

EL EMBODIMENT DE LOS MUERTOS: HACIA UNA ETNOGRAFÍA DE LA MUERTE

Laura Marina Panizo *

RESUMEN

En este trabajo integraré las disciplinas de la antropología de la muerte y la del cuerpo, para entender al cuerpo muerto en el contexto ritual como la materia donde se ejercen los cambios que se producen tanto en la condición del muerto, como en la actitud mental de la comunidad.

PALABRAS CLAVES: muerte-cuerpo-*performance*.

ABSTRACT

I will integrate the disciplines of the anthropology of the death and of the body, in order to understand the death body in the ritual context, as the matter where the changes are exerted, which are produced in the death condition and in the community's mental attitude as well.

KEY WORDS: death-body-*performance*.

INTRODUCCIÓN

En los últimos años ha habido una preocupación acentuada por parte de los intelectuales por los estudios acerca del cuerpo y la corporeidad, en cuanto al ser humano vivo. En este trabajo sin embargo, llevaré la atención sobre el cuerpo muerto e intentaré analizar los rituales mortuorios y la importancia ritual del cuerpo muerto, desde una perspectiva que involucre a los estudios sobre la corporalidad y la *performance*. De esta manera, analizaré la ubicación ritual del cuerpo desde un enfoque que junto con los aportes de la antropología simbólica y la antropología de la muerte, nos pueda dar cuenta de la inmediatez de la experiencia corporal atravesada por sus significados culturales. Para ello he realizado trabajo de campo con observación participante en una serie de velatorios, tanto de la provincia de Buenos Aires como en Capital Federal. Como el objetivo fue entrar en escena como una empleada más de las empresas funerarias, trabajé asistiendo a las azafatas con los servicios habituales que ofrecen. Las azafatas son mujeres encargadas de atender a los familiares y quienes participen del velatorio. Se ocupan entre otras cosas de la limpieza de las salas velatorias, del servicio de cafetería, y de proporcionar ayuda e información a quienes lo necesiten. En este sentido, he participado del ritual vestida de azafata y sirviendo café de modo de no alterar la conducta de los presentes.

Mis conclusiones sobre la *performance* del velatorio, se han basado en la observación sobre las prácticas y sentimientos expresados en el ritual, pero no he incluido lo que los participantes del mismo "dicen" acerca de sus experiencias ya que no realicé entrevistas post velatorios. Sin embargo considero que es una tarea que se debería realizar en trabajos futuros, para integrar a los resultados obtenidos. Por otro lado, he hecho entrevistas a profesionales de las empresas encargados de la organización de los eventos

(azafatas, asesores, etc.). En este sentido la primer entrada al campo fue gracias a Carlos Pitrau, quien me permitió hacer observación en las salas de su empresa fúnebre en San Martín, provincia de Buenos Aires. Por otro lado Ricardo Péculo¹ ha sido un informante clave para la entrada al campo en las casas velatorias de Capital Federal.

Como veremos, el trabajo de campo junto con el material teórico analizado sobre el tema, me han permitido entender al cuerpo muerto como un símbolo de acción ritual, revelador de experiencia por lo que intentaremos ver su acción y eficacia, así como también las referencias sociales que encarnan y las dimensiones que poseen.

LA ANTROPOLOGÍA DEL CUERPO

Si bien desde Mauss hasta la actualidad diferentes autores han abordado el tema del cuerpo, las prácticas corporales y la corporeidad, me focalizaré sobre los aportes de Thomas Csordas (1999) y Silvia Citro (2004, 2006).

Retomando las propuestas fenomenológicas desarrolladas por Merleau-Ponty de conocer el mundo a través del cuerpo, Thomas Csordas (1999) propone el concepto de *embodiment* como el análisis de las experiencias que se dan a través del cuerpo. Esto implica el estudio acerca de la cultura y la experiencia desde una perspectiva fenomenológica cultural, es decir, desde el punto de vista de la corporalidad del ser -en el mundo, que refiere a una síntesis entre la inmediatez de la experiencia corporal con la multiplicidad de significados culturales (*ibid.*:143). Según el autor, el trabajo de Merleau y Ponty sugiere que la cultura no reside solamente en los objetos y representaciones, sino también

² Ricardo Péculo es Tanatólogo (Matrícula otorgada por el Instituto Internacional de Ciencias Tanatológicas en diciembre de 1991) especializado en Ritos Funerales, Ceremonial y Pompas Fúnebres. Es reconocido como Idóneo Director Funeral por la F.I.A.T. - I.F.T.A. (Federación Internacional de Tanatólogos Asociados). Fundador y Director del Instituto Argentino de Tanatología exequial y asesor de distintas cooperativas y empresas de servicios fúnebres.

* CONICET-UBA/ Escuela de Humanidades, UNSAM, laurapanizo@yahoo.com.ar

CUADERNOS 22

en los procesos corporales de percepción, a través de los cuales se manifiestan, por lo que plantea la experiencia de percepción corporal como un medio de conocimiento pre-reflexivo basado en este vínculo inseparable del sujeto con el mundo. Entonces, Csordas (*ibíd.*) haciendo crítica a las posturas teóricas metodológicas que proponen considerar a las culturas como textos y reducen la experiencia al lenguaje, el discurso y la representación, propone una distinción metodológica entre cuerpo y *embodiment*. El cuerpo, una entidad biológica y material, estaría claramente diferenciado del *embodiment*, al cual denomina como un campo metodológicamente indeterminado definido por la experiencia perceptiva y por un modo de presencia y agencia en el mundo. De esta manera, propone al *embodiment* desde una aproximación fenomenológica en la que el cuerpo vivido es un punto de partida metodológico y focaliza sobre la importancia de considerar la corporalidad para entender el ser-en-el-mundo, el cual debería considerarse como un compañero dialógico de la representación.

Los trabajos de Silvia Citro (2004) consideran la importancia de los aportes de Csordas acerca de la fenomenología cultural, pero inspirados en la perspectiva de Ricoeur, contribuye con un abordaje dialéctico del cuerpo planteando la necesidad de describir la experiencia práctica del cuerpo en la vida social, la materialidad del cuerpo y su materialidad pre-reflexiva de vincularse con el mundo a través de percepciones, sensaciones, gestos y movimientos socialmente constituyentes. Citro considera que la materialidad del cuerpo y su experiencia práctica están atravesadas por significados culturales, y a partir del reconocimiento de esta constitución material-simbólica de la corporeidad, propone el concepto de *cuerpos significantes*. En este sentido, propongo entender las prácticas mortuorias desde el punto de vista del *embodiment*, para poder entender al cuerpo como un símbolo dominante que guía la acción ritual, su modo de presencia y agencia en el mundo, y la percepción de la muerte como producto de las relaciones recíprocas que se dan entre el cuerpo en tanto materialidad y las significaciones y experiencias vividas por los dolientes y otros participantes en el contexto ritual. Por ello, la obra de Citro nos ayuda a entender a los "cuerpos muertos" como *cuerpos significantes*, y nos preguntamos en qué sentido el *cuerpo muerto* en el escenario ritual puede tener un carácter activo y transformador en la práctica social que reacomoda las categorías dentro de la estructura de las relaciones sociales.

De esta manera tomaré las propuestas teórico-metodológicas que plantea Citro (*ibíd.*) acerca del abordaje de los cuerpos significantes vivos, para trabajar con los cuerpos significantes muertos en nuestra sociedad argentina actual. Haré entonces, un abordaje de la corporalidad que pretenda abarcar tanto la materialidad de los cuerpos como los significantes culturales.

De aquí en más utilizaré la distinción analítica que propone Csordas entre cuerpo y *embodiment* y hablaré de *embodiment* para referirme al cuerpo muerto en el contexto ritual, destacando de esta manera, además de su entidad biológica y material, su modo de presencia y agencia en el mundo. Entonces, hablaré de *cadáver* para referirme al

cuerpo muerto siempre y cuando se considere ajeno a un contexto ritual, y utilizaré la palabra cuerpo para referirme al cuerpo humano vivo. Esta triple distinción permite considerar al cadáver como un *dis-embodiment*, una desencarnación del sujeto que en el contexto ritual, en tanto *embodiment*, lo sigue encarnando. En este sentido, como veremos, sería el contexto ritual lo que vuelve a corporizar al cadáver y su materialidad, lo que genera las percepciones.

LA ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE

La antropología, preocupada por dar cuenta de las representaciones acerca de la relación entre vida-muerte, se ha movido desde diferentes perspectivas a lo largo del tiempo. La inevitabilidad de la muerte biológica ha consistido siempre en una preocupación extrema del hombre, y esta constante en todas las sociedades ha hecho que los estudios antropológicos de la muerte, hayan tenido en sus inicios un marcado interés comparativo prestando atención sobre los rasgos universales a través de las variables culturales. Como lo reseña Antonius Robben en su libro *Death, Mourning, and Burial, A Cross-Cultural Reader* (2004:1), el interés fundacional en el estudio antropológico de la muerte es de James Frazer con su obra *La Rama Dorada* (1974 [1890]). Este interés antropológico fue igualado por un interés similar en sociología por Emile Durkheim (1966 [1897]), y llevado adelante en la siguiente generación de discípulos, en particular Robert Hertz (1990 [1917]), Van Gennep (1960 [1909]) Marcel Mauss (1979 [1924]), y Bronislaw Malinowski (1994 [1948]).

Argumenta Robben que la antropología de la muerte llevó una existencia bastante inactiva después de este comienzo, y ha solamente revivido desde 1970 con la publicación de sofisticadas etnografías más que con ambiciosos esfuerzos comparativos que caracterizaron a los eruditos más tempranos (*ibíd.*).

En la década del 70, dentro de los esfuerzos comparativos, se encuentran los trabajos de Louis-Vincent Thomas (1993 [1975]) y Philippe Aries (1999 [1977], 2007 [1975]) que tienen el objetivo de repensar la actitud frente a la muerte de la "sociedad occidental"². Thomas confronta sociedades africanas con la moderna sociedad industrial, para poner de relieve sus divergencias en cuanto a las creencias y actitudes respecto de la muerte. Por ser la antropología la ciencia del hombre por excelencia que busca las leyes universales del pensamiento, dice Thomas, la *antropología tanatológica* debe ser necesariamente comparativa, debe buscar la unidad del hombre en la diversidad o, mejor dicho, construir la universalidad a partir de las diferencias (1993:12). De esta manera afirma que el "África tradicional" nos ofrece un ejemplo de cómo resolver los problemas de la muerte propios del mundo occidental. Con la misma

² Dentro de estos esfuerzos comparativos Robben cita como los más prominentes a los de Rosenblatt, Walsh y Jackson, sobre el pesar y el duelo, Huntington y Metcalf, sobre los rituales mortuorios, Bloch y Parry, sobre la regeneración, Palgi y Abramovich sobre los enfoques teóricos y asuntos temáticos, Counts y Counts sobre la pena, Hallan y Hockey sobre la cultura material y el recuerdo, y Barley con un estudio sobre la cultura de la muerte.

EL EMBODIMENT DE LOS MUERTOS: HACIA...

actitud comparativa encontramos los trabajos de Ariès, sin embargo, este autor no intenta aislar ningún universal de la muerte, sino, desde una perspectiva histórica analiza el pensamiento en torno a la muerte en occidente y marca sus cambios a lo largo del curso de la historia. Pese a los trabajos comparativos citados, con la nueva generación de antropólogos nos vemos enriquecidos por sofisticadas etnografías más que con ambiciosos esfuerzos comparativos (Robben 2004).

Este trabajo, si bien retoma a Thomas y Ariès, se centra en los aportes comparativos hechos por dos de los autores que según Robben han formado parte de la primera generación de estudiosos sobre la muerte. Por un lado, se encuentra Hertz, quien debe su formación antropológica a la escuela sociológica de E. Durkheim y aborda sus trabajos en el ámbito de las *representaciones colectivas*, por lo que intenta poner de manifiesto los valores que fundan la moral en aspectos de la experiencia social. A través de etnografías sobre Indonesia, hace un estudio detallado describiendo las nociones generales sobre la muerte y las prácticas funerarias que le dan lugar, prestando una especial atención al caso de las dobles exequias. Su trabajo pretende demostrar, comparando con otros ejemplos etnográficos, de qué manera la significación que tiene la muerte para la conciencia social constituye un objeto de representación colectiva. Al representar la muerte un cambio de estado del individuo implica, a la vez, una modificación profunda de la actitud mental de la sociedad, por lo que requiere de un proceso lento, una transición que necesita tiempo y rituales específicos (Hertz 1990). Este autor pone énfasis en las relaciones entre el muerto y los deudos, y en lo necesario del ritual mortuorio para que el deudo pueda reinsertarse adecuadamente en la sociedad. De esta manera pone a la función del cuerpo en primer plano, siendo éste la materia sobre la que se ejerce la actividad colectiva después de la muerte. Por otro lado y siguiendo la misma orientación, se encuentran los trabajos de Van Gennep (1960), quien haciendo referencia a los procesos sociales por los cuales un individuo pasa cuando atraviesa un cambio de status o posición social, propone el modelo de los *ritos de paso*, los cuales divide en ritos de separación, de transición y de agregación. Este modelo nos será de suma importancia para entender las características propias de los velatorios.

EL EMBODIMENT DE LOS MUERTOS

Desde que el hombre es hombre, el cuerpo del difunto fue objeto de una atención particular interviniendo de manera directa en el rito. Las vastas etnografías acerca de la problemática de la muerte y los rituales mortuorios, que atraviesan las diversas culturas en tiempo y espacio (Van Gennep 1960; Ruth Benedict, 1971; Margaret Mead, 1985; Hertz, 1990; Thomas 1993 y Malinowski, 1994; entre otros) resaltan la presencia del cuerpo en la acción ritual, tanto así como su función primordial. Sin embargo en lo que comúnmente llamamos la cultura occidental, la manera en que el pensamiento cristiano ha llevado a realizar las prácticas mortuorias fue variando al paso del tiempo, pasando por sentimientos de indiferencia, aceptación, y

rechazo. Hoy en día, como dicen Philippe Ariès (2007), Norbert Elias (1987) y Nigel Barley (2000), pese a la aparente continuidad de los ritos, la muerte se volvió problemática. Un alto grado de individualización, y la tendencia del hombre al aislamiento y la soledad, son algunos de los factores que según estos autores han hecho que la forma de enfrentar la muerte haya cambiado a lo largo de la historia y con ello las actitudes frente al cadáver y el moribundo. En este trabajo se intentará demostrar que pese a los cambios que se fueron produciendo frente al fenómeno de la muerte y los rituales mortuorios en general, el *embodiment* del cuerpo en el escenario ritual, sigue cumpliendo un rol fundamental, y se presenta como metonimia del individuo, al igual que lo es el cuerpo en la vida social (Le Breton 1995).

Dice Elias (1987) que en las sociedades más desarrolladas, un mayor grado de pacificación interna y el avance de la medicina que genera prevención y tratamiento de la enfermedad, hacen que la muerte no sea imaginable ni esperada. A diferencia de la época medieval, por ejemplo, la vida ya no es tan breve y los peligros son más controlables. Esto hace que el individuo aleje la muerte de su vida cotidiana, lo que explica el aislamiento de los seniles y los moribundos de la comunidad de los vivos. El individuo, al no estar identificado con la muerte, no se identifica por lo tanto con los moribundos, ya que la muerte del otro se presentaría como un símbolo premonitorio de nuestra propia muerte (*ibíd.*:17). De aquí que, frente a épocas anteriores, la muerte se ha vuelto algo menos familiar y más oculto. Sostiene Ariès al respecto, que la vergüenza y prohibición que provoca la muerte, la vuelve invisible, como si esta no existiese (1999:509).

La fotografía mortuoria es un claro ejemplo de cómo, en épocas anteriores, la muerte formaba parte de lo cotidiano y lo familiar. Esta práctica se empezó a usar en la Argentina desde mediados del XIX, y hasta por lo menos 1970 todas las funerarias tenían un fotógrafo para cubrir los sepelios (Príamo, 2002). El fotógrafo, según lo quisiese el familiar, podía fotografiar al difunto (un recordatorio de la muerte en el sentido estricto) o solamente el cortejo y la sepultura (recordatorio del acontecimiento social). Se supone que esta última fue suplantando a la foto del difunto. Con el retrato del difunto, lo que el deudo elige para conservar como recuerdo a su ser querido es la imagen de su rostro. Pero hoy en día la foto del cortejo y sepultura también se abandonaron, y la sola idea de pensar que se puede fotografiar el cortejo o al difunto nos resulta morbosa y aberrante (*ibíd.*)³. Por el contrario, dado que la sociedad en el siglo XIX consideraba al momento de la muerte como dulce y pacífico, una fotografía al momento de la muerte podía capturar una entrada triunfal al cielo (Cuarterolo, 2002)⁴. En épocas donde, como habíamos dicho, la muerte

³ A pesar de que se haya dejado la práctica de la fotografía mortuoria, como veremos más adelante, otras prácticas como la tanatopraxia, demuestran la importancia que se le da al cuerpo como metonimia del individuo.

⁴ Las pinturas mortuorias también fueron prácticas bastante populares durante la primera mitad del siglo XIX donde la gran mayoría de ellas se hacían usando como modelo al muerto (Cuarterolo Andrea 2002).

CUADERNOS 22

formaba parte de lo cotidiano, personificarla a través de la fotografía mortuoria era una práctica habitual.

Siguiendo el curso de la historia se observan también cambios en las costumbres del luto, específicamente en lo relativo a las honras fúnebres, la ropa, los colores y la duración. Las honras fúnebres fueron modificándose con el cambio de actitud frente a la muerte, y de las solemnes exequias se pasó al actual luto privado y silencioso (Alarcón, 2002). Nos cuenta Omar López Mato (2002) que a principios del siglo XIX, las familias competían en mostrar desmedido dolor y respeto por su ser querido, y alquilaban carros en proporciones exageradas. En este sentido, nos dice el tanatólogo Ricardo Péculo que el culto a los muertos se ha dejado de usar:

"Antiguamente las pompas fúnebres eran a caballo, y se distinguía tanto socialmente como afectivamente, por si tenían dos caballos, tres caballos, cuatro caballos. Vos vas a una empresa de servicios fúnebres, y, te toman los datos, te van a buscar al fallecido, te lo ponen en el velatorio y te lo llevan al cementerio. Y ese no es el trabajo" (Péculo 8/10/2007).

Entonces, los profundos cambios que se han dado dentro de las sociedades industrializadas, han generado una importante fractura entre el individuo y la sociedad, por lo que hay una menor participación de la comunidad en el duelo de un fallecido, donde este, se consume aisladamente. Las crisis de duelo se viven en el anonimato, se resuelven en general sin recurrir a las etiquetas de luto, y no cuentan con la participación colectiva (Di Nola 2007).

Sin bien Ariès ha atribuido a la categoría de *muerte domesticada* a esa actitud frente a la muerte donde esta es aceptada y esperada, familiar, cercana y anunciada sin miedo ni desconuelo, creemos, como dice Jack Goody, que *"toda ceremonia funeraria es una manera de domesticar la muerte, de ayudar a los seres humanos a mirar la muerte cara a cara"* (1998:112)⁵. En tanto los procesos de duelo son objetos de regularizaciones y semantizaciones culturales, cuyo propósito consiste en resguardar al deudo de los peligros de la experiencia de la pérdida (Cordeu, *et al.* 1994: 139) y en tanto en nuestra sociedad la comunidad participa cada vez menos en los procesos de duelo, la persistencia de la práctica del velatorio acentúa la necesidad de este único espacio social, que permite la solidaridad, la percepción de la muerte, y la preparación para la separación definitiva entre el muerto y los vivos.

Si bien podemos asumir que en la sociedad occidental

⁵Es importante aclarar, que Ariès explica a modo excepcional el caso de Norteamérica, que conserva la necesidad de enfrentar la muerte a través de ritos de solemnidad, con prácticas que van desde el aseo funerario a la exposición del muerto en la sala velatoria, visitado por parientes y amigos, y rodeado de flores y música. Con esto, dice Ariès, los norteamericanos encontraron depositar el cuerpo en un lugar neutro: ni en un lugar excesivamente anónimo como el hospital, ni en un lugar excesivamente familiar, como en la casa (2007:233). De esta manera con los *funeral home*, al igual que los funerales propios de nuestra sociedad que describiremos a continuación, los norteamericanos encontraron *"un término medio entre la desritualización de la Europa del Norte y las ceremonias arcaicas del duelo tradicional"* (*ibíd.*).

la muerte se volvió problemática, y ha dejado de formar parte de la vida cotidiana, cuando nos sorprende la muerte de un ser querido, las fórmulas y ritos convencionales (adaptados a los cambios actuales) nos siguen proporcionando herramientas para atravesar la pérdida dolorosa. De esta manera, los rituales mortuorios siguen ocupando un rol importante para los individuos, y el cuerpo del difunto sigue siendo el centro de atención.

Por lo tanto, el *embodiment* del muerto como símbolo ritual será mi objeto de análisis e intentaré delinear propuestas teóricas metodológicas desde la antropología del cuerpo y la antropología simbólica para la descripción y análisis de su estructura, propiedades, funciones y capacidad de acción.

EL APORTE DE LA ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA⁶

En el marco de la antropología simbólica tomaré los aportes de dos etapas diferentes de la obra de Turner que se refieren al ritual y la performance, para entender el *embodiment* del muerto en la performance ritual.

Si bien en sus inicios Turner se ha desarrollado bajo el estructural-funcionalismo, reacciona frente a esta escuela hacia la década del 60, ya que manifiesta que este marco teórico no le permite prestar atención a los componentes estéticos y dinámicos de los materiales que se le presentan (Reynoso 1998:232). Cuando tuvo que desarrollar conceptos para describir los procesos observados en la vida cultural, advirtió que muchos de estos procesos sociales tenían una forma consistentemente dramática y que la fase dramática comenzaba cuando surgían las crisis en el transcurso diario de la interacción social (Turner 2002:108). Con sus estudios de los dramas sociales, Turner funda una modalidad de análisis que se denomina procesual, que implica convertir al espacio en un proceso, temporalizarlo, y que a diferencia de lo "estructurado", da lugar a las imperfecciones, vacilaciones, y a los factores contextuales y situacionales. A diferencia del análisis estructural-funcional, Turner pone la dinámica en primer plano (Reynoso, *ibíd.*). El drama social consiste entonces, en una experiencia o consecuencias de experiencias que significativamente ejercen su influencia en la forma y la función de los géneros de la performance cultural. Se entiende por *performance cultural*, a las actuaciones que poseen un tiempo limitado, un comienzo y un final, un programa organizado de actividades, en un lugar determinado, para una audiencia determinada, en la que se expresan y comunican los componentes elementales o básicos de una cultura (Singer, en Citro 2006).

Entonces, por un lado, tomaré al primer Turner (1997) que se dedica los aspectos del sistema ritual (y sus acciones

⁶Tomamos a la antropología simbólica como un conjunto de propuestas difusas que surgen en Estados Unidos, Francia e Inglaterra, en oposición a un positivismo dominante y otorgan una importancia fundamental a los símbolos, y a los significados culturalmente compartidos (Reynoso 1998:211). En este trabajo tomaremos los aportes del antropólogo inglés Victor Turner, quien inicia sus trabajos bajo los auspicios del estructural-funcionalismo, en su modalidad manchesteriana (*ibíd.*).

EL EMBODIMENT DE LOS MUERTOS: HACIA...

simbólicas) del pueblo *ndembu* del noroeste de Zambia, y consideraremos a las celebraciones rituales como fases específicas de los procesos sociales donde los individuos llegan a ajustarse a sus cambios internos. Por otro lado, tomaré al segundo Turner, para entender también al ritual, como una *performance*, una secuencia compleja de actos simbólicos, de carácter transformador, que revela las principales clasificaciones, categorías y contradicciones de los procesos culturales. En este sentido los últimos trabajos de Turner se diferencian de los primeros, por el papel que juega la reflexividad en la *performance*. El último modelo, frente al anterior más centrado en los significados que el símbolo condensa, se centra más en la reflexiones de los actores que se movilizarían en la *performance*.

Turner toma el modelo de Van Gennep acerca de los rituales de paso para explicar el proceso ritual. Los rituales de paso, dice este último, son los procesos a través de los cuales pasa un individuo cuando atraviesa un cambio de status o rol social. Estos ritos poseen tres fases específicas que se suceden: de separación, de transición (*liminalidad*) y agregación. En la primera fase, se producen las conductas simbólicas que separan por primera vez al individuo del grupo al cual pertenece. En la segunda, la de transición, el individuo todavía no dejó el grupo anterior, pero tampoco pertenece al nuevo: está al límite de lo que podría ser, pero no es, el individuo pasa por un estado de ambigüedad y paradoja. Recién en la tercera fase, la de agregación, aquel se agrega al nuevo grupo de pertenencia. Turner se centra en la fase liminal, de este proceso ritual, y en su texto "La selva de los símbolos" (1997) hace un exhaustivo estudio acerca de las propiedades de las características rituales de los neófitos *ndembu*, cuando atraviesan la fase liminal del ritual de circuncisión. En este estado, los muchachos que no tienen nombres ni propiedades sociales, están vivos y muertos o, no-vivos, no-muertos a la vez.

En los rituales mortuorios tradicionales de la sociedad argentina actual, podemos entender al velatorio como la fase transicional del ritual del paso. Aquí el muerto que ya no pertenece al grupo de los vivos, todavía no partió al mundo de los muertos, y convive con los vivos por última vez. Veremos a continuación, de qué manera, en la *performance* del velatorio, se presentan las características liminales de los procesos sociales, y cómo el *embodiment* del muerto, permite que se produzcan las fases sucesivas del ritual de paso planteado por Van Gennep, remodelando la estructura del grupo social.

En primer lugar, siguiendo a Turner (*ibíd.*) asociaré a los símbolos rituales con los intereses, propósitos, fines y medios ya sea a través de su formulación explícita o a través de la inferencia a partir de la conducta observada. En este sentido debemos atender a diferentes clases de datos, que según Turner pueden deducirse de la estructura de los símbolos, como ser la forma externa y características observables, las interpretaciones ofrecidas por los participantes de la *performance* ritual, y los contextos significativos elaborados por el antropólogo.

Las investigaciones antropológicas realizadas sobre los rituales mortuorios en diversas sociedades junto con nues-

tra propia etnografía hecha en velatorios nos sugieren identificar el *embodiment del muerto* como un *símbolo dominante*, que como símbolo ritual se convierte en un factor de acción social (Turner 1997:22).

Ya sea que la muerte represente la separación entre cuerpo y alma, o para los no creyentes, un sinónimo de anulación total de toda la persona, la muerte habita en el cuerpo, y como habíamos dicho, gracias a él y alrededor de él se ejercen las prácticas rituales.

Por un lado, las características observables del cuerpo son las que nos enfrentan a la muerte en persona. De esta manera, la *performance* ritual, donde la exposición del cuerpo muerto juega un rol fundamental, obliga a los familiares a preparar el cadáver para que conviva con los vivos hasta la reparación definitiva. Mientras los cuidados frente al cadáver en épocas anteriores estaban a cargo de los familiares, hoy son los profesionales (médicos, enfermeros o tanatólogos) quienes se ocupan de su preparación. Si bien los significados implícitos en las ceremonias del arreglo pueden variar según los casos, la finalidad principal, dice Di Nola, es "*atenuar por un breve lapso de tiempo el horror del rostro y del cuerpo, para presentar de nuevo al difunto como una persona todavía dotada de rasgos humanos...*" (2007:286). En este sentido, no solo el lavado del cuerpo y la cosmetología sino también la tanatopraxia⁷: *la técnica para demorar la descomposición final de un cuerpo*, juegan un rol fundamental, para que la materialidad del cadáver del difunto concuerde lo más posible con la persona en vida:

"... La función más importante de la técnica de la tanatopraxia es que el fallecido queda como si estuviera durmiendo, queda con el color natural que tenemos en vida, porque se le aplican químicos donde tienen conservantes, colorantes, etc...., al margen de la conservación que es para que no haya olores, no se derramen líquidos... si un fallecido está mal preparado, cuando hablo preparado hablo "mal presentado" demacrado, flaco, sin afeitar y demás, la imagen que queda grabada es esa. La gente no quiere velar porque los amigos no quieren que lo vean demacrados, perdiendo líquidos.... entonces ¿cuál fue la conclusión? que la gente quiere que los vea pero en buenas condiciones..." (Pécuro 8/10/2007)

En nuestra sociedad donde el cuerpo es el soporte del individuo y la frontera de su relación con el mundo (Le Breton, 1995:27), la apariencia que tiene el cuerpo muerto, es fundamental para un acercamiento a la muerte que concuerde con las características de la persona.

A la vez, la presencia del cuerpo es tan importante para que el deudo se pueda descargar que cuando está el cajón cerrado, dice Pécuro, los familiares actúan como queriendo traspasar la madera:

"Cuando el ataúd está cerrado...hay algo que me lla-

⁷La tanatopraxia deja en el cuerpo una apariencia semejante a la existencia en vida, borrando cualquier efecto de enfermedad o sufrimiento. Se realiza mediante la inyección vascular y de cavidad de soluciones acuosas y químicos germicidas solubles (ver <http://www.funarg.com.ar/ServicioTanatopraxia.htm>).

CUADERNOS 22

maba la atención, el ataúd está cerrado y la gente le hablaba al ataúd, como queriendo traspasar la madera los sentimientos... La presencia del cuerpo hace que la gente pueda desahogarse... cuando no está, o está el ataúd cerrado, yo creo que la bronca es doble, digamos, yo tengo a mi pariente, lo toco, le hablo, pero si yo no lo tengo, no lo puedo ver, es como que empujo para que me escuche..." (Péculo 8/10/2007).

Entonces, el cuerpo es lo que expresa a la muerte física, el deceso, y lo que provoca sentimientos asociados a ello. De esta manera, el cadáver puede ser objeto de horror y frente a él los individuos se ven enfrentados a un estado inevitable al cual todos vamos a llegar. Para el tanatólogo Péculo, ver al familiar en el velatorio enfrenta a la realidad, y alivia así como provoca dolor:

"Yo creo que es fundamental para la familia o para la gente... poder verlo... es como que alivia, yo a veces escucho a la gente que en los velatorios dice "bueno está bien, no llores", estas cosas... es lo mismo que vayas a un cumpleaños y digan "no te rías" es una locura. Pero sale de adentro, yo creo que la gente cuando ve al fallecido es cuando llora y se alivia, no cuando llora y sufre" (Péculo 8/10/2007).

Dice Thomas que el horror que inspira el cadáver se emparenta con los sentimientos que experimentamos ante las deyecciones de origen humano (1993:298). En este caso el vínculo inseparable que hay entre el cuerpo muerto y la posibilidad/realidad de la muerte tiene como referente, en primer lugar, un acto biológico. El cadáver por definición está allí, y lo que los vivos sienten en los rituales mortuorios es, a la vez, una preparación para su propia muerte (Malinowski 1993). Y donde el muerto y los vivos conviven por última vez, el ritual expresa las diferencias fundamentales que los separan:

"...el cadáver, este cuerpo objeto cosificador por excelencia... expresa adecuadamente esta ambivalencia, en tanto el está allí yo sigo ligado extrañamente a él, y sin embargo el otro amado es/ha desaparecido. Su cuerpo inerte, frío, sin sonrisa ni palabra, me lo recuerda a cada instante y sin embargo me invade con su presencia" (Ariès en Thomas 1993: 298).

Sin embargo, Malinowski, habla de una doble actitud de horror y veneración que produce el cadáver. Lo que domina en la muerte, dice, no es el horror y el asco al cadáver sino una combinación de esto con el amor al difunto y el afecto apasionado a la persona que permanece en el cuerpo (1994:46). El hecho de que el familiar se acerque al difunto, lo toque, lo acaricie, y hasta incluso le hable, expresa esta actitud de adhesión y amor al muerto, aunque provoque sentimientos inversos. En este sentido dice Péculo, que en general, los familiares del difunto, no tienen aprensión al cuerpo:

"Los íntimos no tienen aprensión a los fallecidos, y los no tan íntimos algunos tienen aprensión... cuando es tu pariente no te acordás que es un muerto... cuando es mi papá me olvido que es un muerto, y la otra cosa que yo veo, es esta cosa de quererlo despertar, de no asumir que se murió..." (Péculo 8/10/2007).

Hemos observado en los velatorios, que son los familiares más cercanos quienes permanecen cerca del familiar muerto, mientras que en general las otras personas presentes permanecen en salas contiguas conversando entre ellos o dando contención a otros familiares afectados⁸. En este sentido estaríamos hablando de una *categoría general* de muerto y una *categoría personal*, la del familiar, que provocaría este sentimiento de amor y compasión hacia el fallecido.

Di Nola, al igual que Malinowski, nos habla también de la doble carga psicológica que propone actitudes opuestas y contradictorias (2007:280). Por un lado, dice el autor, surge la exigencia de alejar lo antes posible al muerto, por los sentimientos de miedo y temor que provoca el cadáver⁹. Por otro lado, nos encontramos con la carga afectiva, donde los sujetos de luto desean retener al difunto junto a ellos: *"en la polivalente dinámica de la muerte, los sentimientos de rechazo de la inhumación y de negación del hecho concreto se transfieren sobre el propio cadáver" (ibíd.)*. Se ha observado en los velatorios, que esta actitud de adhesión al cuerpo, se acentúa en el momento en que se cierra el cajón para el posterior entierro o cremación.

Vemos entonces, en estas actitudes frente al *embodiment del cuerpo*, las particularidades del estado de *liminalidad* donde el muerto, que aún convive con los vivos, y todavía no pasó a su nuevo estado (el de muerto), tiene características ambiguas y contradictorias:

"...Como que quieren despertarlo, le hablan, le dicen, "despertate, no puede ser, no seas malo", le echan la culpa al muerto... porque todo esto que hacen, de quererlo despertar, de decir "bueno todavía no está con los muertos, todavía está conmigo" hace que pueda desahogarse..." (Péculo 8/10/2007).

En el velatorio, un espacio social donde *"se vive la muerte y se muere la vida"* (Van Gennep 1960) se le da lugar al muerto de tener una última permanencia con los vivos y a los vivos una última permanencia con el muerto. Al muerto se le habla, se lo contempla, se lo llora y se lo acaricia, y empieza la despedida en un espectáculo triste y lastimoso.

Reflexiona Ricardo Lesser (2007) acerca de los rituales mortuorios del Buenos Aires del siglo XVII y XVIII, que en tanto la doctrina de la resurrección asimilaba la muerte al sueño, y velar significa estar sin dormir en el tiempo que uno ordinariamente duerme, el que *vela* al difunto se diferencia nítidamente del muerto porque está despierto y el

⁸ Los servicios fúnebres en general cuentan con distintas salas separadas del lugar donde se encuentra el *embodiment* del cuerpo.

⁹ Si bien, dice Di Nola, en las sociedades de tradición "occidental" (europeas o judeocristianas) esta ambivalencia es un elemento constante de la psicología del luto, existen ámbitos culturales en los cuales según el autor la ambivalencia se supera. Es el caso, por ejemplo de los cazadores recolectores en los que predomina la reacción de terror y este es alejado del hogar lo antes posible, o el caso de los pueblos ganaderos, donde el muerto se presenta como una realidad benéfica y protectora que hay que tutelar (2007:281). Por otro lado Hertz (1990), en su meticuloso trabajo acerca de las dobles exequias nos muestra el grado de responsabilidad que se tiene sobre el cuerpo muerto, donde rigurosos rituales de cuidado y contención tratan de evitar el peligro.

EL EMBODIMENT DE LOS MUERTOS: HACIA...

muerto no (*ibíd.*:121). De esta manera el rito de los velatorios traza una frontera precisa entre la vigilia y la muerte, es decir, entre los vivos y los muertos. La presencia del cuerpo en un encuentro social como el velatorio remite entonces a las normas y valores que guían a los individuos dentro de la sociedad ya que especifica claramente la categoría de doliente en la que se encuentra el familiar, persona allegada al muerto que está pasando por una situación especial, y que a partir de entonces tiene que seguir conductas determinadas.

Así, el velatorio reúne a parientes y amigos en un acto de solidaridad. Se crea entonces un espacio social donde los dolientes se sienten acompañados, "entendidos" y atendidos. Su dolor ante la pérdida es reconocida por parte de la sociedad ya que la muerte se hace pública y es habitada y compartida socialmente. El vínculo entre el cuerpo y la muerte tiene también y en este sentido, un referente social y resalta tanto los aspectos inestables y disgregantes (la pérdida de un individuo dentro de la estructura de la relaciones sociales) como armónicos y cohesivos (el apoyo y contención de parientes y allegados). Las azafatas participan también activamente de este escenario de solidaridad, generando un espacio de escucha y contención para los familiares más cercanos:

"A mí me gusta contener a la gente. Hay que usar palabras que tienen que salir de adentro, y hay que saberlas decir en el momento adecuado. Tenés que saber usar el tono especial.... Si veo que la persona está muy mal, me la llevo, le doy un caramelito, y dejo que me cuente. Porque a muchas personas les gusta hablar del fallecido, reivindicar su pasado, y lo hace con la azafata, porque para otro familiar, ya es historia contada..." (Cristina 07/11/07).

"Yo me fui a otro trabajo... porque yo quería tener algo fijo. Y después de un año y medio... a pesar de que yo estaba allá, trabajaba lunes a viernes, ocho horas, tenía todos los francos... pero volví, porque yo extrañaba esto... ayudar a las personas... yo me siento bien, me hace bien ayudar..." (Bety, 23/05/08).

En este sentido, varias prácticas propias en los velatorios expresan la obligación de reciprocidad. La comida en los funerales, señala Van Gennep (en Di Nola 2007: 197) es el símbolo de la unión de los supervivientes, un rito de unión. Hoy en día la comida en los velatorios es una práctica usual, en los funerales no falta el café y según lo prefieran los familiares, el servicio puede incluir equipo de mate, jarras con jugo, platos con masitas, sandwich de miga, y caramelos¹⁰. Este ritual de la comida, una vez más excluye a los muertos y restaura las relaciones entre los vivos. En este marco, el aspecto operacional del símbolo distingue a los muertos de los vivos y marca la solidaridad entre estos últimos, así como también discrimina a los dolientes de los demás participantes del ritual, al simbolizar su nueva personalidad social.

¹⁰ Los servicios requeridos por los familiares, en las casas velatorias observadas fueron conforme a las posibilidades económicas de personas pertenecientes a una clase media: servicio de mate y café, y un pequeño refrigerio de gaseosas y sándwich de miga.

Los *símbolos dominantes*, dice Turner, por un lado son los medios para el cumplimiento de los fines del ritual y, por el otro, son fines en sí mismos en la medida en que se refieren a principios y valores de la organización social. En este sentido dice el autor, unas de las características propias de los símbolos rituales es que poseen tanto un polo ideológico como un polo sensorial. En el polo ideológico se encuentran normas y valores que guían a las personas como miembros de los grupos y categorías sociales. El polo sensorial está asociado a fenómenos y procesos naturales y fisiológicos que provocan deseos, sentimientos etc. Como vimos, el *embodiment del muerto* en la *performance* ritual refleja las características de ambos polos, ya sea haciendo referencia a las sensaciones y sentimientos provocados por la presencia del cuerpo en tanto "muerto" como por las conductas y condiciones que explicita en relación a los dolientes y demás participantes del ritual. En este aspecto, como dice Turner, el símbolo ritual es referencial (multireferencial) y de condensación al mismo tiempo ya que *"su cualidad esencial consiste en su yuxtaposición de lo groseramente físico con lo estructuralmente normativo, de lo orgánico con lo social"* (1997:33).

Además de permitir que se generen espacios donde uno se enfrenta a la muerte "en persona", el velatorio permite que el familiar pueda honrar a su fallecido.

"Yo iba a los velatorios a hablar con la gente, tal cual hace un piloto, que junta horas de vuelo, yo juntaba horas de velorio, entonces me sentaba y hablaba con la gente y me di cuenta que la gente tiene una necesidad incorporada de hacer un homenaje a su ser querido. He comprobado que las honras fúnebres alivian el dolor, si yo tengo un fallecido, y le hago honras fúnebres, resalto lo que hizo en su vida, a la familia le duele menos la pérdida, o sea, no sé si le duele menos o acepta más la separación..." (Péculo 08/10/2007).

Las ofrendas de flores reflejan algunos aspectos fundamentales del luto, como el de honrar al muerto y expresar la presencia de los vivos (Di Nola 2007). El ataúd es también un elemento importante para presentar al cuerpo en buenas condiciones y honrar al ser querido:

"¿Para qué la gente compra un ataúd? Hay un montón de modelos, no se si vos conocés pero hay un montón de modelos... La gente compra un ataúd bueno o malo dependiendo de su economía para honrar a una persona... La gente compra un ataúd para honrar a sus seres queridos, como la novia compra un vestido de novia por una noche. Hay gente a veces, va a cremación por ejemplo, "no, deme un ataúd barato que lo voy a cremar" pero cuando yo le digo, cuál es la función del ataúd, cambia la historia, porque el ataúd no es porque lo van a cremar, porque ¿cuál es la diferencia entre cremarlo y ponerlo bajo tierra? Es lo mismo, por eso digo, si vamos a ver el final, vamos a envolverlo, pero también, si la novia va a ver el final, se compra un jean porque lo va a usar en la noche. Entonces el concepto está equivocado, porque la mayoría, compra un ataúd con sentimientos, dependiendo de su economía, uno compra lo mejor que

CUADERNOS 22

puede, porque quiere honrar a su ser querido..." (Peculo 08/10/2007).

Las funerarias ofrecen también servicios ceremoniales organizando la salida del cortejo hasta el cementerio, ordenando el trayecto y coordinando los homenajes que se le deseen realizar al fallecido. Finalmente, con el entierro o la cremación, se produce la última fase de los que Van Gennep ha llamado el ritual de paso. En esta instancia el sujeto social se separa definitivamente del grupo al cual pertenecía y se agrega a su nuevo grupo, o estatus social.

Esta experiencia directa con la muerte, percibida en todas las fases del proceso ritual, donde se vivencia la pérdida del ser amado, permite la autorreflexividad:

"Esta forma, entonces se convierte en una pieza del saber comunicable que ayuda a los otros comprenderse mejor, no solo a sí mismos sino también a los tiempos y las condiciones culturales que determinan su experiencia de realidad" (Turner 2002: 87).

Ahora sí, atravesada la experiencia transformadora del ritual del paso, concluidas todas sus etapas, el deudo se instala como deudo y el muerto es claramente un muerto dentro de la topología social. Como dice Turner, estos rituales pueden llamarse "profilácticos" (2002:98) ya que ayudan a una reinserción adecuada en la vida social, cuando las relaciones sociales cambiaron drásticamente, después de que se produjo una brecha en el orden habitual del grupo. El ritual permite que las estructuras de la vivencia social sean expresadas, replicadas, desmembradas, remodeladas y convertidas en significativas (*ibíd.*). La muerte, a través del reajuste ritual, es "atendida"¹¹ (con todo lo que implica la palabra atender: aguardar, acoger, albergar, admitir, prestar atención, cuidar de...) y con ello, los cambios relacionales que se producen. La muerte es así, socialmente reconocida, esto implica que el fenómeno de la muerte es articulado en una diversidad discursiva de la sociedad¹².

Podríamos concluir que, a pesar de que estamos pasando por una etapa que Ariés ha denominado la de la muerte "invisible" y "prohibida" (1999, 2007) el trabajo de campo en velatorios actuales, nos recuerda que en estos espacios sociales, gracias al *embodiment* del muerto, la muerte se hace visible, se expresa, se llora, y se atiende en un espacio de reciprocidad, entre familiares y presentes. En este sentido, la muerte no es solo un acto individual, sino colec-

tivo, que enaltece al individuo como parte de una comunidad.

LA PERFORMANCE INMÓVIL

Entonces, el *embodiment del muerto*, en un velatorio, une en una comunidad de solidaridad a los individuos presentes y se inserta en un proceso dramático que conmueve a todos los participantes, y donde los actores, perciben, expresan e interpretan la muerte. Con todos los gestos y actitudes rituales que acompañan a su preparación, permite que se expresen todos los sentimientos antes mencionados de rechazo y adhesión, de horror y afecto, y propone a los familiares y amigos presenciar, experimentar y vivir, tanto la muerte, la pérdida, como la despedida de su ser querido. De esta manera, la *performance* ritual ayuda a los familiares a enfrentarse a esta dolorosa realidad y a atravesar todos los cambios en las relaciones sociales que ello implica.

Por un lado, la muerte tiene presencia a través del cuerpo muerto y puede ser dicha, hablada, representada, experimentada y compartida socialmente. Por otro lado, habita en un espacio social de gestos, actitudes y prácticas tradicionales que lo invade, lo penetra, y le dan el elemento dinámico de sentido. El *embodiment del muerto* y su relación con el mundo se establece a través de su materialidad y los significados culturales. De esta manera, la carga afectiva y emocional que tiene el cuerpo como símbolo de la muerte es transformador en la práctica ritual, generador de percepciones, actitudes a propósito del *embodiment del cuerpo*, del ser del difunto y de los dolientes. Donde el cuerpo y el ritual proponen, el contexto social da el elemento dinámico de sentido. El ritual comunica a la vez que transforma y constituye un lugar de representación donde se encarnan los valores y normas que regulan los comportamientos de las personas.

Entonces, teniendo en cuenta que la *performance* del ritual mortuario tiene tanto aspectos simbólicos (enfaticando sobre aquello que se quiere comunicar, expresar) como instrumentales, que contribuyen a consolidar determinadas creencias, valores y normas fundamentales para el grupo, he concluido que quienes participan en la *performance* ritual, habitan una experiencia transformadora, provocada por el *embodiment del muerto*: *"las performances son constitutivas de la experiencia social de los actores, no son meramente representativas de la identidad de un grupo social sino que también contribuyen a construirlas"* (Ciro 2003:26). De esta manera, sería su condición de personificador de la muerte (y todos los valores, sensaciones, acciones y experiencias asociados a ello) junto al contexto ritual, lo que significa y reestructura las relaciones sociales.

Por ello, el cuerpo muerto en el contexto ritual puede ser entendido como una *performance inmóvil*, en tanto posibilita "experimentar la muerte" en el escenario ritual, y es polo de experiencia y acción al estar atravesado por *significados culturales*. Ya que su materialidad es interceptada socialmente por las personas presentes en el escenario ritual, solo una perspectiva de estudio que comprenda el *embodiment de los muertos*, nos puede permitir entender cómo a través del contexto ritual, es éste quien da el elemento dinámico de sentido. Dentro de este marco y siguiendo

¹¹ La Hemos llamado muerte desatendida (Panizo 2003, 2005) a aquella que por no darse en condiciones normales (por ejemplo el caso de los desaparecidos de la última dictadura militar en Argentina, y la particularidad de la falta del cuerpo) no se enfrenta de una manera clara y no permite la realización de los rituales mortuarios socialmente establecidos.

¹² Todos los agentes que participan directa o indirectamente de estas prácticas mortuorias (azafatas, médicos, enfermeros, tanatólogos, etc.) contribuyen a un reconocimiento social de la muerte. Dice Thomas al respecto que hay muerte verdadera recién cuando socialmente se la reconoce (1993:62). En este sentido, se refiere no solo a los signos o pruebas de la muerte sino a la autoridad que está habilitada para autentificarla. El certificado de defunción y el permiso para inhumar consagran oficialmente lo que Thomas llama la *"muerte socialmente reconocida"* (*ibíd.*).

EL EMBODIMENT DE LOS MUERTOS: HACIA...

do las consideraciones de Turner, creemos relevante entenderlo como agentes constituyentes del mundo externo y su perspectiva temporal ya que son los que nos ubican en la sociedad en un estado determinado y los que nos hacen poseedores de una identidad reconocida. De esta manera, reconociendo su dimensión constituyente del ser-en-el mundo, considerando que su materialidad es atravesada y productora de significados culturales, y uniéndonos a los estudios que reconocen en la corporalidad un elemento constitutivo de los sujetos, pretendemos entender al *embodiment del muerto* como una dimensión analítica que se integra al estudio de las prácticas socioculturales.

Como habíamos dicho, estas observaciones sobre la performance del velatorio, son desde el punto de vista del etnógrafo, ya que no aparece a lo largo del trabajo la voz de los familiares, a pesar de considerar pertinente integrarlos en futuras investigaciones. Sin embargo, en el presente estudio se legitima, a partir de nuestras reflexiones sobre el trabajo de campo, la importancia de la presencia del cuerpo muerto en el ritual mortuorio. Por otro lado, si bien no intento realizar generalizaciones a partir un acotado trabajo de campo, dichas observaciones nos pueden servir para entender, de qué manera pudieron desarticularse las nociones y prácticas nativas de muerte de familiares que han sufrido pérdidas dramáticas y extraordinarias como el caso de los familiares de los *desaparecidos* de la última dictadura militar en Argentina, o el de los familiares de los caídos en la Guerra de Malvinas, que se enfrentan a la problemática de la falta del cuerpo y la imposibilidad de la realización de los rituales mortuorios socialmente establecidos. De esta manera proponemos herramientas analíticas que integrando las disciplinas de la antropología de la muerte y la antropología del cuerpo, nos permiten entender mejor los procesos rituales de la muerte como fenómenos sociales, objetos de representaciones colectivas, donde, parafraseando a Hertz (1990) el cuerpo se constituye como la materia donde se ejerce la actividad colectiva y los cambios que se producen no solo en la condición del sujeto ritual, sino también en la actitud mental de la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Ariès, P.
2007 (1975). *Morir en Occidente*. Barcelona, Argos-Vergara.
1999 (1977). *El hombre ante la muerte*. Madrid, Grupo Santillana.
- Alarcón, M.
2002. Los Pioneros. Todo es Historia (Muertes velatorios y entierros) 424:50-53.
- Barley, N.
2000. *Bailando sobre la tumba*. Barcelona, Anagrama.
- Benedict, R.
1971. *El hombre y la cultura*. Buenos Aires, Centro editor de América Latina.
- Cuarterolo, A. I.
2002. Fotografiar la muerte. *Todo es Historia* (Muertes velatorios y entierros). 424:24-34.
- Citro, S.
2004. La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico. Ponencia presentada en el VII Congreso Argentino de Antropología Social. Córdoba.
2006. El análisis de las Performances: el caso de los cantodanzas de los toba orientales. En: Simblismo, Ritual y Performance págs. 83-119. Guillermo Wilde y Pablo Shamber (comp.) Buenos Aires, SB.
- Cordeu, E.; E. Illia, y B. Montevechio.
1994. El duelo y el luto. Etnología de los idearios de la muerte. *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*. XXI:131-155.
- Csordas, T.
1999. Embodiment and Cultural Phenomenology. *Perspectives on Embodiment* págs 143-162. Gail Weiss and Honi Fern Haber (ed). New York, Routledge.
- Di Nola, A. M.
2007. *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo*. Barcelona, Belacqva.
- Durkheim, E.
1966 (1987). *Suicide: A study in Sociology*. New York, The Free Press.
- Elias, N.
1987. La soledad de los moribundos. México, Fondo de Cultura Económica.
- Frazer, J-G.
1974 (1890). *La rama Dorada. Magia y Religión*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Goody, J.
1998. *El hombre, la escritura y la muerte*. Conversación con Pierre-Emmanuel Dauzat. Barcelona, Ediciones Península.
- Hertz, R.
1990 [1917] *La muerte. La mano derecha*. México, Alianza.
- Le Breton, D.
1995. *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Lesser, R.
2007. *Vivir la muerte. Historias de vida y de muerte entre 1610 y 1810*. Buenos Aires, Longseller.
- Lopez Mato, O.
2002. Entierros, velatorios y cementerios en la vieja Ciudad. *Todo es Historia (Muertes velatorios y entierros)*. 424:6-16.
- Malinowski, B.
1994 (1948). *Magia, Ciencia y Religión*. Buenos Aires, Planeta.
- Mauss, M.
1979 (1924). *Sociology and Psychology: Essays*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Mead, M.
1985. *Educación y cultura en Nueva Guinea*. España, Paidós.

CUADERNOS 22

Panizo, L.

2003. Muerte cuerpo y ritual: la experiencia de algunos familiares de desaparecidos de la última dictadura militar en argentina. Tesis de Licenciatura en antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

2005. La construcción ritual de la muerte en el contexto de desaparición de personas: el análisis de un caso. *Antropología y derecho*. 5:21-25.

Priamo, L.

2002. La fotografía de Cortejo y Sepultura en Buenos Aires. *Todo es Historia (Muertes velatorios y entierros)*. 424:14.

Reynoso, C.

1998. *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires, Biblos.

Robben, A. C. G. M.

2004. Death and Anthropology: An Introduction. En: *Death, Mourning, and Burial. A Cross-cultural Reader* págs 1-16. Antonius C.G.M. Robben (Comp.). Australia, Blackwell Publishing Ltd. Editor.

1993. *Antropología de la Muerte*. Barcelona, Paidós.

Turner, V.

1997. *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.

2002. La antropología de la Performance. En *Antropología del Ritual*. Ingrid Geist (Comp.) México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Van Gennep, A.

1960 (1909). *The rites of Passage*. Londres, The University of Chicago Press.