

Muerte y espiritualidad: Creencias en la tercera edad

(Death and spirituality: Beliefs of the elderly)

Carolina Mazzetti Latini* - Laura Natalia Vanadia**

Resumen

En el marco de un acentuado pluralismo religioso característico de la época actual, el presente artículo indaga las creencias espirituales de personas mayores en relación a la muerte. En primer lugar se analizan las diferentes maneras en que las personas reflexionan sobre la idea de la finitud de la vida, como así también bajo qué modalidades afrontan la ansiedad abrumadora frente a la certeza de la muerte. A partir de la diversidad de experiencias se recuperan patrones comunes en los procesos de transformación, mixturas y recomposiciones en los distintos sistemas de creencias. En segundo lugar, se retoma la idea de inmortalidad y la creencia de la posibilidad de comunicación con sus difuntos, para comprender cómo a partir de la intervención de diferentes mediaciones y estructuras de acogida, se pone en marcha el camino de trayectoria individual espiritual y la construcción de su fantástico cotidiano.

Recibido el 18/06/18
Aceptado el 06/05/19

* Centro de Investigación en Cultura y Sociedad (CIECS/CONICET/UNC). Av. Ciudad de Valparaíso s/n-Ciudad Universitaria - CP 5000 - Córdoba. Correo Electrónico: mazzetticarolina@gmail.com
** Centro de Investigación en Cultura y Sociedad (CIECS/CONICET/UNC). Av. Ciudad de Valparaíso s/n - Ciudad Universitaria - CP 5000 - Córdoba. Correo Electrónico: lauravanadia@gmail.com

Palabras Clave: Creencias, espiritualidad, fantástico cotidiano, muerte, personas mayores.

Abstract

This article investigates the spiritual beliefs of older people in relation to death within the framework of an accentuated religious pluralism characteristic of the current era. First, it analyzes the different ways in which people reflect on the idea of the finiteness of life, as well as under what modalities they face overwhelming anxiety in the face of the certainty of death. From the diversity of experiences, common patterns are recovered in the processes of transformation, mixtures and reconstruction in the different belief systems. Secondly, the idea of immortality and the belief of the possibility of communication with their deceased are taken up again, in order to understand how, from the intervention of different mediations and host structures, set in motion the path of individual spiritual trajectory and the construction of their fantastic everyday life.

Keywords: Beliefs, spirituality, fantastic everyday life, death, senior citizens.

Introducción

La finitud humana, ha sido diversamente configurada por las distintas culturas, creando artefactos sónico-simbólicos para afrontarla (Morin, 2011[1974]; 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. Lejos de los procesos de secularización predichos, la modernidad no suplantó a lo religioso, sino que operó a nivel de una continua recomposición de las creencias originando sus propios tipos de modernidades religiosas (Mallimaci et al, 2008). Desde finales del siglo XX, y en concordancia a las condiciones políticas, sociales y económicas ocurridas en las últimas décadas, asistimos a un proceso de cambio dentro de la producción de sentido en nuestra sociedad. Se observa una tendencia al debilitamiento de las construcciones colectivas de los proyectos vitales, concomitante al fortalecimiento de procesos individuales a nivel de las elecciones y decisiones sobre la propia vida (Mallimaci et al, 2008). Diversos autores han contribuido al estudio de la manifestación de las crisis de las identidades colectivas dentro del ámbito de las creencias religiosas argentinas (Forni, 1993; Mallimaci, 2001; Mallimaci y Giménez, 2007), evidenciando la acentuación de un pluralismo religioso (Mallimaci, 1995).

En función de estos aportes como marco, este trabajo propone la indagación de las creencias espirituales de personas mayores en relación a la muerte. Nuestro objetivo no radica en un análisis pormenorizado de las religiones como tales, ni en las prácticas institucionales respectivas. Nuestro propósito en cambio, es rastrear experiencias en torno a lo religioso/espiritual, para recuperar elementos del componente imaginario que subyace, y que se nos revelan a través de relatos. Entendemos la noción de experiencia desde los aportes de Scott (2001 [1992]) quien asume que los sujetos son constituidos por medio de esta, es decir, que se convierte no en el origen de nuestra explicación, no en la evidencia definitiva que fundamenta lo conocido (porque ha sido vista o sentida), sino en aquello que buscamos explicar, aquello acerca de lo cual se produce el conocimiento. Esta manera de pensar la experiencia según la autora le otorga historicidad así como da historicidad a las identidades que produce. A partir de la diversidad de las vivencias se identificarán patrones comunes en los procesos de transformación, mixturas y recomposiciones en los sistemas de creencia que otorgan sentido a la finitud de la vida. Abordamos cómo el conjunto de estos significantes constituye una forma de saber, un saber otro (Foucault, 1970) que es compartido por algunos

sectores de la comunidad y que no necesariamente goza del estatuto de verdad reconocida.

Con respecto a los estudios sobre la muerte, Gayol y Kessler (2011) argumentan que a diferencia del lugar central que han ocupado en las artes, las ciencias de la vida y la religión, hasta no hace mucho tiempo y en lo que respecta a las ciencias sociales, la muerte ha suscitado un interés más bien marginal. Retrospectivamente pueden determinarse en el último siglo algunos períodos 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 sesenta y setenta, y a partir de los años noventa. Si bien el recorrido se confecciona esencialmente a través de la bibliografía de los países centrales, reconocen la necesidad de que se generen nuevos antecedentes desde una mirada más descentrada y desde el sur. En consonancia con ese propósito, este artículo intenta aportar una aproximación en esa dirección.

Para alcanzar los objetivos mencionados, la estrategia teórica-metodológica de este estudio -actualmente en ejecución- se sostiene en un diseño de investigación cualitativa basado en el análisis de relatos desde un marco biográfico interpretativo. Al tratarse de una propuesta que trabaja desde los principios que inspiran la teoría fundamentada -grounded theory- (Glaser y Strauss, 1967) [1], el diseño necesariamente es flexible; con lo cual los cambios realizados a lo largo del trabajo de campo se conciben como instancias progresivas del proceso de investigación en el marco de la complejidad. Dado que el propósito radica en la producción de teoría sustantiva más que en la posibilidad de realizar generalizaciones descriptivas, se trabajó con una muestra intencional que combina la técnica de bola de nieve junto al criterio del investigador. La selección de los casos recolectados hasta el momento fue no aleatoria, teniendo en cuenta sexo, edad y variables socioeconómicas como el nivel de instrucción, la situación civil y la composición familiar. Reunió a personas mayores autoválidas física, psíquica y socialmente, nacidas entre 1923 y 1954, cuyas edades versan entre los 62 y los 95 años y que sostienen estilos de vida activos en tanto que participan voluntariamente de actividades sociales vinculadas al aprendizaje y/o socialización entre pares. La investigación profundiza en las experiencias de mujeres y varones de más de 60 años que, en conjunto, recorren la mayor parte de la tercera edad representando diferentes posiciones en el curso de la vida. Los fragmentos de las entrevistas que aquí se presentan de manera parcial

corresponden a unidades más amplias. Todas las personas participaron de manera voluntaria en el estudio, brindando su consentimiento informado.

El trabajo se estructura en dos secciones. En primer lugar se analizan las entrevistas a la luz de su articulación con aportes teóricos sobre las diferentes maneras en que las personas reflexionan sobre la idea de la finitud de la vida, como así también bajo qué modalidades afrontan la ansiedad abrumadora frente a la certeza de la muerte. En segundo lugar, se retoma la idea de inmortalidad y la creencia de la posibilidad de comunicación con sus difuntos, para comprender cómo a partir de la intervención de diferentes mediaciones y estructuras de acogida, se pone en marcha el camino de trayectoria individual espiritual y la construcción de su *fantástico cotidiano*.

Entre el más allá y el más acá

La puesta en relación de la muerte con uno mismo carga de diferentes sentidos algunos de los atributos que la caracterizan. Los datos arrojados por las entrevistas analizadas confirman la contradicción entre la cercanía/lejanía de la muerte mencionada por Thomas (1991): mientras que la muerte ajena, e indirecta, se acepta como algo cotidiano, cuando atañe a lo personal aparece más bien lejana. La persona desarrolla antes la idea de la muerte ajena que la propia, ya que esta última supone la extrapolación de hechos o sucesos de los que no hemos tenido experiencias (Kastenbaum y Aisenberg, en Blanco Picabía y Antequera Jurado, 1998). En la misma dirección, cuando se rastrea en los relatos las concepciones que atañen a la continuidad o ruptura que la muerte implica; es decir, el principio de una nueva forma de vida o existencia, o el final del ciclo vital, se identifican matices que fluctúan entre una incertidumbre sosegada, un convencimiento dubitativo o una convicción inexorable. Sin embargo, a pesar de los distintos posicionamientos, los puntos de encuentro suelen manifestarse en la percepción de la presencia de aquel que ya no está. Aunque los fragmentos que aquí se comparten posibilitan diversos análisis que se irán mencionando a lo largo del trabajo, cabe destacar que el hilo conductor que los caracteriza radica en reconocer, a partir de experiencias propias o ajenas (relatadas por personas de confianza de los entrevistados), la existencia de algún tipo de conexión, contacto o comunicación con aquellos que murieron.

Como refieren Lifton y Olson (2004) la idea de la inmortalidad es una respuesta a una profunda inquietud humana que puede resumirse en dos interrogantes: ¿Qué le sucede a una persona cuando muere? y ¿Cómo puede una persona vivir con

una ansiedad abrumadora frente a la certeza de la muerte? Detrás de estas dos cuestiones, afirman los autores, reside la aspiración humana de vivir para siempre. Aunque los relatos aquí ofrecidos no intenten responder de manera exhaustiva a estas inquietudes, sepa el lector que articulan de manera soslayada la matriz ontológica de las distintas experiencias. Es decir, con diferentes aproximaciones, los relatos se vertebran desde este cuestionamiento existencial, y se observa cómo terminan siendo en la mayoría de los casos interrogantes indisolubles.

En relación al destino de la persona cuando muere, los entrevistados que asumen la idea de continuidad la configuran con diferentes matices. Algunos la vinculan con un llamado divino: "Para mí la muerte es que Dios te llama. (...) uno continúa la tarea allá" (MEL, mujer de 71 años), que asume en ocasiones el sentido de una recompensa celestial "*cuando uno se porta bien en la vida hay premio (...) nos vamos al cielo. No sé qué será la vida espiritual. La vida del alma si después busca la reencarnación. (...) hay espíritus que vagan y no tienen perdón o no tienen paz (...)*" (AS, varón de 86 años). Otros, siguiendo con la misma idea de la continuidad de la vida, le atribuyen el sentido de un nuevo comienzo destinado a finalizar lo pendiente "*Espero no tener que volver más porque así sería que en esta vida cumplí con las cosas. No creo que termines de cumplir nunca porque siempre algo queda. Y dicen que el castigo es volver*" (VHG, varón de 69 años). Más allá de los distintos sentidos atribuidos al fin de la vida, la idea de la inmortalidad se presenta como un recurso recurrente para afrontar la ansiedad de tal certeza, aludiendo a la comunicación que pueden realizar con aquellos que ya murieron.

Los recursos comunicativos propios de esta época como las grabaciones de audios y videos, de álbumes fotográficos y películas caseras, pareciera que permiten atemperar el carácter definitivo de la muerte, dentro de una cultura que busca de manera sistemática el contacto a distancia y con los muertos (Durham Peters, 2014). Dicho contacto comunicativo con los difuntos asume en algunos casos una modalidad dialogada:

Me ha tocado vivir de cerca para tener fe y esperanza por ejemplo la visita de uno de los muertos, vino a conversar conmigo. Un muerto familiar. Estuvo conversando conmigo un rato largo de la vida como era allá... Él me contaba (...) un resumen de todo lo que había hecho en su vida y lo que le esperaba ahí. (...) Yo estimé que era una continuación de lo que uno ha hecho acá y lo sigue haciendo en el otro lado. (AR, varón de 95 años).

En otros casos la comunicación puede entenderse ya no desde el contacto de conciencias sino a partir de la enunciación unidireccional e interpretación de presencias, en las que se evidencia también la regla general mencionada por Durkheim (1992) acerca de que el muerto conserva la personalidad del vivo, con su carácter propio, sus odios y sus mismos afectos; metamorfosis que no puede comprenderse por sí misma:

yo hablaba con Germán [pareja fallecida]. Una noche me acuesto. Yo no tengo miedo a los muertos eh... mi cuñada me había regalado un cubrecama con plumas, Germán no quería que lo usara porque había sido de la madre y quería que lo sacara, entonces lo sacó. Mirá un ruiderío en ese dormitorio donde estaba [el cubrecamas] en la valija. Cerré la puerta, se abrió la puerta, todo. Increíble. (...) Vos sabes que esa noche escucho en el cubrecama (reproduce sonido de roce) y yo que no me podía despertar. Y me quería dar vuelta y no podía. Y a la vez no podía tampoco hablar. Entonces vos sabes que recién cuando me puedo mover digo 'Germán sos vos ¿no?' y me doy vuelta y vos sabes que yo vi una sombra. Bueno para mí el espíritu de él estaba acá porque hacía muy poquito que se había ido él. Dicen que están seis meses, bueno él estuvo los seis meses. (MEL, mujer de 71 años).

En la mayoría de los casos, el tinte del contacto con los difuntos, o su regreso y presencia, se liga a la misión de la compañía y experiencias frente a las cuales no existe el temor:

y después de la cremación, cuando me entregan la urna yo me la traigo (...) y a la madrugada se me aparecen los dos cuerpos. El ángel que lo tendría a él. (...) Amoroso. Divino. Yo nunca tuve miedo. Yo siempre lo cuento porque es una cosa maravillosa. Miro a los pies de la cama y estaban esos dos cuerpos blancos (...) me pasó que se me presentó ese ángel, que era él con el que lo custodia. Porque para mí siempre tenes un ángel de la guardia. (...) Al otro día teníamos turno a las 10 de la mañana para llevarlo a enterrar. (MI, mujer de 63 años).

En este fragmento la protagonista relata la aparición de “dos cuerpos blancos” durante la madrugada luego de la reciente cremación del cuerpo de su ex marido [2]. El relato exhibe cómo algo del orden de lo sagrado se le revela en forma de “ángel”. Esa manifestación que no pertenecería a este mundo, en tanto que es algo “divino”, “una cosa maravillosa”, se manifiesta en una circunstancia propia de la cotidianidad de la persona que testimonia esta experiencia mientras dormía en su habitación en horas de la madrugada. Por otra parte, también es frecuente la atribución de funciones de cuidado de sus seres queridos, la asistencia y el consejo:

Tuve una compañera del trabajo [viuda] (...) que vivía sola (...) le pregunté si no tenía miedo de vivir ahí sola y dice 'No, porque cuando yo llego a casa mi marido está ahí y él me espera y él me cuida'. Mi hermana piensa que en momentos difíciles siente que mi vieja la acompaña. Mi hermana cree, [risas] inclusive a mi hermana le gusta jugar a la quiniela ¿no?, y cuando ha pasado algún problema económico le pedía a mi mamá que le tirara algún número y ella le prometía a mi mamá que iba a jugar pero se iba a dejar de jorobar por un tiempo. Y sacaba. (AT, varón de 75 años).

Al abordar experiencias relativas a la muerte, advertimos la referencia discursiva casi inevitable a situaciones sobrenaturales. Eliade (1998) menciona que para el hombre religioso lo sobrenatural está indisolublemente ligado a lo natural; en tanto que la naturaleza expresa siempre algo que la trasciende, nunca es exclusivamente natural:

El limonero aquél, que está allá [señalando], cuando Germán [pareja fallecida] pone el limonero en el 2015 él se acerca al limonero y le dice 'si vos el año que viene no largas limones yo te arranco'. Y mirá los limones que tiene el limonero. Ves. Estamos... mi mamá [fallecida] tenía un rosál acá, re viejo, y vos sabes que se llenó de rosas el año pasado en el 2016. Fue una cosa impresionante. Entonces yo digo 'Germán estás acá'. La orquídea me dio 14 varas con el frío que hacía! Yo entraba en una neumonía y salía de una neumonía, volvía me metía en la cama, iba al hogar, mal, mal, mal, no sabes todas las vitaminas que tomaba. Pero a mí las plantas me cuidaron y mi mamá estaba acá. Y florecieron todas las orquídeas. Todas florecieron. (MEL, mujer de 71 años).

Los muertos no solo la acompañan sino que conviven con ella y se manifiestan a través del "limonero", "el rosál" y "las orquídeas". Es decir, se evidencia cierta sacralización de la naturaleza donde la ausencia de su pareja y de su madre se tornan presencias en las manifestaciones de sus plantas. Lo natural transmuta adquiriendo -para quien vivencia esta experiencia- un carácter sobrenatural: "La orquídea me dio 14 varas con el frío que hacía!", el rosál que "se llenó de rosas el año pasado en el 2016. Fue una cosa impresionante" o incluso el limonero que no le daba limones comenzó a dar limones luego de la amenaza -cuyo poder residual permanece- de su difunta pareja. A pesar de la secularización de diversos planos de la vida social, cuando de la muerte se trata, algunos testimonios evidencian que en el orden de lo íntimo el cosmos aparece como un mensaje cifrado (Eliade, 1998); con lo cual ciertos eventos están provistos de una fuerte significación espiritual en tanto que portan mensajes para el duelante.

La función terapéutica que algunos autores desarrollan en torno a lo religioso (Sola Morales, 2012; Duch, 2012) se confirma en las entrevistas a través del sentido atribuido a la presencia del difunto, el cual viene y “me dice ´acá estoy yo´ pero nada más” (RH, mujer de 70 años) o “me da una mano cuando me estoy por caer al abismo para que no me caiga, o no cometa errores graves o para que no haga determinadas cosas (YG, varón de 72). A lo largo de la historia uno de los pilares más importantes de las religiones ha sido la comunicación de consuelo a sus adeptos frente al hecho de la finitud de la vida, sin embargo la incapacidad para conferir consolación, ha dado lugar a la irrelevancia creciente de los sistemas eclesiásticos; fundamentalmente por la falta de confianza en el discurso religioso:

Vos podés leer todas las religiones pero todas las religiones son un manojito de órdenes para que alguien le sirva lo que vos hacés. Vienen los musulmanes y te dicen que vas al paraíso si morís en esta guerra por la religión musulmana (...) Vas a la religión católica y Dios mío, qué horror, qué pervertidos ;Qué pervertidos los tipos estos de la iglesia! [con énfasis]. Vos sabés que yo leía la libreta de casamiento católica de mi abuela que había nacido en 1876 y (...) decía que el marido le podía dar un castigo (...). Entonces son una manga de pervertidos, no me jodan, que dan órdenes y hacen sus leyes. En cambio Dios es una cosa mucho más bondadosa y más dadora. Él te da una parte de él que es tu espíritu. O sea (...) Es simple. Y el ser humano lo complica con todos estos versos, estas instituciones religiosas que se erigen en voceros de la palabra de Dios. Y no es así. Porque igual creo que Jesucristo no fue el hijo, fue hijo como somos todos (...). Yo en lo único que creo es en Dios y en los 10 mandamientos. No creo en la institución de la iglesia. No creo en los santos sino en que hay personas que tiene más bondad en su corazón y los lleva a hacer cosas que... pero todos en otros niveles somos capaces de hacer cosas. (SG, mujer de 65 años).

Como consecuencia de esta crisis de confianza que enfrentan los sistemas religiosos (Duch, 2012) su función terapéutica se erosiona. Crece la tendencia a la psicologización en detrimento de la fe y no se discute tanto sobre el nivel de veracidad de las creencias, sino más específicamente su utilidad: “Para mí la muerte es eso, es una continuación. No sé si es verdad o mentira. Nadie volvió para decir yo estoy o no estoy. Pero a mí me hace bien creer. Si es verdad, mentira o no, bueno a mí me hace bien. No lo estoy comentando” (MEL, mujer de 71 años).

Cualquiera sea el grado de desacralización al que haya llegado el hombre no logra abolir del todo el comportamiento religioso; aún la existencia más desacralizada sigue conservando vestigios de una valoración religiosa del mundo (Eliade, 1998). Como consecuencia se amplía el sentido de la religión por lo religioso, conceptos que

suelen utilizarse de manera indistinta. En este trabajo se adopta una concepción de religión relativa al conjunto de saberes organizado sistemática e institucionalmente; en el que, retomando a Durkheim (1992), el culto en tanto sistema de signos se traduce hacia afuera como el conjunto de medios gracias a los cuales se crea y recrea periódicamente. Por religiosidad se hace referencia al campo de lo espiritual y sus creencias, concebida como actitud subjetiva (Fonseca Canteros, 2016). Por otra parte, sin desconocer el efecto terapéutico que conllevan las doctrinas religiosas, la propuesta es adentrarse en un campo más amplio, el de la espiritualidad, la cual al ser inherente a todos los seres humanos por la finitud que comparten, no se limita a una determinación histórico - política (Duch, 2012), aunque sí se empapa de ella. La espiritualidad/religiosidad, como condición estructural del hombre, requiere de progresivos "empalabramientos", es decir significantes y signos, traducciones aproximadas, revisables y mejorables. En este sentido, la religión funciona como una de las estructuras de acogida ya que, según Duch (2012) estas constituyen distintas instancias que -en las diferentes etapas de su existencia y en los diferentes niveles de su desarrollo físico y mental- acogen al ser humano y le permiten que llegue a ser capaz de empalabrarse él mismo y también de empalabrar -construir- la realidad. En tanto factores esenciales para la constitución de lo humano, administran los procesos de transmisión y de comunicación posibilitando el paso de la vida a la vida humana.

Mediaciones: la representación de lo ausente

El ser humano conoce y construye la realidad cotidiana mediante símbolos, mitos, metáforas. Las creencias espirituales, la realidad espiritual del hombre en cuanto construcción subjetiva, no escapa a este universo simbólico, a esta necesidad de *empalabramiento*. La espiritualidad es eminentemente simbólica en tanto representa, define o hace presente aquello que está ausente y que necesita hacerse inteligible. Por ello en el rastreo de los relatos se evidencian procesos de identificación individuales y colectivos que se nutren de figuraciones mediadas. Como condición ineludible de acceso a la realidad;

22

a la comunicación jamás le cabe abolir las distancias y fundir a los seres, por intensa y genuina que sea, ya que el tan universal como inasequible anhelo de inmediatez semeja un horizonte que se aleja según se intenta alcanzarlo. De ahí que solo pueda darse como 'mediatez', esto es, como representación de lo ausente (Duch y Chillón, 2012:34).

En este sentido, las mediaciones sociales constituyen las afectaciones con las que se trata de dirigir el propio destino, sea individual o colectivo, utilizando la comunicación para la producción y reproducción social (Martín Serrano, 2008). De allí la necesidad de reconocer las mediaciones que protagonizan y generan las instituciones, organizaciones y grupos en la socialización y la cultura, en las identidades y los comportamientos; como así también los rastros de las estructuras de acogida que permiten vinculaciones creativas y la integración de elementos que pueden ser incompatibles entre sí (Duch, 2012). Para ofrecer una visión estable del mundo, y con fines de control social, la mediación introduce un modelo de orden en la información (Martín Serrano, 1976; 2008). Por lo cual, la información deja de tener por objeto la realidad original para imponer el primado de la infraestructura sobre el acontecer. Es decir, por medio de "lo que ocurre" -como un objeto ilustrativo- es que se trata de explicar el orden. Sin embargo, todo modelo de mediación asume un código, por lo tanto, este puede ser interpretado tanto como un sistema codificante (estructura) como un modelo de coerción. De esta manera ante las perturbaciones, que ponen en riesgo la comprensión y el consenso, el mediador impone a los sucesos significados estables que permiten pensar y actuar. En la medida en que se recurre a estas formas establecidas de interpretación, la significación del mensaje es una constante cultural (Martín Serrano, 1976; 2008). A su vez, cada forma de mediación remite a un modelo lógico, que si bien es un artificio, este permite que, por su medio, se exprese la ideología utilizada para interpretar el mundo.

Los materiales proporcionados por las diferentes instituciones (sean éstas la familia, la escuela, la nación, la religión o los medios de comunicación) ayudan a los sujetos a configurar una red de puntos gravitacionales de sentido a sus relatos vitales. Un médico de profesión, luego de dar su opinión sobre la muerte biológica como el fin de la vida, se explaya en diálogos sostenidos con colegas sobre la exploración de otras vidas:

Creo que puede ser posible... tengo una médica que sabe hacerlo también [refiriéndose a la exploración de las vidas pasadas] (...) tiene una capacidad... ella es una bruja en serio. Es alergista, igual que yo, (...) se fue a la estética y ahora está haciendo nada más que desprogramación biológica. Porque para la decodificación necesitas cosas que te pueden ayudar con el paciente. Y una de ellas es el tránsito en otras vidas. (VHG, varón de 69 años).

Finaliza aseverando su creencia en otras vidas más allá de la muerte biológica, y no sólo integra en su sistema de creencias tal contradicción sino que a su

vez se nutre de aportes de diferentes posturas para dar coherencia a su mundo de significados. Nótese cómo se refiere a su amiga como “bruja” pero al mismo tiempo como una persona con mucha “capacidad”. Logra acercar e integrar las prácticas científicas profesionales con otras que podrían denominarse alternativas al arte de curar.

Al retomar lo mencionado en el apartado anterior sobre la tendencia actual a la pluralidad del campo de lo religioso -en sentido amplio- como características de las creencias espirituales de la posmodernidad, se advierte en las entrevistas que los propios sujetos van trazando trayectorias individuales marcadas por la combinación y mixtura de diferentes elementos y símbolos. Estos son ofrecidos en un mercado socio-religioso, en el cual no existe la primacía de una única institución portadora de sentido, sino un conjunto de ellas que funcionan en un contexto de pluralismo (Berger et. al, 1981). Luego de referir que mediante el entrenamiento, tal vez podría comunicarse con los difuntos por medio de los sueños, la siguiente persona comienza a lo largo de la entrevista a mostrar diferentes sistemas de saberes que dotan de sentido su realidad espiritual. Vidas pasadas, desprogramación biológica y biodecodificación emocional, hipnosis, numerología, formación católica, son algunos de los elementos que integra:

Los estudios dicen que, de desprogramación biológica por ejemplo, puede ser útil el pasaje conducir a una persona para ver las vidas que ha tenido anteriormente... Mi amigo (...) sabe cómo hacer la tarea... una compañera... también lo hace (...) es más una técnica que te ayuda a transitar por otras vidas. A mí no me lo hicieron nunca y hasta ahora no me he animado a que me lo hagan (...) será que me aflora el miedo, esa emoción, tendré miedo que me dejen en alguna vida y se termine esta... [risas] (...) algunos lo hacen con hipnosis. Yo sabía tener una conocida farmacéutica que hacía numerología marcando lo que vos has sido en otra vida y un día me agarró. Me la tiró por la cabeza y yo no sabía qué hacer. (...) me sale que en otra vida [fui] de Averías... un caso serio. (...) 'Es muy probable que vos hayas venido a esta vida para saldar cuentas pendientes' [le dijo su amiga numeróloga] yo le pregunté por qué 'porque acá dice de acuerdo a la numerología, que vos fuiste de la pesada. Por ejemplo un Carlo Corleone. (...) Andabas con el arma y todo marcado y después te terminaron de hacer cagar a vos también'... ah, yo me quería morir... (...) ¿Sabes que me pasa? cuando veo a Don Carlos Corleone, el padrino, y lo hacen cagar a Don Carlos o a alguno de la familia no sabes lo triste que me pongo. Por más que sean unos sápatras los Corleone'. Y hay una película que ahí es donde se empieza hacer el padrino. 'Vos viniste a esta vida... y mirá dónde naciste, en un lugar modelo' porque ella me preguntaba 'y no solo eso sino que también estudiaste medicina para hacer el bien. Y fuiste a colegio de cura, religioso. O sea que viniste a levantar el aplazo

que habías tenido en tu vida anterior'. Yo me cagaba de risa por supuesto. Y eso me quedó dando vueltas (...) Yo acepto porque la de numerología me tiró todo ella [refiriéndose al acierto de lo que le dijo]... Creo que puede ser posible. Hasta ahora no me animé a hacer las trayectorias esas. (VHG, varón de 69 años).

Esta construcción subjetiva de recorridos espirituales conforman una cartografía fractal autoconstruida de saberes espirituales que cristalizan en creencias religiosas o actitud de religiosidad. Se hace énfasis en la necesaria aclaración de no confundir la crisis de los sistemas religiosos con la disolución total del interrogante religioso en el ser humano. La llamada erosión contemporánea de lo sagrado (Duch, 2012) existe, siempre y cuando lo sagrado sea entendido como aquellos ritos construidos por dogmas eclesiásticos tradicionales. No obstante, frente al debilitamiento de las hegemonías religiosas cabe preguntarse ¿Qué es lo sagrado? ¿Cómo y quién lo define? En este nuevo escenario se observa cómo lejos de extinguirse la creencia en los mitos sobre la muerte, afloran nuevos sentidos individuales siendo el propio sujeto quien realiza una mixtura particular entre lo sagrado y lo profano.

La reflexión sobre la temática de la muerte implica al menos dos procesos por parte del individuo. Por un lado, la selección de elementos y fundamentos socio-religiosos ofrecidos por un mercado de bienes simbólicos, que van construyendo el universo espiritual propio de la persona. Por otro, tal selección y en el marco de la pluralidad, se constituye en un proceso de afianzamiento identitario más que en el abandono de marcos de pertenencia (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2008) . El criterio que guía la selección subjetiva de determinados elementos simbólicos para connotar la finitud de la vida, como así también su construcción y reconstrucción, es la necesidad que va vivenciando en un momento dado, más allá de los controles institucionales. Si se retoma esta concepción junto a la tendencia de los entrevistados a creer en la posibilidad de comunicación con los muertos, se puede afirmar que ese contacto de naturaleza fantasmal hace de la experiencia de la ausencia una presencia, mediante una economía de contaminación y parasitamiento que no invalida la ausencia y la presencia como coexistencias. En tanto restitución como presente vivo de lo que está muerto (Derrida y Stiegler, 1998) un muerto que nunca está del todo muerto está presente o puede hacerse presente. Así como para Derrida (2012; 1998) la vida vale más que su faceta biológica o zoológica, el recuerdo de la persona fallecida evoca un modo de producción con inmensos efectos operativos donde la idea del duelo originario remite al espectro que desborda la vida en todos sus límites.

Conclusiones

Diferentes explicaciones disciplinares e institucionales ofrecen un amplio abanico de interpretaciones de lo más diversas donde la filosofía, las religiones, la medicina, las prácticas *new age*, entre otros campos discursivos, brindan respuestas desde sus propias lógicas internas en torno a la muerte. Sin profundizar en las razones argumentativas puntuales, no cabe duda de la coexistencia de todas ellas -con más o menos fuerza dependiendo del caso- como de la potencialidad respectiva 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 sino involucra la trama emocional y la posición del sujeto en coordenadas culturales que lo amparen (Rosaldo, 2000; Mamo, 1999).

A partir de algunas de las menciones teóricas como de su articulación con las entrevistas es pertinente rescatar y resumir la especificidad de los datos obtenidos en relación a las creencias espirituales de personas mayores en relación a la muerte. Por un lado, se observan concordancias con los aportes de diferentes autores sobre la presencia del pluralismo religioso, la falta de confianza en las religiones, y el entramado espiritual individual característico de la actualidad. Sin embargo, surge el interrogante sobre cómo operan estas configuraciones en el caso particular de las creencias sobre la muerte. Una respuesta que se impone es que frente al hecho de la finitud de la vida surgen nuevos significantes que resignifican creencias previas del sujeto dándole fuerza al discurso religioso precedente, o agregando nuevos elementos al mismo. Dicho en otros términos, el sujeto posee en relación a lo espiritual, un saber-discurso heredado que es reactualizado y matizado según un conjunto de elementos narrativos que se adicionan e hibridan en la experiencia personal. En determinado momento de la vida y frente a experiencias relativas a la muerte comienza un proceso de búsqueda de respuestas o consuelo. Las diversas mediaciones, no sólo religiosas aunque sí espirituales, brindan elementos que de algún modo encajan con la vivencia subjetiva de sufrimiento produciendo un efecto "terapéutico". Decimos entonces que el saber religioso heredado se cristaliza en creencias. En este proceso las mediaciones, le brindan la posibilidad al sujeto de *empalabrarse* y apropiarse del relato discursivo según sus necesidades. Proceso de selección, deconstrucción y reconstrucción simbólica que a través de puntos gravitacionales de sentido, cristalizan un nuevo universo subjetivo espiritual simbólico en donde elementos

contradictorios pueden ser integrados. La persona desarrolla una trayectoria y realidad espiritual individual en donde lo extraordinario y lo posible se conjugan para construir un relato al servicio de un fantástico cotidiano. Que a pesar de lo paradójico o aporético, cada término potencia a su contrario sin invalidarlo ya que lo fantástico, es decir, aquello que *no pertenecería* a este mundo se materializa en situaciones cotidianas, en el transcurrir de la vida misma. Por su parte lo cotidiano no se define por la periodicidad o recurrencia de ciertos hechos sino porque estos suceden en la trama y dinámica del cotidiano vivir de quienes dan sus testimonios. Que a ciertas manifestaciones de carácter ordinario y cotidiano se les atribuya un significado trascendente y espiritual, significa que portan en sí mismos mensajes cifrados para el propio protagonista que las experimenta; con lo cual evidencia rasgos de lo que Eliade (1998) llama hierofanías, es decir, manifestaciones de lo sagrado -aunque no sean nombradas con este término exclusivamente-. Aludiendo a la paradoja que constituye toda hierofanía, incluso la más elemental, donde un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante. De esta manera, que el cosmos adquiera carácter hierofánico refuerza la transmutación de sentidos entre lo fantástico cotidiano porque lo milagroso, lo inexplicable, necesita ser relatado, merece ser contado.

Notas

- 1| Es un procedimiento de análisis creado con el propósito de generar conceptos y desarrollar teoría. Esta teoría consiste en un estilo de análisis cualitativo que incluye una serie de herramientas metodológicas conocidas como el método de comparación constante y la técnica de muestreo teórico. El primero consiste en la realización simultánea de codificación y análisis de los datos, que luego permite desarrollar ideas teóricas (nuevas categorías). En conjunto, es posible aplicar el muestreo teórico que refiere a la recolección de datos para generar una teoría (sea para recoger nuevos datos o para datos cualitativos recogidos previamente) (Glaser y Strauss, 1967:61).
- 2| La alusión a "ex marido" no refiere a un *nuevo vínculo* a partir del acontecimiento de la muerte sino a la condición civil de la entrevistada.
- 3| La nueva era 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).

Bibliografía

- Ariès, P. (2011) El hombre ante la muerte. Buenos Aires. Taurus.
- Blanco Picabia, A. y Antequera Jurado, R. (1998) La muerte y el morir en el anciano. En: Salvarezza, L. (comp.) La vejez: una mirada gerontológica actual (pp. 379-406). Buenos Aires. Paidós.
- Berger, P.L., Montserrat, M. y Bastos, V. (1981) Para una teoría sociológica de la religión. Barcelona: Kairós.
- Carozzi, M.J. (1999) La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades*, 9 (18), pp. 19-38.
- Derrida, J. (2012) Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional. (Cap I-V). Editorial Trotta.
- Derrida, J. (1998) *Aporías: Moris-esperar(se) en los límites de la verdad*. Barcelona. Paidós.
- Derrida, J. y Stiegler, B. (1998) *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*. Universidad de Buenos Aires. Eudeba.
- Duch, L. (2012) *Religión y comunicación*. Barcelona. Fragmenta editorial.
- Duch, L. y Chillón, A. (2012) Un ser de mediaciones. *Antropología de la comunicación* (Vol 1). Barcelona. Herder.
- Durham Peters, J. (2014) *Hablar al aire. Una historia de la idea de comunicación*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, E. (1992) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Akal.
- Eliade, M. (1998) *Lo sagrado y lo profano*. España. Paidós.
- Fonseca Canteros, M. (2016) Importancia de los aspectos espirituales y religiosos en la atención de pacientes quirúrgicos. *Revista Chilena de Cirugía*. 68(3) pp. 258-264.
- Forni, F. (1993) Nuevos movimientos religiosos en Argentina. En: Frigerio, A. (ed.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales* (pp. 7-23) Buenos Aires. CEAL.
- Foucault, M. (1970) *La arqueología del saber*. México / Madrid. Siglo XXI.
- Gayol, S. y Kessler, G. (2011) La muerte en las ciencias sociales: una aproximación. *Persona y Sociedad, Universidad Alberto Hurtado* (Vol XXV, núm. 1, pp. 51-74).
- Glaser, B. y Strauss, A. (1967) *The Discover of Grounded Theory: strategies for qualitative research*. Chicago. Aldine.
- Lifton, R.J. y Olson, E. (2004) *Symbolic Immortality*. En: Robben, A. (ed.) *Death, mourning, and burial. A cross-cultural reader*. Reino Unido. Blackwell Publishing.
- Mallimaci, F., Esquivel, J.C. y Giménez Béliveau, V. (2008) Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI. *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación. Creencias, política y sociedad*, N° 124, pp.77.
- Mallimaci, F. y Giménez, V. (2007) Creencias e increencia en el Cono Sur de América. *Entre*

- la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, 5 (9), pp. 44-63.
- Mallimaci, F. (2001) Prólogo. En Esquivel, J., García, F., Hadida, M.E., Houdín, V. *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes* (pp.13-31). Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes.
- Mallimaci, F. (1995) Les courants au sein du Catholicisme argentin: continuités et ruptures. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 91, juillet septembre, pp. 113-136.
- Mamo, L. (1999) Death and dying: confluences of emotion and awareness. *Sociology of Health & Illness* (Vol 21, núm. 1, pp.13-36).
- Martín Serrano, M. (1976) Voz Mediación. En: Del Campo, S., *Diccionario de Ciencias Sociales* (pp. 179-184). Madrid. Instituto de Estudios Políticos.
- Martín Serrano, M. (2008) *La mediación social*. Madrid. Akal.
- Morin, E (2011 [1974]) *El hombre y la muerte*. Barcelona. Kairós.
- Rosaldo, R. (2000) *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Ecuador. Ediciones Abya-Yala.
- Scott, J. (2001) Experiencia. *La ventana* (Vol. 2, núm. 13, julio, pp.42-73).
- Sola Morales, S. (2012) *La dialéctica entre las narrativas mediáticas identitarias y los procesos de identificación*. Tesis (Doctorado en Medios, Comunicación y Cultura) Facultat de Ciènces de la Comunicació Universitat Autònoma de Barcelona.
- Thomas, V. (1991) *La Muerte. Una Lectura Cultural*. Barcelona. Paidós.