tesoro de la lengua española. Compilación general de los refranes y paremias del habla popular de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Coneculta y Ateneo de Ciencias y Artes [en proceso].
- Cuenya Mateos, M. A. (2011). *Salud, enfermedad y muerte en la ciudad de Puebla. De la Independencia a la Revolución*. México: Ediciones de Educación y Cultura.
- \_\_\_\_ (2012). *Del panteón al cementerio: un largo camino hacia la secularización de los entierros en una ciudad decimonónica. El caso de la ciudad de Puebla*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.
- DaMatta, R. (1997). *A casa & a rua. Espaço, cidadania, muhler e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco.

- De Certeau, M. (1997). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- \_\_\_\_\_, L. Giard y P. Mayol (2000). *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- De la Garza Toledo, E. (2001). Subjetividad, cultura y estructura. *Iztapalapa*, (50), 83-104.
- \_\_\_\_ (2012). La metodología marxista y el configuracionismo latinoamericano. En E. de la Garza Toledo y G. Leyva (Eds.). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* [pp. 229-255]. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- De Miguel, J. M. (1995). “El último deseo”. Para una sociología de la muerte en España. *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (71-72), 109-156.
- De Vos, J. (2010). *Camino del Mayab. Cinco incursiones en el pasado de Chiapas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En VV. AA. *Michel Foucault, filósofo* [pp. 155-163]. Barcelona: Gedisa.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos de hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Istmo.
- Dosse, F. (2006). *La historia en migajas. De Annales a la “nueva historia”*. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.
- \_\_\_\_ (2007). *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*. México: Universidad Iberoamericana.
- Dreyfus, H. and P. Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics (Second Edition)*. Chicago: The University Chicago Press.

- Elias, N. (1982). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_ (1994). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península.
- \_\_\_\_ (2009). *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2010). *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2016). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escalona Victoria, J. L. (2011). Estado: la manufactura disputada del orden negociado y de los autó-matas inacabados”. *Estudios Sociológicos, XXIX* (86), 389–413.
- \_\_\_\_ (2014). Espacios transpuestos: haciendo etnografía entre el campo y la ciudad”. *Entrediversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (2), 175-205.
- Fernández del Riesgo, M. (2003). La muerte hospitalaria. La muerte expropiada. Una reflexión moral. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 8, 59-76.
- \_\_\_\_ (2007). *Antropología de la muerte. Los límites de la razón y el exceso de la religión*. Madrid: Síntesis.
- Ferraroti, F. (2007). Las historias de vida como método. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 14 (44), 15-40.
- Ferrer, E. (2003). *El lenguaje de la inmortalidad. Pompas fúnebres*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fierro Garza, M. E. (2008). *La muerte en Eugenio Trías*. (Tesis de maestría inédita). Maestría en Filosofía, Universidad Iberoamericana, México D. F., México.
- Finol, J. E. y D. E. Finol (2009). “Para que no queden pensando...”. *Capillitas a la orilla del camino: una microcultura funeraria*. Maracaibo: Universidad del Zulia, Universidad Católica “Cecilio Acosta”.
- Flores Martos, J. A. (2014). Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina: Santa Muerte, muertos milagrosos

- y muertos adoptados. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 9 (2), 115-140.
- \_\_\_\_ y L. Abad González (2007). Con la muerte en la cabeza: notas antropológicas sobre muertes americanas. En J. A. Flores Martos & L. Abad González (Coords.). *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina* [pp. 11-29]. Cuenca, España: Agencia Española de Cooperación Internacional, Universidad de Castilla-La Mancha.
- Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1976). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1977). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1980). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_ (1996). *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- \_\_\_\_ (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_ (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2014). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fragoso Barreto, J. I. (2015). Breve análisis sociológico sobre las transformaciones de los velorios hoy en día debido a la modernidad. *Vita Brevis. Revista electrónica de estudios de la muerte. Interpretaciones contemporáneas e ideas de lo sobrenatural en torno a la muerte*, (6), 1-10.
- Franco Graterol, F. (1999). Muertos y encantados. Aproximación a un estudio de los espíritus en el culto de María Lionza. En L. Meneses

- Pacheco y J. Clarac de Briceño (Eds.). *Hacia la antropología del siglo XXI* (Tomo II) [pp. 120-133]. Mérida: Museo Arqueológico, Centro de Investigaciones Etnológicas, Universidad de Los Andes, CONICIT.
- Franco, F. (2001). El culto a los muertos milagrosos en Venezuela: Estudio Etnohistórico y Etnológico. *Boletín Antropológico*, II (52), 107-144.
- Freyermuth, G. y P. Sesia (Coords.) (2009). *La muerte materna. Acciones y estrategias hacia una maternidad segura*. México: Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, Comité Promotor por una Maternidad sin Riesgos en México.
- Gallardo Díaz, R. P. y J. Jaimes García (2016). La muerte humana: marcos antropológico y médico. *Revista electrónica de estudios de la muerte. La muerte y las artes*, (9), 142-164.
- García Ramírez, S. (2004). Una reflexión jurídica sobre la muerte. En R. Pérez Tamayo (Coord.). *La muerte* [pp. 177-257]. México: El Colegio Nacional.
- Gigena, A. I. (2011). Lecturas poscoloniales y decoloniales de la analítica foucaultiana en contextos de herencia colonial. *CONFLUENZE*, 3 (2), 1-21.
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, V (9), 25-57.
- Gómez, P. A. (2001). Imaginarios sociales y análisis semiótico. Una aproximación a la construcción narrativa de la realidad. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Jujuy*, (17), 195-209.
- González González, N. (2000). El estudio de la muerte como fenómeno social. La reflexión metodológica y el trabajo epidemiológico. *Estudios Sociológicos*, XVIII (3), 677-694.
- Graeber, D. (2012). Dead zones of the imagination. On violence, bureaucracy, and interpretative labor. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2), 105-128.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura: Críticas de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Gupta, A. (2015). Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado. En P. Abrams, A. Gupta y T. Mitchell. *Antropología del estado* [pp. 71-144]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, D. (1990). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernández Hernández, A. (2011). Devoción a la Santa Muerte y San Judas Tadeo en Tepito y anexas. *El Cotidiano*, 169, 39-50.
- Hertz, R. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza Editorial.
- Illich, I. (1974). *Alternativas*. México: Joaquín Mortiz.
- Jacorzynski, W. (2008). *En la cueva de la locura: aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Jankélévitch, V. (2004) *Pensar la muerte*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Jiménez Aboitiz, R. (2012). *¿De la muerte (de)negada a la muerte reivindicada? Análisis de la muerte en la sociedad española actual: muerte sufrida, muerte vivida y discursos sobre la muerte*. (Tesis de doctorado inédita). Departamento de Sociología y Trabajo Social, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad de Valladolid, Valladolid, España.
- Johansson K., P. (2012). La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, (43), 47-93.
- Kerckhoff, A. (2015). *La enfermedad y la cura. Conceptos de una medicina diferente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kirchoff, P. (2009). *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. México: Al fin Liebre Ediciones Digitales.

- Korte, H. (2012). Norbert Elias y el configuracionismo: el análisis del proceso de civilización. En E. de la Garza Toledo y G. Leyva (Eds.). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* [pp. 337-372]. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Kübler-Ross, E. (1975). *Sobre la muerte y los moribundos*. Barcelona: Grijalbo.
- \_\_\_\_ (1992). *Los niños y la muerte*. Barcelona: Luciérnaga.
- Lacarrieu, M. (2007). La “insoportable levedad” de lo urbano. *Revista eure*, XXXIII (99), 47-64.
- Laclau, E. y C. Mouffe (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: una radicalización de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- León León, M. A. (1997). *Sepultura sagrada, tumba profana: los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, LOM Ediciones.
- Levinas, E. (1974). *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Leyva, G. (2012). La hermenéutica clásica y su impacto en la epistemología y la teoría social actual. En E. de la Garza Toledo y G. Leyva (Eds.). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* [pp. 134-198]. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Lisbona Guillén, M. (2006). ¿Existe una cultura zoque? El concepto de cultura en el marco del debate contemporáneo. En D. Aramoni Calderón, T. A. Lee Whiting y M. Lisbona Guillén (Coords.). *Presencia zoque. Una aproximación multidisciplinaria* [pp. 19-36]. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_ (2011). Una indianidad aséptica: los zokes de la capital de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez. En *Anuario 2009 del Centro de Estudios Superiores de*

- México y Centroamérica* [pp. 301-314]. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- \_\_\_\_ (2013). Un carnaval inventado. El disfraz de lo Zoque en el Chiapas contemporáneo. *Revista de Museología Kóot*, 3 (4), 103-115.
- Lomnitz-Adler, C. (1995). *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Joaquín Mortiz, Planeta.
- Lomnitz, C. (2006). *Idea de la muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Londoño Palacio, O. L. (2006). *El lugar y el no-lugar para la muerte y su duelo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Artes.
- López Zambrano, D. (2014). *Fotografía del Paisaje Cultural en los panteones de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*. (Tesis de licenciatura inédita). Licenciatura en Comunicación, Facultad de Humanidades, Campus VI, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
- Lugo Olin, M. C. (2010<sup>a</sup>). El ceremonial barroco de la muerte. *Boletín de Monumentos Históricos*, (19), 23-28.
- \_\_\_\_ (2010<sup>b</sup>). Rituales católicos del cuerpo para salvar el alma. En Coordinación Nacional de Patrimonio Cultural y Turismo (2006). *Patrimonio cultural y turismo. Cuadernos 16. La festividad indígena dedicada a los muertos en México* [pp. 69-79]. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Magaña Ochoa, J. (2002). Enfermedad y tratamiento entre la población indígena inmigrada en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Lo médico como campo social. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXIII (92), 195-226.
- \_\_\_\_ y R. A. Guerra Meléndez (2011). Ofrenda a muertos en México. *Presente y Pasado. Revista de Historia*, (31), 37-48.
- Maldonado, C. E. (1994). Experiencia natural y experiencia trascendental de la muerte: para una fenomenología de la vida. *Universitas Philosophica*, (22), 97-177.

- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfogüel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* [pp. 127-167]. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales y Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Malvido, E. (2006). La festividad de Todos Santos, Fieles Difuntos y su altar de muertos en México. Patrimonio “intangible” de la humanidad. En Coordinación Nacional de Patrimonio Cultural y Turismo. *Patrimonio cultural y turismo. Cuadernos 16. La festividad indígena dedicada a los muertos en México* [pp. 41-55]. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Mantegazza, R. (2006). *La muerte sin máscara. Experiencia del morir y educación para la despedida*. Barcelona: Herder.
- Marcus, G. (2001). Etnografías en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22), 111-127.
- Marín, H. (2006). Muerte, memoria y olvido. *Thémata. Revista de Filosofía*, (37), 309-319.
- Márquez, E. (2007). *La muerte vista por 33 poetas chiapanecos*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- Márquez, S. y R. Meneu (2003). La medicalización de la vida y sus protagonistas. *Gestión clínica y sanitaria*, 5 (2), 47-53.
- Martel Estrada, S. A. y A. H. Gómez González (2015). La visión cosmogónica zoque de la muerte como fenómeno sincrético y contemporáneo. En E. Rangel Guzmán, R. García Pereyra y G. Gaytán Aguirre (Coords.). *Los sentidos de la muerte. Discursos y tradiciones* [pp. 135-153]. Ciudad Juárez, Chihuahua, México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Martínez, B. (2013). La muerte como proceso: una perspectiva antropológica. *Ciencia & Saúde Coletiva*, 18 (9), 2681-2689.

- Martínez Gil, F. (1993). *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Madrid, España: Siglo Veintiuno de España Editores, S.A.
- Mayaffre, D. et M. Ben Hamed (2014). Récits de mort et souvenir traumatique. Trames et traces lexicales des témoignages sur la Shoah. *Argumentation et Analyse du Discours*, (13). Consultable en: <https://aad.revues.org/1836>.
- Mendoza Luján, J. E. (2012). “Espántame, panteón”. Los espacios y usos del cuerpo muerto. *Vita Brevis. Revista electrónica de estudios de la muerte. Los espacios de la muerte*, (1), 9-27.
- \_\_\_\_ (2014). De la construcción de *thanatos* a la realización de la *mors vera*. *Vita Brevis. Revista electrónica de estudios de la muerte. Ideas de la muerte en México II*, (4), 47-72.
- Michon, P. (2010). La historicidad en el prisma de la teoría del lenguaje de Benveniste. En C. Delacroix, F. Dosse y P. García (Coords.). *Historicidades* [pp. 273-289]. Buenos Aires: Waldhuter.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Moebius, S. (2012). Posestructuralismo y ciencias sociales. En E. de la Garza Toledo y G. Leyva (Eds.). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* [pp. 525-566]. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Morin, E. (1974). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.
- Nandino, E. (1963). Décimas a mi madre difunta. *La Palabra y el Hombre*, (27), 465-474.
- Navarrete, C. (1982). *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. México: UNAM.
- Ong, W. J. (1987). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ovalle Pastén, D. (2011). *El paso de la muerte narrada a la muerte callada en Chile. Una interpretación historiográfica del cambio de actitudes ante la muerte. Siglos XVI-XIX*. (Tesis de maestría inédita). Instituto de Historia,

Facultad de Filosofía y Educación, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Viña del Mar, Chile.

- \_\_\_\_ (2013). Narración, tiempo humano y muerte: reflexión teórica por una hermenéutica histórica de la muerte. *Revista Historia Autónoma*, (2), 161–175.
- Peña, J. A. (2014). La certificación de muerte y el certificado de defunción en México. *Gaceta Internacional de Ciencias Forenses*, (11), 25-29.
- Pérez Cortés S. (2012). La crítica metódica de Michel Foucault. En E. de la Garza Toledo y G. Leyva (Eds.). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* [pp. 504-524]. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Pérez Duche, A. B. (2012). La antropología de la muerte: Autores, enfoques y períodos. *Sociedad y religión*, 22 (37), 206–215.
- Pérez Herrero, P. (1991). Introducción. En P. Pérez Herrero (Comp.). *Región e historia en México (1700-1850)* [pp. 7-19]. México: Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pérez Tamayo, R. (2004). La muerte de la célula. En R. Pérez Tamayo (Coord.). *La muerte* [pp. 83-102]. México: El Colegio Nacional.
- Perren, J. (2012). Enfoque biográfico: aproximaciones teóricas, herramientas metodológicas y potencialidad en los estudios regionales. *Revista Argentina de Humanidades y Ciencias Sociales*, 10 (2). Disponible en: [http://www.sai.com.ar/metodologia/rahycs/rahycs\\_v10\\_n2\\_05.htm](http://www.sai.com.ar/metodologia/rahycs/rahycs_v10_n2_05.htm).
- Pescador, J. J. (1992), *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México: El Colegio de México.
- Pimentel, L. A. (1998). *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*. México: Siglo XXI, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Piña, C. (1999). Tiempo y memoria. Sobre los artificios del relato autobiográfico. *Proposiciones*, (29), 75-79.
- Pujadas Muñoz, J. J. (1992). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

- Quintanas, A. (2010). El tabú de la muerte y la biopolítica según M. Foucault. *Δαιμων. Revista Internacional de Filosofía*, (51), 171-182.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1991). Entre hermenéutica y semiótica. *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, (7), 79-94.
- \_\_\_\_ (1995). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1996<sup>a</sup>). *Si mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1996<sup>b</sup>). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- \_\_\_\_ (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2003<sup>a</sup>). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2003<sup>b</sup>). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_ (2006). La vida: un relato en busca de narrador. *ÁGORA. Papeles de Filosofía*, 25 (2), 9-22.
- \_\_\_\_ (2008). *Vivo hasta la muerte, seguido de Fragmentos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2010). La distancia temporal y la muerte en historia. En C. Delacroix, F. Dosse y P. García (Coords.). *Historicidades* [pp. 15-30]. Buenos Aires: Waldhuter.
- Ríos Saloma, M. F. (2009). De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, (37), 97-137.
- Rivera Farfán, C.; M. del C. García Aguilar; M. Lisbona Guillén; e I. Sánchez Franco (2011). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Robertos Jiménez, J. C. (2010). Reflexiones desde la antropología en torno al concepto de región. *Ketzalcalli*, (1), 3-14.
- Rodríguez Ceja, G. E. (2011). Relatos de muerte en la tradición ch'ol de Calakmul. El texto código como mecanismo organizador de la memoria colectiva. En *Anuario 2009 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* [pp. 463-474]. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Roldán Olmos, A. y L. M. Roldán Olmos (2014). La muerte en el siglo XXI. *Vita Brevis. Revista electrónica de estudios de la muerte. Celebraciones y honras a los muertos en México*, (5), 67-78.
- Roseberry, W. (2014). *Antropologías e historias: ensayos sobre cultura, historia y economía política*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Rózga Lute, R. E. y C. Hernández Diego (2010). Los estudios regionales contemporáneos; legados, perspectivas y desafíos en el marco de la geografía cultural. *Economía, Sociedad y Territorio*, X (34), 583-623.
- Safa Barraza, P. y J. Aceves Lozano (2009). *Relatos de familias en situaciones de crisis: memorias de malestar y construcción de sentido*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sánchez Cortés, M. S. y E. Lazos Chavero (2009). Desde dónde y cómo se construye la identidad zoque: la visión presente de dos comunidades de Chiapas. *Península*, VI (2), 55-79.
- Sánchez Trujillo, L. A. (2008). Apuntes para una necrología de la muerte. *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, VI (1), 114-124.
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Silva, A. (1993). Ciudad imaginada. *Signo y pensamiento*, 22, 19-28.
- Simay, P. (2010). El tiempo de las tradiciones. Antropología e historicidad. En C. Delacroiz, F. Dosse y P. García (Coords.). *Historicidades* [pp. 309-321]. Buenos Aires: Waldhuter.

- Tapia Conyer, R. (2016). Una visión crítica sobre la salud pública en México. *Gaceta Médica de México*, (152), 278-284.
- Taussig, M. (1993). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Nueva Imagen.
- \_\_\_\_ (1995). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia constante*. Barcelona: Gedisa.
- Thomas, L.-V. (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tizón, J. L. (2004). *Pérdida, pena, duelo. Vivencias, investigación y asistencia*. Barcelona: Paidós.
- Valdez Arévalo, U. (2007). *Terán. Testimonios orales y documentales de su historia*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Universidad Intercultural de Chiapas.
- Van Young, E. (1991). Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas. En P. Pérez Herrero (Comp.). *Región e historia en México (1700-1850)* [pp. 99-122]. México: Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Vargas Cetina, G. (2007). Tiempo y poder: la antropología del tiempo. *Nueva Antropología*, XX (67), 41-64.
- Velasco Gómez, A. (2012). Hermenéutica y ciencias sociales. En E. de la Garza Toledo y G. Leyva (Eds.). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales* [pp. 199-228]. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Velázquez Rodas, H. I. (2014). La celebración del día de muertos en San Cristóbal de las Casas: un proceso de halowinización. En C. Molinari, K. Núñez y C. Alba Villalobos (Coords.). *Rituales sagrados en Chiapas. Memoria viva, historia de nosotr@s y patrimonio cultural: un libro colectivo* [pp. 99-143]. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNACH, Facultad de Ciencias Sociales, Programa de Fortalecimiento de la Calidad en Instituciones Educativas.

- Viqueira, J. P. (1981). El sentimiento de la muerte en el México ilustrado del siglo XVIII a través de dos textos de la época. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, II (5), 27–62.
- \_\_\_\_ (2009). Cuando no florecen las ciudades. La urbanización tardía e insuficiente de Chiapas. En C. Lira Vázquez & A. Rodríguez Kuri (Coords.). *Ciudades mexicanas del siglo XX. Siete estudios históricos* [pp. 59-178]. México: El Colegio de México, Universidad Metropolitana-Azcapotzalco, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Vovelle, M. (1974). *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Gallimard / Julliard.
- \_\_\_\_ (1985). *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel.
- Westheim, P. (1983). *La calavera*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wright, S. (2004). La politización de la cultura. En M. Boivin y A. Rosato. *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural* [pp. 128-141]. Buenos Aires: Antropofagia.
- Zárate Toscano, V. (2000). *Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonias y memoria, 1750-1850*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos; Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora
- Zebadúa, E. (2011). *Chiapas. Historia breve*. México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas.
- Ziegler, J. (1976). *Los vivos y la muerte*. México: Siglo XXI.

### **Referencias electrónicas**

- Broissin, T. (2015, 14 de septiembre). Barrios de Tuxtla, tradición con más de 455 años. *Tiempo y forma*. Chiapas, México. Disponible en: <http://tiempoyforma.com/chiapas/publicacion/barrios-de-tuxtla-tradicion-con-mas-de-455-anos>.

Congregación para la Doctrina de la Fe (2016, 15 de agosto). Instrucción *Ad Resurgendum cum Christo* acerca de la sepultura de los difuntos y la conservación de las cenizas en caso de cremación. Roma. Disponible en: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20160815\\_ad-resurgendum-cum-christo\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160815_ad-resurgendum-cum-christo_sp.html).

### **Referencias hemerográficas de México**

De la Redacción (2001, 1 de noviembre). México no es un pueblo que adora la muerte; eso es un invento cultural, dice Elsa Malvido. *La Jornada*. México, D.F. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2001/11/01/09an1esp.html>.

El Universal (2017, 26 de octubre). Así se hizo “Coco”: seis años de viaje por México. *El Universal*. México: Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/espectaculos/cine/asi-se-hizo-coco-seis-anos-de-viaje-por-mexico>.

García Márquez, G. (1982, 20 de noviembre). El lujo de la muerte. *Proceso*. Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/134789/el-lujo-de-la-muerte>.

Mejía Hinojosa (2013, 2 de noviembre). Sin sacar ficha... Los trámites ante el deceso de un familiar. *Excelsior*. México, D.F. Disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/comunidad/2013/11/02/926582#imagen-1>.

Pérez, M. (2017, 2 de noviembre). Conoce el verdadero significado del Día de Muertos. *Excelsior*. México, D.F. Disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/11/02/1121181#view-4>.

Reyes, C. (2013, 1 de noviembre). Día de Muertos, una fusión de costumbres. *Excelsior*. México, D.F. Disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2013/11/01/926464>.

Trejo, H. (2016, 31 de octubre). De la calavera Garbancera a la Catrina. *Diario de Querétaro*. Querétaro, México. Disponible en:

<https://www.diariodequeretaro.com.mx/cultura/de-la-calavera-garbancera-a-la-catrina/>.

### **Referencias hemerográficas de Chiapas**

Abosaid, A. / Cp (2017, 17 de octubre). Tradiciones zoques deben conservarse: Ramilletero. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/tradicioneszoquesdebenconservarseramilletero-220694.html>.

\_\_\_\_ (2017, 3 de noviembre). Cultura popular “revivió” a los fieles difuntos. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/cultura-popular-revivio-a-los-fieles-difuntos-222954.html>.

Anónimo (2016, 1 de noviembre). Panteón Municipal, casa de personajes. *Diario de Chiapas*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.diariodechiapas.com/landing/panteon-municipal-casa-de-personajes/>.

\_\_\_\_ (2016, 2 de noviembre). Mentalidad actual padece miopía en tema de cenizas: obispo Miranda. *Diario de Chiapas*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.diariodechiapas.com/landing/mentalidad-actual-padece-miopia-sobre-tema-de-cenizas-obispo-miranda/>.

Arizmendi Esquivel, F. (2016, 26 de octubre). Amor y respeto a los difuntos. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/hoyescriben/columnas/amoryrespetoalodifuntos-180149.html>.

Chávez Mejía, P. F. (2016, 28 de octubre). La última comida en el panteón. *Diario de Chiapas*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.diariodechiapas.com/landing/la-ultima-comida-en-el-panteon/>.

Flores, H. (2016, 17 de octubre). Panteones de Tuxtla, al tope de capacidad. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en:

<http://www.cuartopoder.mx/panteonesdetuxtlaaltopedecapacidad-179106.html>.

\_\_\_\_ (2017, 19 de marzo). Celebran cinco mercados primer Día del Pozol. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/celebrancincomercadosprimerdiadelpozol-196120.html>.

Gómez, K. (2016, 22 de agosto). El somé y enrame, más que una ofrenda. *Diario de Chiapas*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.diariodechiapas.com/landing/some-enrame-una-ofrenda/>.

\_\_\_\_ (2016, 3 de noviembre). La muerte en los zoques de Tuxtla. *Diario de Chiapas*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.diariodechiapas.com/landing/la-muerte-en-los-zoques-de-tuxtla/>.

Granda, S. / Cp (2016, 1 de septiembre). Invitan a participar en el Mes del Testamento. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/invitanaparticiparenelmesdeltestamento-130072.html>.

Mder / Cp (2016, 25 de junio). Un éxito el diplomado en Bio-Tanatología Integral. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/unexitoeldiplomadoenbiotanatologiaintegral-165210.html>.

\_\_\_\_ (2016, 23 de octubre). Convoca Castellanos a Concurso de Altares. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/convocacastellanosaconcursodealtares-179783.html>.

\_\_\_\_ (2017, 23 de febrero). Derecho a la salud está garantizado: Ortega Farrera. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/derechoalasaludestagarantizadoortegafarrera-193447.html>.

\_\_\_\_ (2017, 24 de febrero). Chiapas y CDMX unen fuerzas a favor de la salud. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en:

<http://www.cuartopoder.mx/chiapasycdmxunenfuerzasafavordelasalud-151000.html>.

\_\_\_\_ (2017, 15 de agosto). Avanzamos con paso firme para mejorar salud: Castellanos. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/avanzamosconpasofirmeparamejorarasaludcastellanos-213321.html>.

\_\_\_\_ (2017, 24 de agosto). Chiapanecos, sin cultura testamentaria. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/chiapanecossinculturatestamentaria-214402.html>.

\_\_\_\_ (2017, 26 de agosto). Mes del Testamento, una oportunidad para la ciudadanía Tuxtla. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/mesdeltestamentounaoportunidadparalaciudadaniatuxtla-129410.html>.

\_\_\_\_ (2017, 1 de septiembre). Nuevo cementerio costaría 50 mdp. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/nuevocementeriocostaria50mdp-215322.html>.

Mendoza, D. (2016, 13 de agosto). Tuxtla, lugar sin cohesión social y con poco patrimonio. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/tuxtalugarsincohesionsocialyconpocopatrimonio-171027.html>.

\_\_\_\_ (2016, 18 de octubre). Museo Regional celebrará Día de Muertos. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/museoregionalcelebraradiademuertos-135623.html>.

\_\_\_\_ (2016, 31 de octubre). Día de muertos en Chiapas. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/diademuertosenchiapas-137232.html>.

Mérida / Notimex (2016, 25 de agosto). Septiembre, Mes del Testamento. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en:

<http://www.cuartopoder.mx/septiembremesdeltestamento-129260.html>.

México / Notimex (2017, 29 de octubre). Día de Muertos, comunión con la vida y la muerte. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/dia-de-muertos-comunion-con-la-vida-y-la-muerte-222476.html>.

Mondragón, A. L. (2016, 26 de julio). Iglesia Católica Ortodoxa, vigente en Tuxtla. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/iglesiacaatolicaortodoxavigenteentuxtla-126079.html>.

\_\_\_\_ (2016, 2 de noviembre). Convocan a fomentar tradiciones. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/convocanafomentartradiciones-137295.html>.

\_\_\_\_ (2017, 23 de julio). La Pastoral de la Salud en Tuxtla. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/lapastoraldelasaludentuxtla-210594.html>.

\_\_\_\_ / Cp (2015, 12 de julio). Los 50 años de la Diócesis de Tuxtla. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/los50anosdeladiocesisdetuxtla-124290.html>.

\_\_\_\_ / Cp (2016, 23 de septiembre). Iglesias zoques más importantes de Tuxtla. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/iglesiaszoquesmasimportantesdetuxtla-131623.html>.

Ramírez, D. (2016, 1 de noviembre). La muerte como un negocio. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/lamuertecomounnegocio-180723.html>.

\_\_\_\_ (2017, 25 de octubre). Hoy inicia la 32 celebración del Día de Muertos. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en:

<http://www.cuartopoder.mx/hoyiniciala32celebraciondeladiademuertos-136392.html>.

Ramírez, D. / Cp (2017, 31 de octubre). El Día de Muertos en Chiapas. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/el-dia-de-muertos-en-chiapas-222772.html>.

\_\_\_\_ / Cp (2017, 1 de noviembre). Exhiben altares en Museo Regional. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/exhibenaltaresenmuseoregional-180719.html>

Sánchez, H. (2015). Funerarias, negocio redondo. *Diario La Voz del Sureste*. Chiapas, México. Disponible en: <http://diariolavozdelsureste.com/2015/09/funerarias-negocio-redondo/>.

Tavera, A. (2017, 16 de agosto). San Roque, el barrio del Tuxtla antiguo y moderno. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/sanroqueelbarriodeltuxtlaantiguoymodern-o-213465.html>.

Xicotencatl, N. (2016, 15 de enero). Sepulcros descubiertos por erosión. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/sepulcrosdescubiertosporerosion-145790.html>.

\_\_\_\_ (2016, 9 de octubre). Cementerios del siglo XVI existen en la capital. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/cementeriosdelsigloxviexistenenlacapital-178045.html>.

\_\_\_\_ (2016, 31 de octubre). Panteón Municipal, a 146 años de historia. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/panteonmunicipala146anosdehistoria-180626.html>.

\_\_\_\_ (2016, 1 de noviembre). Día de Muertos, festividad milenaria. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/diademuertofestividadmilenaria-180715.html>.

Zambrano, D. (2016, 27 de julio). No hay más espacio en panteones. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/nohaymasespacioenpanteones-168899.html>.

\_\_\_\_ (2017, 23 de enero). El viacrucis de un entierro. *Cuarto Poder*. Chiapas, México. Disponible en: <http://www.cuartopoder.mx/elviacrucisdeunentierro-146744.html>.

### **Otras referencias**

*Biblia de Jerusalén* (1975). Bilbao: Desclee de Brouwer.

### **Documentos oficiales y estadísticos**

*1er. Informe de Gobierno 2012-2015*. Samuel Toledo (2013). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Administración Pública Municipal.

*Bando de Policía y Gobierno del Municipio de Tuxtla Gutiérrez* (s/f). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno Municipal, 2015-2018.

*Estudio Básico de Comunidad Objetivo (EBCO)* (s/f). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Centros de Integración Juvenil, A.C.

INEGI (2010). *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010*. México: Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía.

*Secretaría de Salud Municipal. Manual específico de organización* (2017). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: H. Ayuntamiento Municipal, 2015-2018.

*Perfil Estatal Chiapas 2015* (2015). México, DF: STCONAPRA, Observatorio Nacional de Lesiones.

*Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010* (2011). México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

*Programa Regional de Desarrollo. Región I. Metropolitana* (s/f). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Hacienda del Estado de Chiapas.

*Reglamento de Panteones para el municipio de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas* (2005). Tuxtla Gutiérrez: Ayuntamiento municipal de Tuxtla Gutiérrez.

### **Páginas electrónicas**

Ayuntamiento de Tuxtla Gutiérrez, 2015-2018. Dirección electrónica: <http://tuxtla.gob.mx/Agencias-municipales>.

Comisión Estatal de Información Estadística y Geográfica de Chiapas. Dirección electrónica: <http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/home/>.

## **ANEXOS**

### **1. Guía de entrevista testimonial**

#### *a) Orígenes, datos generales y vida cotidiana*

Familia paterna, materna y propia (hermanos y hermanas)

Lugar de origen y de vivienda

Experiencias de migración

Estudios realizados

Labores cotidianas y circunstancias laborales

Vida y relaciones familiares

#### *b) Proceso de morir*

Circunstancias de la muerte: enfermedad, accidentes, situaciones de violencia

Espacios asociados al acontecimiento de la muerte

Proceso salud-enfermedad-muerte

Noticias y diagnósticos médicos

Tratamientos

Arreglos familiares y transformación de la vida cotidiana

Cuidados y atenciones

Personas involucradas en el proceso de morir

Momentos de agonía

#### *c) Deceso*

El último suspiro

Noticias y reacciones ante la muerte

Arreglos y trámites funerarios

Preparación del cuerpo muerto

*d) Prácticas funerarias*

Preparativos para la velación

Lugares de velación

Elementos asociados a la velación: personas, condolencias, acciones

Cortejo fúnebre

Decisiones en torno al cuerpo muerto: entierro o incineración

Exequias y rituales funerarios

*e) Vida post mortem*

Recomposiciones familiares

Vida cotidiana ante la ausencia

Rituales de recordatorio

Problemas asociados a la muerte del otro

Visitas a los muertos

Relaciones cotidianas con los difuntos

*f) Concepción de la muerte*

Visiones del cuerpo y del alma

Vida después de la muerte

Reflexiones y sentimientos propios ante la muerte del otro

Muerte como final, tránsito o viaje

Saberes “populares” en torno a la muerte: dichos, despedidas, presentimientos

## 2. Cuadro descriptivo de colaboradores en entrevistas testimoniales

Nombre de entrevistado (a)	Rasgos generales	Lugar y fecha de entrevista	Observaciones
Sylalidia Zárate	Mujer de 28 años. Originaria de Tuxtla Gutiérrez. Padres divorciados. Madre originaria de Tecpatán emigrada a Tuxtla Gutiérrez con su familia. Casada, tiene una hija pequeña. Licenciada en Ingeniería Ambiental. Estudiante de Doctorado. Católica nominal	23/02/2016. Casa ubicada en Fracc. Estrellas del Oriente	La entrevista se centra en la experiencia de la muerte de su madre, aunque también toca temas relacionados con la muerte de sus tíos
Teresa Jiménez	Mujer de 62 años. Originaria de Tecpatán. Hija de un segundo matrimonio de su padre. Segunda hija de cinco hermanos, emigrados a Tuxtla Gutiérrez en la década de los 70. Casada con cuatro hijos y nietos. Enfermera de profesión. Labora en el ISSSTE. Tía de Sylalidia Zárate y Alhelí Jiménez. Católica practicante	10/03/2016. Casa ubicada en 2 poniente entre 11 y 12 norte	En la entrevista se hace una narración pormenorizada de siete muertes importantes para ella: padres, hermanos y nieta en formación
Alhelí Jiménez	Mujer de 34 años. Originaria de Tuxtla Gutiérrez. Padre de Tecpatán –hermano de doña Teresa– y madre de Chiapa de Corzo. Casada con 3 hijas en edad infantil. Vive en casa junto con sus tres hermanos. Profesora de Educación Física. Asidua participante de la iglesia católica	7/04/2016. Casa ubicada en la Colonia Caminera.	La entrevista narra la muerte su padre y su hija de 7 meses, aunque también hace referencias a sus otros tíos
Rosa Trejo	Mujer de 52 años. Originaria de México, DF, pero desde niña llegó a vivir a Tuxtla Gutiérrez, porque su papá era militar. Sexta posición de 8 hermanos, 2 murieron de pequeños antes de su nacimiento. Relaciones familiares distantes. Cuñada de doña Teresa, esposa de su hermano Jaime. Ama de casa. Madre de 3 hijas. Católica nominal.	27/11/2016 Casa ubicada en la Colonia El Rosario	La entrevista narra la experiencia de la muerte de su padre y, sobre todo, la muerte de su esposo. Situación que ha sido muy difícil de sobrellevar para ella y sus hijas.
	Varón de 46 años aproximadamente. Originario de Tuxtla Gutiérrez. De padres emigrados cuando eran niños, uno de Juchitán y la otra de		La entrevista narra la experiencia de la muerte de sus padres, además de

Rolando Rasgado	Ocozocoautla. Es el último hijo de tres –las primeras son mujeres–. Casado con dos hijos en edad infantil. Contador público. Se dedica a la docencia en universidades públicas y privadas. Cristiano-evangélico	28/12/2016. Casa ubicada en el Fracc. Las Torres	situaciones en torno a instituciones y servicios. Primero fue sólo con él y, después, contó con la participación de su esposa
Janeth Serrano	Mujer de 36 años. Originaria de Tuxtla Gutiérrez. Hija única. Padres originarios de Cintalapa. Casada con Rolando. Abogada que no ejerce. Ama de casa aunque a veces da clases en la universidad privada donde labora su esposo. Cristiana-evangélica.	28/12/2016. Casa ubicada en el Fracc. Las Torres	La entrevista se centra más en su concepción hacia la muerte, luego de la experiencia de enfermedad con su madre. De ahí se adhiere a platicar su propia experiencia por la muerte de sus suegros
Genaro López	Varón de más de 50 años. Nacido en Juchitán, creció en Tuxtla Gutiérrez desde los 3 años. Padres procedentes de Juchitán. Hijo menor de cuatro. Primo de Rolando. Casado. Vive solo con su actual esposa. Realiza labores de oficina y ahora es encargado, junto con su esposa –antes ama de casa–, de dos locales en el Mercado Rafael Pascasio Gamboa, mismos que eran propiedad de su madre y hermana. Católico no practicante	13/01/2017. Casa ubicada en la colonia El Campanario	La entrevista tematiza el proceso de morir de su hermano, su hermana y su madre, así como los conflictos familiares en torno a ellos. Hace mención al fallecimiento de sus tíos. Su esposa estuvo presente en la entrevista y en la parte final participó activamente
Amada López	Mujer de 53 años. Originaria de Tuxtla Gutiérrez. Padre originario del mismo lugar y madre de Simojovel. Familia de seis hermanos, dos fallecidas en la infancia. Cinco hermanos mayores por parte de su madre. Casada con tres hijos con estudios universitarios. Ama de casa. Asidua asistente a una comunidad católica	20/12/2016. Casa ubicada en el Barrio Niño de Atocha	La entrevista narra la muerte de su madre y padre, así como de sus hermanos por parte de su mamá. Además agrega algunos conflictos familiares en torno a esas muertes. Al final de la entrevista participó su hijo de en medio
Martín Gómez	Hombre de 53 años. Originario de Tuxtla Gutiérrez. Padres crecieron en el barrio de El Niño de Atocha y Barrio de San Roque. Hijo menor de ocho. Esposo de Amada. Trabajó muchos años como	27/01/2017. Casa ubicada	En la entrevista cuenta la muerte de dos de sus hermanos, su madre y su padre en un ejercicio de ida y

	mecánico y hoy trabaja de alquilero en un equipo de fútbol. Católico practicante, sobre todo a partir del fallecimiento de uno de sus hermanos	en el Barrio Niño de Atocha	vuelta entre ellas. Además de comentar otras cosas de su esposa
Agustín Escobedo	Varón de casi 60 años. Originario de Chicomuselo. Viudo, con tres hijos y nietos. Auxiliar contable en empresas automotrices y oficinas de gobierno. Hoy atiende una ferretería propia en casa. Católico poco practicante	15/12/2017. Casa ubicada en el Barrio La Pimienta	La entrevista se focaliza en la experiencia de la muerte de su esposa, aunque también hace referencias al fallecimiento de su madre y suegra.
Judith Sánchez	Mujer de poco más de 60 años. Originaria, junto con sus padres, de Ocozocoautla. Emigrada por motivos escolares alrededor de la década de los 70, junto con sus seis hermanos. Casada con dos hijos propios, y cuatro hijos más por parte de su esposo, procedente de una localidad de Puebla, México. Comerciante. Católica	23/10/2016. Casa ubicada en la Colonia Peni-pak	La entrevista gira en torno a la experiencia de la muerte violenta de un hermano, así como la muerte de sus padres
Juana Cruz <sup>201</sup>	Mujer de alrededor de 60 años. Originaria de Terán (Tuxtla Gutiérrez). Padre también de Terán y madre de Copainalá. Hija mayor de cinco hermanos. Ha vivido en casa con sus padres. Soltera. Actualmente se dedica al hogar, aunque trabajó como secretaria en un despacho jurídico. Católica practicante. Desde la muerte de su madre viste de negro diariamente	9/02/2017. Casa ubicada en la colonia Terán	En la entrevista narra, sobre todo, la experiencia de la muerte de su madre, así como las situaciones asociadas a esa pérdida. De paso habla de la muerte de su hijo pequeño

<sup>201</sup> Solamente el nombre de esta informante, en razón de su petición expresa, es mantenido anónimamente a través del uso de un pseudónimo. Los demás no tuvieron ningún inconveniente en que sus nombres y el de sus familiares fallecidos aparecieran.