

## NOMBRAR LA MUERTE. APROXIMACIONES A LO INDECIBLE

Carolina Mazzetti Latini\*

RESUMEN. El propósito de este artículo es reflexionar sobre el carácter constructor de la palabra en la configuración de la realidad social, considerando los artefactos culturales que intervienen en los discursos sobre la muerte. Dado que ninguna producción cultural emana del vacío, los relatos sobre la muerte están diseñados desde un lugar particular en el espacio social. Por ello, se hace hincapié en la primacía de nombrar la muerte para evocar el significado de su presencia durante el ciclo vital. La intención es aproximarnos al valor de la palabra como condición para evidenciar la necesidad esencialmente humana de la búsqueda de sentido en el trayecto de re-significación de la vida.

PALABRAS CLAVE. Muerte, palabra, comunicación, sentido, cultura.

## NAME DEATH. APPROACHES TO THE UNTOLD

ABSTRACT. The paper's purpose is to reflect the builder character of the word in the configuration of the social reality, considering cultural artifacts involved in the discourse about death. Given that none cultural production emanates from the void, reports about death are designed from a particular place in the social space. Therefore, the emphasis on the primacy of naming death is to evoke the meaning of their presence during the life cycle. The intention is to approach the word value as a condition to reveal the essential human need to search the meaning in life's resignification path.

KEY WORDS. Death, word, communication, sense, culture.

\* Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).  
Correo electrónico: mazzetticarolina@gmail.com

*La muerte es una vida vivida.  
La vida es una muerte que viene*  
Jorge Luis Borges

## INTRODUCCIÓN

Fruto de la reflexión sobre el origen y el destino del hombre, la muerte ha sido una preocupación constante a lo largo de la historia de la humanidad, por supuesto, revestida de diferentes rasgos y atributos según las épocas y culturas. Por ello, la vigencia de la muerte como temática o tópico adquiere significaciones particulares y suma múltiples análisis desde perspectivas disciplinares diversas. Este artículo responde al propósito de acercarnos a la muerte desde la posibilidad de nombrarla como condición inherente en la búsqueda de sentido de la vida. Para esto, el interrogante que vertebra este trabajo indaga en torno a: ¿qué tensiones atraviesan la trama comunicacional al nombrar la muerte en el tejido cultural?, es decir, trazando aproximaciones posibles, se rastrea en los componentes intervinientes en la díada comunicación y cultura. Para lograrlo, se rescatan aportes teóricos de las ciencias sociales y de las humanidades; se toman algunas contribuciones del campo disciplinar de la comunicación-cultura que, en términos de Schmucler (1984), resultaría imposible tomar por separado. Escenario enmarcado a su vez en un presente caracterizado como posparadigma y definido por el debilitamiento de las visiones totalizadoras, el nuevo espíritu de época gira en torno a la coexistencia de paradigmas. Así, los marcos teóricos se inclinan hacia una atenta consideración de la contextualidad, al sentido de la vida social de los protagonistas, a la explicación de las excepciones y la indeterminación en los fenómenos observados, en desmedro de las regularidades (Marcus y Fischer, 2000).

El enfoque sociocultural de la comunicación sostiene que la construcción social de lo real tiene lugar discursivamente mediante el encastre de discursos arraigados mediante una producción histórica y colaborativa de sentido. De esta manera, la comunicación ligada a los procesos sociales e históricos de construcción de sentido refiere a las diferentes formas de estar juntos, y ello implica sentidos específicos del mundo (Saintout, 2008). El contexto y la experiencia van constituyendo

las formas de significar los distintos discursos vinculados a la finitud humana. Esto se evidencia en las nociones sobre la muerte, las cuales se transforman durante el ciclo vital. Dado que “en el análisis cultural la interconexión de las estructuras y procesos sociales con las estructuras formales y simbólicas es absolutamente crucial” (Hall, 2004: 217), la actitud del hombre ante la muerte se fundamenta a partir de la relación entre las formas sociales de vida y la estructuración conceptual que sostienen las ideas con respecto al final de la existencia. Esta reciprocidad estructural y simbólica es el sello de una construcción social sobre las formas de morir y las reacciones<sup>1</sup> sociales e individuales que se desencadenan. Así como ninguna producción cultural proviene del vacío, al decir de Saintout (2014), los relatos sobre la muerte están diseñados desde un lugar particular dentro del espacio social. Asimismo, Gayol y Kessler (2011) argumentan que a diferencia del lugar central que ha ocupado en las artes, las ciencias de la vida y la religión, la muerte ha suscitado hasta no hace mucho tiempo un interés más bien marginal en las ciencias sociales, sin embargo, ese tabú, desinterés o dificultad ha cambiado en los últimos años en el marco de las ciencias sociales cada vez más especializadas.

#### EL SENTIDO DE LA EXISTENCIA

La búsqueda o apelación al sentido de la existencia es parte constitutiva de la condición humana; es una sensibilidad que se actualiza en múltiples relatos en el marco de tradiciones culturales que lo hacen posible. Mèlich (2012) advierte que al nacer heredamos una gramática, un universo normativo-simbólico que estructura nuestra experiencia; ordena, clasifica y conceptualiza, que incluye y excluye, que prescribe. Al heredar una

---

<sup>1</sup> “Cómo reaccionamos ante la idea de la muerte, cómo la negamos, denegamos, disociamos, es uno de los elementos constitutivos del sujeto, del sí-mismo, del *self*. Por eso, morir puede ser una circunstancia, un accidente, una imprevisión. Pero, si nos es dada la oportunidad de una (mínima) conciencia, tendemos a morir como hemos vivido (a nivel profundo). Es decir, tendemos a morir de acuerdo con nuestras fantasías inconscientes, de acuerdo con nuestras programaciones semánticas con respecto a la muerte, la vida y la relación con los demás” (Tizón, 2007: 379).

gramática también heredamos un mundo, un mundo en construcción que nunca está hecho del todo pero que nos posee. Ese mundo heredado nos exige entrar en marcos que nos sitúan en una indagación de sentido a partir de una gramática vinculada. Cuestionamiento en el que resulta inevitable aludir a la vida, la finitud y la muerte como elementos constitutivos de ese procedimiento existencial significativo. Sin embargo, las palabras no sólo no resuenan igual para todos sino que dicen mucho más de lo que denominan. “La forma simbólica del mensaje ocupa un lugar privilegiado dentro del intercambio comunicativo; y que los momentos de codificación y decodificación, aunque relativamente autónomos en relación con el proceso en su totalidad, son instantes determinantes” (Hall, 2004: 218). La polisemia semántica se diversifica a partir de un conjunto de componentes moldeados por dispositivos culturales. Las condiciones de recepción, las experiencias personales que nos encarnan, la biografía que nos constituye, los conocimientos que nos sitúan, los códigos de decodificación habilitados y las condiciones de recepción disponibles son algunos de los elementos que colaboran en las diferentes interpretaciones posibles. Ese agregado articulado configura una manera específica de comprender un mensaje, cualquiera sea su naturaleza. Por ello, aprehender los artefactos culturales que intervienen y nos atraviesan convalida el ejercicio reflexivo necesario de relativizar y cuestionar las palabras que utilizamos. Amerita preguntarnos, entonces, si algún acontecimiento nos condiciona, qué propósitos soslayan la elección de ciertos términos o, incluso, qué conocemos del interlocutor con quien nos vinculamos, entre otras circunstancias.

La exhaustividad difícilmente pueda realizarse en las instancias comunicativas que tejemos a diario, aunque divisar de antemano las variables intervinientes garantiza algunos rastros en torno a la diversidad interpretativa emergente de aquel con quien se dialoga: un semejante ontológicamente diferente o esencialmente similar pero existencialmente diverso (Vasilachis, 2009). A fin de cuentas, esa complejidad configura la certeza de la verdadera condición de posibilidad de un encuentro con el otro. De la misma manera en que varían las formas de concebir el mundo y la vida cotidiana, las concepciones y experiencias en torno a la muerte revisten características múltiples y específicas, es decir, los términos que implementamos para nombrarla igualmente transitan el recorrido de la

complejidad interpretativa; como también las narrativas de época que circulan alrededor de ciertos temas complementan la lectura cultural. Al decir de Mèlich (2012) acerca de la finitud, no habría que apresurarse en identificar la finitud con la muerte, sino con la vida, y aclara que:

Por la finitud la vida humana es biografía, vida narrada, identidad narrativa. Una vida humana, o una vida vivida humanamente, es una identidad (heredada) en búsqueda de un sentido que [...] es siempre frágil y está amenazado por el sinsentido [...] que puede surgir en cualquier momento. Y, en tal caso, en la ausencia de sentido, la vida resulta invivable, por eso ha de ser narrada. Para ser fuente de sentido tiene que ensamblarse en un relato (Mèlich, 2012: 36).

Es decir, la finitud refiere al trayecto de vida que se sitúa en un tiempo y espacio limitado, por lo que la muerte se constituye en su condición. En ese trayecto, el sentido se manifiesta como provisorio y ambiguo, porque se construye tanto por las múltiples interpretaciones de mundo como por las relaciones que establecemos con otros. Aquello que caracteriza a las relaciones e interpretaciones también caracteriza al sentido. Dicho de otro modo, si la inestabilidad define las relaciones e interpretaciones, entonces, el sentido también se configurará como no absoluto. Y la comunicación, a partir de gramáticas específicas, interviene al viabilizar y construir sentidos aunque éstos sean provisorios. El lenguaje configura nuestra capacidad de percepción, comprensión y enunciación; así ponemos a disposición significados que, además de ser intercambiados, son reforzados con nuevos sentidos, modificados hasta ser transformados en nuevos discursos e incluso —anclados en discursos previos— sostenidos en una cadena de intertextualidades (Bajtín, 1989) entretejidas de manera permanente.

Desde la comunicación se advierte que los modos de nombrar retroalimentan las percepciones, construyen escenarios y plasman las prácticas asociadas, porque en el acto de nombrar creamos y damos vida a lo que enunciamos. “Los discursos sociales constituyen el modo y el medio a través del cual las categorías sociales, en tanto sistema de clasificación de la realidad, se incorporan como categorías mentales

de percepción y apreciación de la realidad” (Urbano y Yuni, 2011: 35). En este acontecer, el imaginario individual se retroalimenta en constante vinculación con los mecanismos y dispositivos simbólicos que se ponen en juego en el imaginario colectivo.

Así, las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), en articulación con factores socioculturales, políticos y económicos, desempeñan un papel crucial en la configuración de las identidades y los relatos. Por medio de la mediatización, se configuran e instalan arquetipos y paradigmas de belleza que afectan directamente la subjetividad, al inducir vivencias corporales y bloquear el surgimiento de formas alternativas. En este sentido, Sibilia (2012) confirma la existencia de estrategias de censura implícita en los medios de comunicación, con técnicas depuradoras y alisadoras, que retocan las imágenes de los cuerpos envejecidos, disciplinando así al público a partir de la instalación de una pedagogía que sanciona —sutil pero ferozmente— otros modelos corporales que contradigan al hegemónico que se pregona. Lo que subyace es la racionalidad instrumental que se impone como lenguaje universal, la cual extiende su lógica de cálculo y de mercado en todos los ámbitos. “Sobre el fondo opaco e invisibilizado de los fantasmas de la enfermedad, la muerte, lo perecedero, la finitud de la existencia humana, el dispositivo mediático pone en escena a través de lenguajes, imágenes y discursos, la promesa de saludabilidad, actualización y belleza para un buen envejecer” (Urbano y Yuni, 2011: 100). Si bien la edad y el proceso de envejecimiento forman parte del transcurso inevitable del ciclo vital (Elder, 1994), en este devenir sociohistórico los discursos que prevalecen ponderan la idea, homogénea y homogeneizadora, de que la juventud es eterna y la belleza inherente y única.

Por tanto, se torna necesario reconocer que pertenecemos a una época donde la incertidumbre generada por todo aquello que no puede ser maniobrado por el hombre y, por ello, escapa a su control, configura comportamientos y actitudes revestidos de incomodidad, malestar y desasosiego. Si se piensa en el morir y la muerte como un proceso complejo, se evidencia que todos los actores implicados, ya sean las personas que viven su morir, las familias, el entorno social y los equipos de salud-enfermedad, poseen trayectorias, saberes, prácticas y experiencias

diferentes que los sitúa de distintas maneras en el proceso del morir (Wainer, 2008); es decir, la finitud es vivida e interpretada de manera personal, y por ello es un fragmento de vida y una configuración de sentidos entre muchos otros posibles.

La trascendencia de nuestra existencia se convierte en la esencia de nuestra vida a medida que ésta se aproxima a su fin (Peres *et al.*, 2007); remitir a ella no es casual en la búsqueda de sentido. Según Bauman (2014), la trascendencia es lo que define la cultura al ampliar los límites espacio-temporales del ser. Para el sociólogo, la cultura es un gigantesco esfuerzo sostenido (extraordinariamente eficaz) para dar sentido a la vida humana, y así también es un obstinado esfuerzo (no tan eficaz) para suprimir la conciencia del carácter derivado y quebradizo de ese sentido. Sin embargo, Bauman advierte que la idea del sentido de la vida aparece en la modernidad cuando ese sentido se constituye en tarea, porque el sentido es lo que se persigue, ya que no hay sentido sin una acción intencionada, sin un movimiento que persiga un propósito. Entonces, tanto la finitud y la trascendencia como la cultura y la palabra conforman los hilos de una trama donde la muerte resurge como artefacto cultural en los intersticios trazados. En palabras de Morin: “No podremos comprender la humanidad de la muerte más que comprendiendo la especificidad de lo humano” (2011: 22), lo cual en términos de Rosaldo (2000), exige explorar la fuerza cultural de las emociones con miras a delinear las pasiones que animan ciertas formas de la conducta humana. Sin perder de vista, por ello, que captar los elementos históricos que cargan de sentido a la muerte como acontecimiento sociocultural situado, en directa vinculación con los elementos biográficos que realimentan las diversas concepciones, posibilita dar cuenta de la complejidad de la muerte en su carácter universal, como también reconocer su carácter universal en su diversidad y especificidad.

#### LA REFLEXIVIDAD DE LA PALABRA

La palabra articula, fusiona, distancia, libera, transforma. Construye y acciona percepciones y deseos, temores y prejuicios en la configuración

del sistema de representaciones que sostiene los marcos de sentidos en los que se entrelazan nuestras certezas. El poder de la palabra es abundante, inacabable y fecundo. “El lenguaje, portador de aquello que en el hombre es lo más revolucionario, es también lo que le mantiene unido al núcleo original de la vida” (Morin, 2011: 9). Por ello es menester mencionar que, así como las palabras escogidas en un relato hablan por sí mismas, también nos hablan del enunciador, porque toda comunicación tiene un aspecto de contenido y un aspecto relacional (Watzlawick, 1974). Como sostiene Guber (2001), la reflexividad no es privativa de la práctica etnográfica, de las investigaciones científicas o de las construcciones teóricas; es una propiedad de toda descripción de la realidad. Por lo tanto, si la intención es acceder a los marcos de sentido de un otro para comprender el lugar desde el cual habla, entonces, la reflexividad se constituye como una exigencia del acto comunicativo y, con ello, la revisión de los propios marcos interpretativos, una condición previa ineludible. El comprenderse y tener conciencia de sí mismo colaboran en los diferentes planos de la vida. Reconocer el origen, la propia historia y los condicionamientos personales y sociales hace viables trayectorias con mayor claridad y precisión; reto no privativo de las narrativas biográficas, ya que franquea todo el proceso de construcción de conocimiento en tanto relato científico. Procedimiento ni automático ni sencillo, ya que desnaturalizar, deconstruir y desandar caminos narrativos exige destreza para problematizar. Como en toda tarea, nunca se parte de la nada, siempre interviene un yo contextualizado, una biografía en articulación con otras voces.

En tanto mixturación permanente, el lenguaje es impropio, usamos palabras que nos exceden y que pertenecen a una trama de sentido en la cual las palabras arrastran su propio significado (Derrida, 1997). Universo simbólico del cual no podemos eludirnos, ya que por medio del lenguaje nos reconocemos como seres humanos en nuestras múltiples y complejas dimensiones. Somos seres lingüísticos insertos en un mundo de lenguaje que es anterior a nuestra existencia, prueba de ello, la preexistencia del lenguaje garantiza la atribución de sentidos sin necesidad de que éstos —en ciertas ocasiones— sean comunicados. “El punto de partida para una validez intersubjetiva en la constitución de cualquier sentido radica allí donde la subjetividad de los hombres



está constituida simbólicamente” (Paolicchi, 2013: 24). En el marco de tramas semánticas, coordinamos acciones con otros sujetos mediante actos lingüísticos que modifican referencias simbólicas, influyen en nuestra subjetividad e, incluso, alteran nuestros comportamientos y conductas. La palabra posibilita la relación semántica con el mundo material; aunque el hecho de nombrar requiere del habla, es decir, de tomar la decisión voluntaria de poner en acción la palabra. Sin embargo, poner en palabras aquello que se sabe, cree o teme siempre está condicionado por factores internos y externos; inherentes y ajenos. Utilizar un término apropiado o encontrar la palabra justa resulta una elección poco sencilla cuando se aspira a expresar de manera fidedigna un sentimiento o pensamiento; mucho menos cuando el abordaje de temáticas tabúes complejiza el escenario, porque allí también se cue- lan prejuicios, miedos o eufemismos, formando parte del repertorio simbólico.

#### DIÁLOGOS NECESARIOS EN TORNO AL FINAL DE LA VIDA

Mientras que en algunos animales existen comportamientos innatos para morir, en el hombre sus actitudes y comportamientos ante la muerte son aprendidos culturalmente (Hernández Arellano, 2006), porque es la cultura la que moldea las experiencias de pérdida y los rituales que la rodean. En este marco, la socialización de la muerte se realiza mediante la experiencia moribunda de los seres queridos. Sin embargo, cada vez hay menos familiares —con los que se conviva— que mueran, porque, en gran parte de la cultura occidental, sobre todo urbana, los pocos que se mueren no lo hacen en casa sino en el hospital. Como consecuencia, la naturalización de la muerte se torna cuesta arriba, porque no es posible enfocar la muerte propia de forma adecuada sin haber sido socializado antes en la muerte de otros seres queridos (De Miguel, 1998).

Las profundas transformaciones socioculturales, acompañadas por los raudos cambios demográficos y epidemiológicos ocurridos a lo largo del siglo xx y parte del siglo xxi, impactaron en las sociedades en diferentes planos (Carbonetti y Celton, 2007; Blanco, 2011). En el

campo de la salud, el desarrollo técnico y la profesionalización de los saberes médicos contribuyeron a que la muerte se medicalizara (Ariès, 2008) a tal punto que el profesional médico es quien la constata y la certifica. Por ello, es permisible especular que en los ámbitos sanitarios, donde la muerte se manifiesta con frecuencia, los tabúes y temores estarían domesticados en comparación con aquellos espacios donde la muerte no vertebraba las prácticas o tramas vinculares. Aseverarlo taxativamente implicaría desconocer las particularidades personales y colectivas que atraviesan las diversas dinámicas institucionales. Amerita, entonces, sostener esta premisa como supuesto del ejercicio reflexivo que trasluce un aspecto de algunas realidades contemporáneas.

Si bien en el campo de la medicina la filosofía de los cuidados paliativos ha sido decisiva para comenzar a romper el silencio y, a pesar de los avances teóricos y metodológicos, los especialistas de distintas latitudes confirman la necesidad de discusión sobre la muerte, inaugurando así diálogos tendientes a iniciar rupturas en la conspiración del silencio (Lascar y Alizade, 2013; Bermejo *et al.*, 2012; Gómez-Batiste *et al.*, 2003; De Simone, 2000; Costello, 2000; Faulkner, 1992). Situación de ocultamiento también conocida como *muerte eludida* que se manifiesta como una de las barreras existentes, además de las socioculturales y las familiares, en la comunicación-información por parte de los profesionales médicos frente a las posibles consecuencias negativas asociadas al acto de comunicar<sup>2</sup> (Benítez del Rosario y Asensio Fraile, 2002). Las investigaciones han demostrado que muchos médicos evitan hablar sobre la muerte hasta que es inminente; por ello, se recomienda que las discusiones sobre los cuidados al final de la vida comiencen temprano en el tratamiento de los enfermos terminales (Skulason *et al.*, 2014). Asimismo, algunos educadores médicos creen que la comunicación es una habilidad a la par de otras habilidades de las ciencias médicas, por lo cual debe ser una parte del plan de estudios requerido; en cambio,

---

<sup>2</sup> Dificultad para hablar de ella, miedo a hacer daño o a las reacciones afectivas del paciente, miedo a sufrir por la introyección del sufrimiento del otro, no saber reaccionar o a no saber dar respuesta, los propios miedos a la muerte y al sufrimiento, o considerar (bajo la concepción del modelo biomédico) que la comunicación terapéutica carece de valor (Benítez del Rosario y Asensio Fraile, 2002).

otros temen que las sensibilidades de comunicación se encuentran dentro del dominio intangible del arte de la medicina y, en consecuencia, no puede ser operacionalmente definida, enseñada directamente o evaluada de forma explícita (Hall y Roter, 2004).

Morir, como nacer, exige ayuda, consuelo y compañía (Gómez Sancho, 2003). Por ello, ante la muerte de un ser querido, el dolor interpela reclamando respuesta. Sin embargo, toda respuesta precisa de la palabra, del lenguaje, de un relato que aporte sentido para anclar la propia trama vital en un tejido signifiante que la contenga. La muerte no sólo es asunto de la medicina, la muerte es parte de la cultura toda. El planteamiento de habilitar la conversación sobre la finitud de la vida se configura como necesidad no sólo al final de la vida, donde lo inminente se avecina amenazante, sino, principalmente, a lo largo de todo el trayecto del ciclo vital. Hacer de la muerte un término decible, comunicable, sigue siendo un desafío cultural en gran parte de la cultura occidental.

#### LA MUERTE: UN CONSTRUCTO SOCIOCULTURAL

La muerte se sitúa exactamente en el umbral bioantropológico; es el rasgo más humano, más cultural del *ánthropos* (Morin, 2011). A pesar del desenlace biológico, la muerte<sup>3</sup> refiere a un concepto construido social y culturalmente. Esta construcción simbólica y los consecuentes duelo y luto determinan una vivencia específica en el sujeto. Si bien es una verdad incuestionable, la certeza de que todas las personas moriremos, el sentido que cada uno le atribuye al acto de morir difiere según las propias convicciones y creencias, la cultura y la época. Ariès (2011)<sup>4</sup> plantea que la resignación medieval, la desesperación contemporánea, las diferentes formas de tratar a los cadáveres demuestran que la muerte no es universal, porque cada sociedad tiene una muerte en la que cree.

<sup>3</sup> Definida por la Real Academia Española como la cesación o terminación de la vida.

<sup>4</sup> Philippe Ariès realizó un estudio histórico sobre los cambios en el modo de entender la muerte del hombre occidental durante los últimos 2000 años. La muerte familiar, *domesticada* e integrada a la vida, de carácter público en el siglo XII sufre diversas mutaciones hasta que, en el siglo XX, la Primera Guerra Mundial provoca un cambio radical hacia la *muerte prohibida*.

En este sentido, la muerte pública, colectiva y ritualizada del siglo XII se transformó durante el siglo XX en un hecho individual y privado, hasta convertirse en un tema tabú (Gorer, 1965) a partir del desplazamiento de las creencias sobrenaturales hacia las creencias seculares. Morin (2011) señala que la especie humana es la única para la cual la muerte está presente durante la vida, la única que representa la muerte mediante ritos funerarios y también la única que cree en una vida *post mortem*, en la resurrección o en la reencarnación (Ceriani Cernadas, 2001). La conciencia posibilita que la muerte humana no se agote únicamente en una explicación biológica; “ese morir biológico, estructural y parcial no es morir-se [...] Morir-se es un atributo del sujeto. El final de la vida y de la biografía es de alguien. Así se experimenta y se vive” (Tizón, 2007: 378). Dado que la muerte biológica no agota la significación de la muerte en su totalidad, si la miramos desde la cultura, “cada muerte que comprobamos, entonces, no es sino una reafirmación de las categorías culturales desde las que contemplamos” (Ortiz Aguirre, 2008: 24). Las construcciones sociales de la muerte —en interrelación con otras— gozan de altos grados de autonomía, porque los cambios en la historia de las mentalidades son muy lentos y siguen operando más allá de los marcos sociales que las generaron (Rodríguez Rioboo, 1998: 218). A diferencia del pasado, cuando la última enfermedad era el anuncio de que la muerte se acercaba, en el escenario actual, caracterizado por extensos desarrollos científicos<sup>5</sup> que medicalizan la vida<sup>6</sup> —alimentando la fantasía de la inmortalidad—, la muerte ha dejado de ser esa realidad sustantiva y se ha producido un desplazamiento hacia la enfermedad. Lo que “mata” es la enfermedad y la muerte es tan sólo el resultado de ella. El acento se ha desplazado de la muerte al proceso de morir (Rodríguez Rioboo, 1998). Fruto de las transformaciones en el enfrentamiento

---

<sup>5</sup> El Institut Borja de Bioètica de Barcelona ha desarrollado una investigación que demuestra que la sociedad actual rechaza la condición humana de finitud, en parte por la confianza ciega que generan en la sociedad los avances tecnológicos (De la Herrán y Cortina Selva, 2007).

<sup>6</sup> El nacimiento y la muerte se medicalizan. En la evolución histórica, ambos procesos han pasado de ser un tema familiar y en manos no expertas (principalmente mujeres) a realizarse en hospitales, depender de expertos (varones) y de alta tecnología (De Miguel, 1998).

de la muerte, a finales de la década de 1950 y principios de la de 1960 en Europa y Estados Unidos emergieron preocupaciones en torno a su humanización. En contraposición al ensañamiento terapéutico y la invisibilización del paciente moribundo, los trabajos de la psiquiatra Elisabeth Kübler-Ross en Estados Unidos, sumados de forma paralela al movimiento de hospicios de enfermos terminales —en particular el St. Christopher en Londres— bajo el liderazgo de la enfermera Cicely Saunders, allanaron el camino en los orígenes de los cuidados paliativos (Montes de Oca Lomeli, 2006; Gayol y Kessler, 2011; Alonso, 2013; Luxardo, Alonso y Esquivel, 2013; Kübler-Ross, 2014). Tanto en el hogar como en las instituciones médicas, las mujeres tuvieron mayor responsabilidad en el cuidado y la interacción con los moribundos. Ellas inician una postura crítica de las formas médicas y sociales de pensar, sentir y hacer frente a la muerte, presentando alternativas organizadas en torno a la visión de la buena muerte, buscando generar un contrapeso a la creciente hegemonía de la medicina (Fox, citado en Gayol y Kessler, 2011). Luego, en la década de 1980, comienzan los desarrollos sobre el concepto de *muerte digna*, y con ello se comienzan a establecer los criterios de “buena muerte” y “mala muerte”. En la sociedad capitalista se muere por otras causas y generalmente fuera del hogar, en soledad, a una edad cada vez más avanzada y en un marco de profundas desigualdades sociales y económicas; la muerte exige tiempo y dinero, lo cual refuerza las diferencias entre las clases sociales (Ziegler, 1975; Cartay, 2002). Por tanto, en la muerte es posible identificar la estructura de la vida social (Bauman, 2014).

Las actitudes que genera la muerte son heterogéneas y dependen de múltiples factores influyentes, muchos de los cuales todavía están poco estudiados (Uribe Rodríguez *et al.*, 2008). Esta heterogeneidad se debe a que las diferentes maneras de analizarla no siempre coinciden, mucho menos se complementan a plenitud. Para algunos, constituye un final (acabamiento), otros la consideran consumación (plenitud), ruptura (cambio) o transformación (realización definitiva) (Hodelín Tablada, 2008). Al momento de conceptualizar la muerte, el hombre desarrolla antes la idea de la muerte ajena que de la propia (Kastenbaum y Aisenberg, citados en Blanco Picabia y Antequera Jurado, 1998). Dado que no existe una conclusión acerca de cuál es la actitud genérica ante

el hecho de la propia muerte, es necesario prestar mayor atención al análisis de las variaciones motivadas por los contextos socioculturales, ya que cada sociedad y su marco cultural posee una manera idiosincrática de entender la vejez, la vida y la muerte (Blanco Picabia y Antequera Jurado, 1998).

En la actualidad circulan diversos discursos que ubican a los jóvenes en vinculación con la muerte, sin embargo, Gayol y Kessler (2015) afirman que hay muertes más propias de cada época, y no sólo por su mayor ocurrencia, sino por la forma en que la sociedad piensa y se interroga sobre ellas. Según los autores, esto sucede en dos registros: uno asociado a la salud y a la enfermedad, y otro a la violencia. Se banaliza la muerte en los dibujos animados; se la exalta como excepcional cuando es violenta en los medios de comunicación y producciones cinematográficas; se convierte en espectáculo cuando se trata de la muerte de una figura pública (Cazenave, 2010); es decir, las configuraciones posibles son diversas y ambos registros resultan fundamentales para abordar la muerte y el morir en el campo de la comunicación. Abundan las investigaciones en torno a la muerte en el campo de la salud en sus diferentes especialidades,<sup>7</sup> también en el campo de las ciencias sociales y humanidades existen diversos enfoques y antecedentes desde la historia y la sociología (Gorer, 1965; Morin, 2011; Ziegler, 1975; Ariès, 2008, 2011; Bauman, 2014; Elias, 2009; Mari-Klosé y De Miguel, 2000; Cartay, 2002; De Miguel, 1998; Gayol y Kessler, 2011, 2015) desde la antropología (Thomas, 1991; Rosaldo, 2000; Hidalgo, 2011; Ortega, 2008; García Sotomayor, 2012; Noel, 2013), la pedagogía (De la Herrán y Cortina Selva, 2007, 2008; Rodríguez Herrero, Herrán Gascón y Cortina Selva, 2012, 2015) y la filosofía (Jankélévitch, 1977, 2004; Derrida, 1998a; Mèlich, 2012). Sin embargo, Gayol y Kessler (2011) advierten que en el campo de las ciencias sociales las ideas rectoras acerca de los estudios sobre la muerte provienen de los países centrales de Occidente, por lo cual se torna necesario impulsar aproximaciones descentralizadas de aquéllas y situadas en nuestras propias

---

<sup>7</sup> Psicología, psiquiatría, medicina, bioética y cuidados paliativos acerca de la ansiedad, las emociones, el temor ante la muerte y los duelos (Uribe Rodríguez, Valderrama y López, 2007; Uribe Rodríguez *et al.*, 2008; Giraldo-Cadavid, 2008; Gala León *et al.*, 2002).

realidades locales, para ofrecer nuevas ideas y matices, rompiendo esquemas binarios y evitando generalizaciones indiferentes a la edad, el género, la clase y la forma de morir.

#### ARTEFACTOS CULTURALES EN CLAVE HISTÓRICA

Los testimonios culturales de las antiguas civilizaciones indígenas americanas reconocen la muerte como un momento trascendental, en tanto que paso a una nueva vida concebida como el reencuentro con los antepasados. Sin embargo, la colonización occidental impuso nuevas creencias sobre la muerte, ligadas a la religión católica, confrontando así la cosmovisión indígena. En este sentido, fue la Iglesia católica la que desarrolló el concepto de *buena muerte* en el siglo XII, cuando distinguió a justos y condenados, y aseguró la existencia de un juicio individual. Después, en el siglo XIV, forjó la idea de la caducidad de la vida, con lo cual el tránsito entre la vida y la muerte posibilitaba la separación entre cuerpo y alma (Martínez de Sánchez, 2011). La atemporalidad del mundo hizo posible la atemporalidad del alma humana (Bauman, 2014). En la etapa previa a la modernidad, el cambio en la rutina era lo transitorio; la continuidad era la principal experiencia en un mundo que sólo conocía el cambio repentino a partir de las guerras o plagas. Así, la atemporalidad del mensaje religioso acompañaba la vida rutinaria y reiterativa. Este nuevo mundo atemporal no suscitaba preguntas sobre el sentido de la vida, “por cuanto lo obvio (incuestionable e inalterable) ni tiene ni deja de tener sentido —está más allá del sentido—. Nadie exige a lo obvio que se justifique ni siente la necesidad de justificarlo” (Bauman, 2014: 130). En ese marco, la familiaridad con la muerte estuvo dada por la proximidad de la población a las guerras, pestes y hambrunas. Los cadáveres eran enterrados en las iglesias cercanas al domicilio familiar, así sus almas estaban presentes en el recuerdo cotidiano, mediante oraciones y lutos prolongados, que mostraban la pena mediante la ropa y la moderación de las acciones (Martínez de Sánchez, 2011).

En los siglos XIX y XX la muerte adquiere otros significados y posibilita nuevas reflexiones que variaron de acuerdo a la región y al momento

sociopolítico. Ya en la modernidad, las creencias religiosas confirmaban que la preocupación por el sentido carecía de importancia, porque la vida no estaba en manos del ser humano (Bauman, 2014). En relación con la gestión de la muerte se implementaron distintas estrategias y prácticas funerarias para formalizar la pérdida de sus seres queridos y apelar a la memoria del difunto. Las diversas culturas configuraron de formas diferentes la experiencia de la finitud, creando artefactos signíco-simbólicos para afrontarla (Morin, 2011; Ariès, 2011; Thomas, 1991). Los mitos y ritos, en tanto narraciones y acciones simbólicas, otorgaron sentido a la existencia humana y colaboraron en la reducción o compensación de la angustia.

Elias (2009) aborda el fenómeno de la muerte en la sociedad occidental a partir de la relación de los vivos con los moribundos. Nacer y morir eran aspectos inherentes a la vida pública y social, por lo que estaban menos privatizados que en la actualidad. Retrospectivamente, el proceso civilizatorio iniciado en las sociedades europeas modificó la actitud del hombre hacia la muerte, el modo de morir y los rituales asociados. Este viraje, según el autor, no puede entenderse sin la vinculación a la prevención y el tratamiento de enfermedades, como también a la pacificación de la sociedad. Es en la sociedad industrial capitalista, sin pausa, donde la desaparición de un individuo no afecta a su continuidad. Lo horroroso de la muerte súbita en el pasado, en la actualidad se convierte en un alivio (“murió sin darse cuenta, sin sufrir”). El tabú de la muerte se explica cuando algunos autores afirman que la muerte es cotidianamente apartada del paso, relegada de la vista y del lenguaje (Gala León *et al.*, 2002), al punto de que es negativo o de mal gusto mencionarla; al muerto se lo enajena, se lo acristala, se lo tapa, se lo camufla con flores y olores (De la Herrán y Cortina Selva, 2007). El cuerpo muerto ha generado diversas formas de tratamiento y de inhumación, cuya expresión simbólica se materializa en procedimientos definidos culturalmente de acuerdo con cierta trayectoria sociohistórica. Asegura Morin (2011) que el primer testimonio fundamental, universal, de la muerte humana lo da la sepultura. Los funerales constituyen un conjunto de prácticas que consagran y determinan el cambio de estado del muerto, institucionalizando un complejo de emociones que reflejan las profundas perturbaciones que una muerte provoca en quienes quedan vivos. Por



otra parte, Ariès (2008) señala que se torna difícil elaborar los duelos a medida que disminuyen o desaparecen los rituales fúnebres que inhiben actitudes y evitan compartir el duelo socialmente. Thomas (1991) enfatiza que el modernismo ha descartado símbolos, ha simplificado algunas prácticas y ha profesionalizado ritos y conductas funerarias. Además de dolor, el duelo ante un muerto provoca incredulidad, en la medida en que nuestra cultura está apartada de la naturalidad de la muerte (Alizade, 2012).

Gayol y Kessler (2011) argumentan que a diferencia del lugar central que ha ocupado en las artes, las ciencias de la vida y la religión, la muerte ha suscitado hasta no hace mucho tiempo un interés más bien marginal en las ciencias sociales. Retrospectivamente, pueden determinarse en el último siglo algunos periodos de mayor interés por el tema, en particular por la muerte del otro en diferentes culturas. Los autores afirman que es posible exponer tres momentos clave en la producción de conocimiento sobre la muerte: inicios del siglo xx, las décadas de 1960, 1970, y a partir de la de 1990. Si bien el recorrido se confecciona esencialmente con la bibliografía de los países centrales, se reconoce la necesidad de que se generen nuevos antecedentes desde una mirada más descentrada y desde el sur.

#### DE RITUALES Y PALABRAS

No existe prácticamente ningún grupo arcaico, por primitivo que sea, que abandone a sus muertos sin ritos (Morin, 2011). Los rituales señalan puntos en los trayectos vitales, estableciendo un orden simbólico al marcar públicamente momentos de transiciones significativas para los miembros de una comunidad. Al igual que todas las prácticas sociales, los rituales relacionados con la muerte evolucionan de acuerdo con el ritmo que siguen los cambios en la sociedad; cambios que han sido rápidos y significativos en las prácticas que rodean a la muerte (Neimeyer, 2002).

Cada cultura se caracteriza por su manera de aprehender, de tratar, podría decirse, de vivir el tránsito. Cada cultura tiene sus propios ritos fúnebres, sus representaciones del moribundo, su prácticas

del duelo o de la sepultura, su propia evaluación del precio de la existencia, de la vida colectiva o de la vida individual (Derrida, 1998a: 49).

La ritualización de la muerte, hecha de prohibiciones y concesiones, ha sido la estrategia global de tratamiento discursivo a lo largo de las épocas; los ritos introducen la simbolización de ese agujero real que constituye la muerte. Sin embargo, lo que resulta de esta pretendida exclusión es en realidad la eliminación de su tratamiento discursivo (Cazenave, 2010). Todo lenguaje dice algo, pero también en todo lenguaje hay algo que no se puede decir, que no se puede decir con palabras (Mêlich, 2012); amparado bajo el axioma acerca de la imposibilidad de no poder comunicar (Watzlawick, 1974), la comunicación deja entrever aquello que no se dice. Paradoja o absurda contradicción, aunque sólo en apariencia. En la manera en que las personas comunican su sentido de mundo y sus valores es factible reparar en lo textual y paratextual para aludir a la muerte. Las palabras son ambiguas e implacables; cada una marca al mundo y nos hace responsables de lo que decimos y de lo que no decimos. Tal vez por eso antes de cada afirmación nos vemos empujados a señalar lo que no se quiso decir y, aun así, el riesgo es grande (Schmucler, 1996). Evocar la deconstrucción como necesidad para “desencializar” y reconocer lo que subyace en las nociones, identificando tensiones, contradicciones o zonas ocultas, en términos de Williams (2009), revela estructuras de sentimiento.<sup>8</sup> También definidas como experiencias sociales en solución en tanto formaciones emergentes, dinámicas y residuales, extendidas de manera irregular, en estados de latencia, sedimentación o tensión frecuente entre la interpretación admitida y la experiencia práctica. “Tal vez la muerte pueda ser reducida a formas fijas, aunque sus registros supervivientes se hallen en su contra [...] existen las experiencias, para las cuales las formas fijas no

---

<sup>8</sup> Significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente así como las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales, es decir, al pensamiento tal como es pensado, a una conciencia práctica de tipo presente (Williams, 2009). Es algo que se piensa, se siente y se concibe “instintivamente”. Pero no es “instintiva”, sino histórica (Sarlo, 1979).

dicen nada en absoluto, a las que ni siquiera reconocen” (Williams, 2009: 152-153). Lo hegemónico, aunque dominante, está siempre en transformación y expansión.

Múltiples explicaciones disciplinares e institucionales ofrecen un amplio abanico de interpretaciones de lo más variopintas. La filosofía, la religión, la medicina, las prácticas *new age*,<sup>9</sup> entre otros campos discursivos, brindan respuestas desde sus propias lógicas internas. Sin ahondar en los matices y razones argumentativas, no hay duda de la capacidad de la palabra en viabilizar sentidos específicos. Sin embargo, el conocimiento y el procesamiento cognitivo de la información como condición para la conciencia de la mortalidad no resulta suficiente si no involucra la trama emocional y la posición del sujeto en coordenadas culturales que lo amparen (Rosaldo, 2000; Mamo, 1999). Un estudio lingüístico sobre el campo conceptual de la muerte asegura que el morir se verbaliza en español con eufemismos y disfemismos que designan el objeto denotado de manera indirecta (Mellado Blanco, 2013). A la muerte se la menciona como “la parca”, “la señora de negro”, “la catrina”, entre tantos apodos. Al muerto se lo denomina “fallecido”, “finado”, “difunto”, “fiambre”. Incluso se alude al plano material como “cadáver”, “restos”, “cenizas”. En lo que respecta a la muerte real o potencial se suelen utilizar expresiones como: “falleció”, “feneció”, “expiró”, “se apagó”, “palmó”, “pasó a mejor vida”, “le llegó el día”, “le llegó la hora”, “perdió la vida”, “descansa en paz”, “se fue con Dios”, “se fue para no volver”, “entró en el sueño eterno”, “no cuenta más el cuento”, “quedó duro”, “estiró la pata”, “lo sacaron con los pies por adelante”, “se lo llevó la parca”, “está más cerca del arpa que de la guitarra”. Las distintas maneras de nombrar la muerte y el acto de morir trazan diferentes interpretaciones posibles. Una línea argumentativa se inclina en cuestionar la utilización de eufemismos, metáforas, palabras suavizadas o humorísticas dando cuenta del desafío de asumirla sin temores o de la necesidad de neutralizarla, sosteniendo la idea del tabú de la

---

<sup>9</sup> *New Age* es un movimiento enraizado en una red de redes vasta y compleja que, en su discurso y en su práctica, combina como direcciones de cambio tanto la transformación individual como la sacralización del *self* y la naturaleza, la sanación, la espiritualidad, la circulación, el sincretismo, la liberación del cuerpo, el antiautoritarismo y la autonomía (Carozzi, 1999).

muerte como concepción vigente. En oposición, otra línea argumentativa sostiene que la resignificación de ella se hace como estrategia ritualizada para aprender a convivir con la idea de la muerte en la vida cotidiana. Más allá de las conjeturas, los motes y las metáforas, estas construcciones traslucen el resultado de procesos de mantenimiento de formas residuales, expresando estructuras de sentimiento que la cultura dominante niega o reprime. Es decir, la cultura posee una dimensión individual y colectiva de significados y valores; implica concepciones de mundo, formas de sentir y actuar que se encarnan en el lenguaje y se enmarcan en instituciones sociales determinadas por circunstancias materiales (Karam Cárdenas; 2009). Por medio del lenguaje otorgamos dirección y sentido a la vida. Sin embargo, en nuestra cotidianidad raramente nos detenemos a pensar en su capacidad creadora, ya que la tendencia de ver el mundo en su materialidad intacta, fuera de la conciencia sin intervención del lenguaje, en parte viene determinada por el uso mismo de éste (Paolicchi, 2013). A fin de cuentas, el propio lenguaje creador del mundo nos distancia de él colaborando en el proceso de objetivación de nuestra realidad. Este aparente velo de ineptitud o incapacidad creadora resulta un interesante oxímoron para descifrar; un absurdo que responde a su misma especificidad. Para indagar en el sentido que se le confiere a la muerte, habrá que precisar los modos de finalizar a los cuales se hace referencia (Derrida, 1998a). Las condiciones de las muertes expropiadas y arrebatadas trágicamente reflejan desordenes semánticos, cuyos testimonios afirman que verbalizar, narrar o mencionar la palabra *muerte* no garantiza la posibilidad de otorgarle un sentido.

Los sobrevivientes, aunque logran articular oralmente su relato, no pueden darle un sentido a lo que les ocurrió. Las atrocidades de nuestro siglo ocurren en medio de la ausencia de un lenguaje que pueda darles sentido. En Colombia no hay consideraciones acerca del otro cuando se manipula su cuerpo y se desgarran su carne (Uribe, 2008: 184).

Si nuestro acceso a la realidad es por el lenguaje, entonces la respuesta a la pregunta: ¿es posible despojar de lenguaje a la realidad? inevitablemente será negativa. La realidad no está desprovista del abordaje

lingüístico, sin embargo, el lenguaje no es transparente ni natural; las palabras no salen de las cosas. El sujeto es quien ordena la realidad desde el lenguaje (Derrida, 1997). Pero, pretender la transparencia absoluta de lo real mediante el lenguaje —a partir del cual se busca comprender la magnitud de la crueldad humana— equivale a exigirle que agote el mundo en su representación. En términos de Derrida (1998a; 1998b), todo es lenguaje y nada puede ser comprendido e interpretado fuera de él, incluso aquello que está en suspenso todavía pertenece a la posibilidad del lenguaje y a su potencial comunicativo, porque nada hay por fuera del texto. No obstante, el sentido nunca puede ser unívoco, mucho menos si hablamos de significaciones puestas en circulación en el plano de lo social; el sentido siempre está más allá de lo que podemos sospechar, porque hay diseminación de sentidos (Cardozo, 2007). Retomando a Heidegger, Derrida (1998b) afirma que nuestra cultura metafísica hace encajar la diversidad de lo real en principios básicos que ordenan y administran el sentido; estructuración cuya forma más emblemática es el pensamiento binario manifiesto en el lenguaje.

La muerte estructura nuestras posibilidades en una proyección a futuro en el marco de una trayectoria potencial de muerte (Gómez Sancho, 2003), donde el proceso de morir y el significado de la muerte refieren a consideraciones socioculturales desde el momento en que la muerte encarna una pérdida permanente del ser de la persona (Mamo, 1999). Sin embargo, “no se habla de la misma muerte allí donde no se habla la misma lengua [...] cuando se pasa así la frontera de una cultura, se pasa de una figura de la muerte como tránsito a otra figura de la frontera entre la vida y la muerte” (Derrida, 1998a: 48-49). Por ello, el objetivo es comprender los contextos y los procesos involucrados de manera situada, y habilitar la incorporación de nuevas formas de conocimiento, privilegiando la búsqueda de las diferencias por sobre la búsqueda de la homogeneidad (Vasilachis, 1993; 2007). Fundamento ontológico y epistemológico del sujeto conocido en términos de Vasilachis (2009), cuya concepción reconoce el principio de igualdad esencial entre los sujetos, comprendiendo que las nuevas formas de conocer suponen también conocer aquello que es lo común en la identidad, la identidad compartida, su componente esencial. Si retomamos la advertencia de Williams (2009) sobre el riesgo de asumir las categorías

de análisis particulares como términos totalitarios, y desconocemos el carácter dinámico y específico de las experiencias:

El error, como ocurre tan a menudo, consiste en tomar los términos de análisis como términos sustanciales. En consecuencia, hablamos de una concepción del mundo o de una ideología dominante o de una perspectiva de clase, a menudo con una evidencia adecuada, aunque en este resbalón regular hacia un tiempo pasado y una forma fija suponemos, o incluso no sabemos qué debemos suponer, que aquellas que existen y son vividas específica y definitivamente dentro de formas singulares y en desarrollo (Williams, 2009: 152).

En tanto producto de la sensibilidad social y cultural, la comunicación viabiliza, trasluciendo estructuras del sentir, un torrente de sentidos desafiados en un espacio de lucha entre fuerzas hegemónicas amenazadas por fuerzas contrahegemónicas, las cuales disputan el sentido en el marco de tensiones en permanente mutación. Al decir de Derrida (1998a), dentro de lo que se cree poder identificar como una sola y misma cultura, a veces una sola nación, una sola lengua, una sola religión, esta cultura de la muerte puede transformarse.

#### CIERRE: LA MUERTE (NOS) TRANSFORMA

Protagonizamos una época en que la continuación indefinida de la vida adquiere un valor supremo. Incluso, a pesar de que la incertidumbre marca nuestra condición humana, ciertos mandatos culturales aparentemente pretenden eliminar la muerte como tópico central de las narrativas discursivas. Además de los vacíos temáticos, las urgencias y la coyuntura contribuyen a un solapamiento, al direccionar el torrente de la frivolidad o simplificación de los relatos en un océano de complejidades biográficas que también operan a partir de procesos sociales que le dan un curso posible. La muerte en sí misma no es un problema en relación con que no hay precisamente algo que resolver para que no suceda. Tarde o temprano llega. Sin embargo, evitar la reiterada

procastinación que dilata la posibilidad de elaboración de la muerte, en tanto conciencia de mortalidad, constituye una acertada disposición para proyectar la propia condición de finitud, haciéndonos cargo de la propia existencia. Morir es un acto humano, cuyo desenlace repercute directamente en el fluir de la vida cotidiana al atravesar diversos planos: biológico, médico-sanitario, educativo, económico, legal, social, cultural, religioso, entre otros. Aunque, en tanto fenómeno natural, la muerte siempre es interpretada y sentida desde patrones culturales en directa vinculación con componentes emocionales y cognitivos.

La necesidad de calmar, aplacar o suavizar el dolor de una pérdida motiva, en un contexto de desorden mental y emocional, respuestas desarticuladas y búsquedas personales de sentido en un mar de temores, desconcierto y desvelo. Todo proceso de pérdida genera estados de malestar psicológico y requiere de la puesta en marcha de mecanismos de adaptación a las nuevas circunstancias (Neimeyer, 2002). La propia vida, la dinámica cotidiana y las relaciones afectivas adquieren un nuevo significado. Algo se transforma y nos transforma. El horizonte o límite de la muerte cuestiona el sentido de toda la vida. Sentido que se pone en palabras cuando se decide nombrar a las cosas por su nombre. La muerte de un ser querido sensibiliza, interpela nuestras creencias, aviva temores y afecta de tal manera que no sólo marca la vida simbolizando un antes y después de una época o recorrido vital, sino que —en ocasiones— impide sostener el sentido de la propia existencia. La experiencia proporciona un ángulo adicional con el cual interpretar y dar sentido al mundo que nos rodea; “únicamente después de sufrir en carne propia una pérdida devastadora, pude entender mejor lo que querían decir los *ilongot* cuando describían la ira generada por el luto” (Rosaldo, 2000: 25). El duelo es una emoción cognitiva, sentimiento más conocimiento; el pensamiento mueve al sentimiento y viceversa de forma infinita (Beltrán Guzmán y Torres Fermán, 2011).

La muerte como fenómeno deja huellas imborrables que marcan la subjetividad de las personas porque el duelo inaugura trayectos de introspección, desorientación y soledad. “El duelo abierto está estrechamente relacionado con la indignación, y la indignación frente a una injusticia, o a una pérdida insoportable, tiene un potencial político enorme” (Butler, 2010: 65). Sin embargo, el obstáculo se torna cuesta

arriba cuando la propia cultura imposibilita afrontar la muerte como hecho inherente de la vida. Cuando el valor está puesto en la juventud, la vejez y la muerte se erigen como disvalor, trasladando la dicotomización en sucesivas polarizaciones, es decir, una dificultad que nos condiciona y que se vislumbra en la comunicación humana.

El halo enigmático de la muerte se evidencia en el lenguaje porque desde allí se construyen los sentidos afiliados. Dado que referirse a la muerte implica aludir a una pérdida, términos como “se fue”, “se marchó”, “partió”, resultan menos lacerantes o desgarradores al oído; seguramente porque pronunciar la palabra “muerte” o “murió” significa aludir a un final que, como tal, es absoluto, definitivo e incuestionable. Implica habitar y pertenecer a una realidad marcada por la ausencia y el vacío de la pérdida. En el repertorio del léxico cotidiano, las creencias arraigadas y vinculadas al fenómeno de la muerte delimitan comportamientos y actitudes evasivas, como también moldean un “no decir” que reprime la posibilidad de nombrar o de mencionar ciertos términos. La negación a nombrar la muerte podría responder a la creencia de que evocarla anticiparía un desenlace no deseado, o incluso de que es preciso no tentarla, como si por el solo hecho de mencionarla se tuviera el poder de modificar alguna ley sobrenatural y desviar el destino vital de alguien. Ante la incredulidad que genera, una censura atmosférica esboza búsquedas alternativas para denominar la muerte sin nombrarla o mencionarla de otras maneras.

Tener conciencia de finitud requiere de un sincero diálogo interpersonal que encierra el sentido de la aceptación y la preparación para una vida genuina y trascendente. Por ello la mentira, la ambigüedad y los eufemismos no sólo no colaboran en la normalización y, en consecuencia, en la aceptación de la naturalidad de la muerte, sino que además funcionan como artilugios que enmascaran, niegan y hasta rechazan la posibilidad de aceptación de un desenlace inevitable. Por más dolorosa, trágica, cercana o inesperada que sea una muerte, nombrarla es un desafío que favorece desenlaces más propicios a registrar y admitir su presencia tácita y permanente. Es una manera de anticiparnos, preparando el terreno emocional y simbólico. Es el primer paso para valorar la vida y hacerla próxima como realidad subyacente, inevitable y, ocasionalmente, hasta repentina. En este marco, “lo que siempre queda por preguntarse



[...] es la manera en que la esencia de la muerte se determina a partir de la esencia de la vida” (Derrida, 1998a: 55). Si morir es parte del ciclo vital: ¿la preparación para la vida es esencialmente preparación para la muerte?, ¿es posible esa implicación recíproca?

Aproximarnos a lo “innombrable” es hacernos conscientes de nuestra condición de seres mortales; mirando la muerte desde la vida misma. Si se niega lo inevitable ocultando o desvirtuando la palabra, quizá se pierda gran parte del potencial transformador que encierra; porque nombrar es el primer paso para ordenar la conciencia, comprender de manera autónoma y accionar a partir de paradigmas de pensamiento que modifiquen armoniosamente el plano personal y colectivo. Combinando el conocimiento y las emociones como causas para la realización de la conciencia, el primer paso deberá darse fundamentalmente en el plano simbólico de la comunicación. Nombrar la muerte es recobrar el valor de la palabra y respetar la necesidad del silencio oportuno; es ordenar la conciencia cooperando en la construcción de puntos gravitacionales de sentido que ofrezcan apoyos de contención sociocultural para un entendimiento personal y colectivo de la finitud del ser humano.

#### FUENTES CONSULTADAS

- ALIZADE, A. (2012), *Clínica con la muerte*, Buenos Aires: Biebel.
- ALONSO, J. P. (2013), “Cuidados paliativos: entre la humanización y la medicalización del final de la vida”, en *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 18, núm. 9, Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva: Río de Janeiro, pp. 2 541-2 548.
- ARIÈS, P. (2008), *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- ARIÈS, P. (2011), *El hombre ante la muerte*, Buenos Aires: Taurus.
- BAJTIN, M. (1989), *Teoría y estética de la novela*, Madrid: Taurus.
- BAUMAN, Z. (2014), *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*, Madrid: Sequitur.
- BELTRÁN GUZMÁN, F. J.; TORRES FERMÁN, I. A. (2011), “Una aproximación a la tanatología”, en *Revista Electrónica Medicina, Salud y Sociedad*, vol. 1, núm. 3, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 1-7.

- BENÍTEZ DEL ROSARIO, M. A.; ASENSIO FRAILE, A. (2002), “Cuidados paliativos. La comunicación con el paciente con enfermedad en fase terminal”, en *Atención Primaria*, vol. 30, núm. 7, pp. 463-466.
- BERMEJO, J. C. *et al.* (2012), “Conspiración del silencio en familiares y pacientes al final de la vida ingresados en una unidad de cuidados paliativos: nivel de información y actitudes observadas”, en *Medicina Paliativa*, vol. 20, núm. 2, pp. 1-11.
- BLANCO, M. (2011), “El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo”, en *Revista Latinoamericana de Población*, vol. 5, núm. 8, Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Población, pp. 5-31.
- BLANCO PICABIA, A.; ANTEQUERA JURADO, R. (1998), “La muerte y el morir en el anciano”, en L. Salvarezza (comp.), *La vejez: una mirada gerontológica actual*, Buenos Aires: Paidós, pp. 379-406.
- BUTLER, J. (2010), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona: Paidós.
- CARBONETTI, A.; CELTON, D. (2007) “La transición epidemiológica en la Argentina entre principios del siglo xx y principios del siglo xxi”, en S. Torrado (comp.), *Población y bienestar en la Argentina del primero al segundo centenario*, Buenos Aires: Edhasa, pp. 369-398.
- CARDOZO, C. (2007), “Breves consideraciones acerca del concepto de escritura en la propuesta post-estructuralista de Jacques Derrida: aportes sobre algunos problemas del lenguaje”, en *Astrolabio*, nueva época, núm. 1.
- CAROZZI, M. J. (1999), “La autonomía como religión: la nueva era”, en *Alteridades*, vol. 9, núm. 18, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 19-38.
- CARTAY, R. (2002), “La muerte”, en *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, vol. 12, núm. 34, mayo-agosto, Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes, pp. 447-470.
- CAZENAVE, L. (2010), “El duelo en la época del empuje a la felicidad”, en *Virtualia*, septiembre, año ix, núm. 21.
- CERIANI CERNADAS, C. (2001), “Notas histórico-antropológicas sobre las representaciones de la muerte”, en *Revista Archivo Argentino de Pediatría*, vol. 99, núm. 4, pp. 326-336.
- COSTELLO, J. (2000), “Truth Telling and the Dying Patient: A Conspiracy of Silence?”, en *International Journal of Palliative Nursing*, vol. 6, núm. 8, pp. 398-405.

- DE LA HERRÁN, A.; CORTINA SELVA, M. (2008), “La educación para la muerte como ámbito formativo: más allá del duelo”, en *Psicooncología*, vol. 5, núms. 2-3, pp. 409-424.
- DE LA HERRÁN, A.; CORTINA SELVA, M. (2007), “Introducción a una pedagogía de la muerte”, en *Educación y Futuro*, vol. 17, Madrid: Centro de Enseñanza Superior Don Bosco, pp. 131-148.
- DE MIGUEL, J. M. (1998), “El último deseo: para una sociología de la muerte en España”, en *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol. 71-72, núm. 95, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 109-156.
- DERRIDA, J. (1997), *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, Buenos Aires: Manantial.
- DERRIDA, J. (1998a), *Aporías: morir-esperarse (en) los “límites de la verdad”*, Barcelona: Paidós.
- DERRIDA, J. (1998b), *De la gramatología*, México: Siglo XXI.
- DE SIMONE, G. (2000), “El final de la vida: situaciones clínicas y cuestionamientos éticos”, en *Acta Bioethica*, año VI, núm. 1, Santiago: Universidad de Chile, pp. 47-62.
- ELDER, G. H. Jr. (1994), “Time, Human Agency, and Social Change: Perspectives on the Life Course”, en *Social Psychology Quarterly*, vol. 57, núm. 1, pp. 4-15.
- ELIAS, N. (2009), *La soledad de los moribundos*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- FAULKNER, A. (1992), *Effective Interaction with Patients*, Edimburgo: Churchill Livingstone.
- GALA LEÓN, F. J. et al. (2002), “Actitudes psicológicas ante la muerte y el duelo. Una revisión conceptual”, en *Cuadernos de Medicina Forense*, vol. 30, pp. 39-50.
- GARCÍA SOTOMAYOR, C. (2012), *La vida de los muertos: relaciones sociales en un barrio pobre del Gran Córdoba*, tesis de maestría, Argentina: Facultad de Filosofía y Humanidades-Universidad Nacional de Córdoba (UNC).
- GAYOL, S.; KESSLER, G. (2011), “La muerte en las ciencias sociales: una aproximación,” en *Persona y Sociedad*, vol. xxv, núm. 1, Universidad Alberto Hurtado, pp. 51-74.
- GAYOL, S.; KESSLER, G. (eds.) (2015), *Muerte, política y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires: Edhasa.

- GIRALDO-CADAVID, L. F. (2008), "Muerte, eutanasia y cuidados paliativos", en *Persona y Bioética*, vol. 12, núm. 2, Cundinamarca: Universidad de la Sabana, pp. 158-168.
- GÓMEZ-BATISTE, X. *et al.* (2003), "Información y comunicación en enfermos con cáncer avanzado y terminal", en *Jano*, vol. LXV, núm. 1495, pp. 56-63.
- GÓMEZ SANCHO, M. (2003), "La ansiedad ante la muerte. Decir o no decir la verdad. Las malas noticias" (cap. 31), en *Avance en cuidados paliativos*, tomo I, Las Palmas de Gran Canaria, pp. 579-597.
- GORER, G. (1965), *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*, Londres: Cresset.
- GUBER, R. (2001), *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Bogotá: Norma.
- HALL J.; ROTER, D. (2004), "Physician Gender and Patient-Centered Communication: A Critical Review of Empirical Research", en *Annual Review Public Health*, vol. 25, pp. 497-519.
- HALL, S. (2004), "Codificación y descodificación en el discurso televisivo", en *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 9, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 215-236.
- HERNÁNDEZ ARELLANO, F. (2006), "El significado de la muerte", en *Revista Digital Universitaria*, vol. 7, núm. 8, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- HIDALGO, C. (comp.) (2011), *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones, VIH/Sida y resignificación de la vida*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso)/Ediciones Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad (CICCUS).
- HODELÍN TABLADA, R. (2008), "La muerte y sus símbolos", en J. C. Tealdi (dir.), *Diccionario latinoamericano de bioética*, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco)/Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética/Universidad Nacional de Colombia, pp.486-487.
- JANKÉLÉVITCH, V. (1977), *La mort*, París: Flammarion.
- JANKÉLÉVITCH, V. (2004), *Pensar la muerte*, Buenos Aires: FCE.
- KARAM CÁRDENAS, T. (2009), "Nuevas relaciones entre cultura y comunicación en la obra de Raymond Williams", en *Estudios sobre*

- las Culturas Contemporáneas*, época II, vol. XV, núm. 29, junio, Colima: Universidad de Colima, pp. 69-90.
- KÜBLER-ROSS, E. (2014), *Sobre la muerte y los moribundos*, Buenos Aires: Debolsillo [1972].
- LASCAR, E.; ALIZADE, M. A. (2013), “Habilidades para la comunicación con niños y adolescentes que padecen cáncer”, en Cacciavillano (ed.), *SopORTE clínico oncológico y cuidados paliativos en el paciente pediátrico*, Buenos Aires: Instituto Nacional del Cáncer, pp. 159-164.
- LUXARDO, N.; ALONSO, J. P., y ESQUIVEL, J. C. (2013), “La secularización de la asistencia al moribundo: del cuidado cristiano en hospices a la expertise técnica de la medicina paliativa”, en *Sociedad y Religión*, vol. 23, núm. 40, Buenos Aires: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, pp. 14-142.
- MAMO, L. (1999), “Death and Dying: Confluences of Emotion and Awareness”, en *Sociology of Health & Illness*, vol. 21, núm. 1, pp. 13-36.
- MARCUS, G.; FISCHER, M. (2000), *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- MARÍ-KLOSÉ, M.; DE MIGUEL, J. M. (2000), “El canon de la muerte”, en *Política y Sociedad*, Madrid: Universidad de Barcelona, pp. 115-143.
- MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, A. M. (2011), *Formas de la vida cotidiana en Córdoba (1573-1810). Espacio, tiempo y sociedad*, Córdoba: Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS)-Universidad Nacional de Córdoba.
- MÈLICH, J. C. (2012), *Filosofía de la finitud*, Barcelona: Herder.
- MELLADO BLANCO, C. (2013), “El campo conceptual TOD/MUERTE en alemán y español: eufemismos y disfemismos”, en *Revista de Filología Alemana*, vol. 21, pp. 105-125.
- MONTES DE OCA LOMELI, G. A. (2006), “Historia de los cuidados paliativos”, en *Revista Digital Universitaria*, vol. 7, núm. 4, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MORIN, E. (2011), *El hombre y la muerte*, Barcelona: Kairós [1974].
- NEIMEYER, R. A. (2002), *Aprender de la pérdida: una guía para afrontar el duelo*, Barcelona: Paidós.

- NOEL, G. (2013), "Vivir y morir en el barrio: lecturas morales de una muerte", en *Dilemas*, vol. 6, núm. 2, pp. 229-250.
- ORTEGA, F. A. (ed.) (2008), *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (Colección Lecturas Centro de Estudios Sociales [CES]).
- ORTIZ AGUIRRE, V. M. (2008), *Máscaras de la muerte*, México: El Colegio de Michoacán.
- PAOLICCHI, L. (2013), "Praxis humana y pragmática trascendental del lenguaje: primeras determinaciones acerca de la lingüisticidad de los actos sobre el trasfondo de la crítica trascendental del sentido", en *Tópicos*, vol. 25, Santa Fe.
- PERES, M. F. P. *et al.* (2007), "A importância da integração da espiritualidade e da religiosidade no manejo da dor e dos cuidados paliativos", en *Revista de Psiquiatria Clínica*, vol. 34, núm. 1, São Paulo: Universidade de São Paulo, pp. 82-87.
- RODRÍGUEZ HERRERO, P.; HERRÁN GASCÓN, A. de la, y CORTINA SELVA, A. (2012), "Antecedentes de la pedagogía de la muerte en España", en *Enseñanza & Teaching*, vol. 30, núm. 2, Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 175-195.
- RODRÍGUEZ HERRERO, P.; HERRÁN GASCÓN, A. de la, y CORTINA SELVA, A. (2015), "Pedagogía de la muerte mediante aprendizaje de servicio" en *Educación XXI*, vol. 18, núm. 1, pp. 189-212.
- RODRÍGUEZ RIOBOO, F. (1998), "La vejez y la muerte", en *Anales de psicología*, vol. 14, núm. 1, Murcia: Universidad de Murcia, pp. 127-135.
- ROSALDO, R. (2000), *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Quito: Ediciones Abya-Yala.
- SAINTOUT, F. (2008), "Los estudios socioculturales y la comunicación: un mapa desplazado", en *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, vol. v, núms. 8-9.
- SAINTOUT, F. (2014), "Juventud y el daño en la Argentina", en *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 11, núm. 24, enero-abril, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), pp. 313-327.
- SARLO, B. (1979), "Raymond Williams y Richard Hoggart: sobre cultura y sociedad", entrevista en *Punto de Vista*, núm. 6, pp. 12.

- SCHMUCLER, H. (1984), “Un proyecto de comunicación/cultura”, en *Revista Comunicación y Cultura*, núm. 12, México: Galerna.
- SCHMUCLER, H. (1996), “Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello (reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria)”, en *Revista Pensamiento de los confines*, núm. 3, pp. 9-12.
- SIBILLA, P. (2012), “El cuerpo viejo como una imagen con fallas: La moral de la piel lisa y la censura mediática de la vejez”, en *Revista Comunicação, Mídia e Consumo*, vol. 9, núm. 26, São Paulo: ESPM, pp. 83-114.
- SKULASON, B. *et al.* (2014), “Death Talk: Gender Differences in Talking about One’s Own Impending Death”, en *BMC Palliative Care*, vol. 13, núm. 8, pp. 2-11.
- THOMAS, L. V. (1991), *La muerte. Una lectura cultural*, Barcelona: Paidós.
- TIZÓN, J. (2007), “La muerte en tanto que pérdida de la vida”, en *Revista Clínica e Investigación Relacional*, vol. 1, núm. 2, pp. 372-393.
- URBANO, C.; YUNI, J. (2011), *Esos cuerpos que envejecen. Representaciones y discursos culturales de la vejez*, Córdoba: Brujas.
- URIBE, M. V. (2008), “Mata, que Dios perdona. Gestos de humanización en medio de la inhumanidad que circunda a Colombia”, en F. A. Ortega (ed.) (2008), *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Universidad Nacional de Colombia (Colección Lecturas CES), pp. 171-191.
- URIBE RODRÍGUEZ, A.; VALDERRAMA, L., y LÓPEZ S. (2007), “Actitud y miedo ante la muerte en adultos mayores”, en *Pensamiento Psicológico*, vol. 3, núm. 8, Cali: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 109-120.
- URIBE RODRÍGUEZ, A. *et al.* (2008), “Diferencias evolutivas en la actitud ante la muerte entre adultos jóvenes y adultos mayores”, en *Acta colombiana de psicología*, vol. 11, núm. 1, Bogotá: Universidad Católica de Colombia, pp. 119-126.
- VASILACHIS DE GIALDINO, I. (1993), *Métodos cualitativos I. Los problemas teórico-epistemológicos*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- VASILACHIS DE GIALDINO, I. (2007), “La investigación cualitativa”, en I. Vasilachis de Gialdino, *Estrategias de investigación cualitativa*, Buenos Aires: Gedisa, pp. 23-64.

- VASILACHIS DE GIALDINO, I. (2009), “Los fundamentos ontológicos y epistemológicos de la investigación cualitativa”, en *Forum: Qualitative Social Research*, vol. 10, núm. 2, art. 30.
- WAINER, R. (2008), “Hacia una antropología del morir-entre-nosotros o cómo entender el afecto en el final de la vida en niñ@s”, ponencia presentada en el IX Congreso Argentino de Antropología Social, Posadas: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Misiones.
- WATZLAWICK, P. (1974), *Teoría de la comunicación humana: interacciones, patologías y paradojas*, Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- WILLIAMS, R. (2009), *Marxismo y literatura*, Barcelona: Las Cuarenta.
- ZIEGLER, J. (1975), *Les vivants et la mort. Essai de sociologie*, París: Seuil.

Fecha de recepción: 12 de junio de 2016  
Fecha de aceptación: 5 de octubre de 2016