

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

Noviembre 2012

TESIS DE LICENCIATURA

El cuerpo y lo muerto. El cadáver, la identidad y las intervenciones sobre los cuerpos en
la práctica funeraria

Luciano Gabriel Uzal
Directora: Cecilia Hidalgo

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS	04
INTRODUCCIÓN	06
1. Cuerpo muerto y cadáver como objetos de reflexión en la teoría antropológica: el cruce teórico entre cuerpo y muerte	15
I - Delimitar la muerte: Híbridos y porosidades en la frontera entre lo vivo y lo muerto	17
II - Tres abordajes clásicos sobre la materialidad del cadáver ...	22
III - El cadáver como algo más que un cuerpo desocializado. Materialidad y abyección	26
IV - De máscaras y enmascaramientos	29
V - Las teorías constructivistas y la materialidad	32
2. Las intervenciones sobre el cuerpo-cadáver: la identidad en cuestión	38
I - Consideraciones históricas: el tratamiento del cuerpo-cadáver en occidente	39
II - La tanatopraxia y las funerarias en Argentina	42
III - Intervenciones corporales post mórtem	45
<i>Una anécdota elocuente</i>	51
IV - Identidad, cuerpo y muerte	52
3. Sobre la vida social del cadáver: la red compleja de agentes e instituciones que intervienen en su trayectoria	57
I - Niveles de intervención sobre el cuerpo cadáver	57
1 - <i>Leyes y reglamentaciones que regulan las relaciones con los cuerpos-cadáveres</i>	58
2 - <i>Instancias burocrático-legales de la transformación de persona a cadáver</i>	61

3 - <i>Recogimiento, traslado y depósito</i>	64
4 - <i>Intervenciones con el objetivo de esclarecer las circunstancias de muerte</i>	65
6 - <i>Intervenciones vinculadas con la higiene y la salubridad</i> ...	66
7 - <i>Tratamiento ritual del cuerpo</i>	67
8 - <i>Disposición final y memorial</i>	68
9 - <i>Reutilización de restos</i>	70
II - Consideraciones finales sobre la vida social del cuerpo-cadáver	70
REFLEXIONES AL FINAL	72
ANEXO FOTOGRÁFICO	78
BIBLOGRAFÍA	83

AGRADECIMIENTOS

*«And in the end
The love you take
Is equal to the love you make»
The Beatles, The End*

Tengo la fortuna, más algo de buen tino, de tener a mi alrededor excelentes personas, imprescindibles para mi supervivencia en este mundo. Les debo a ellas/os ni más ni menos que a mí mismo. Mi agradecimiento actualizado cotidianamente en cada encuentro, en cada charla.

Mis agradecimientos a quienes con su tiempo y buena voluntad colaboraron con las entrevistas. Todo este trabajo hubiese sido mucho más pobre sin sus valiosos aportes. También quiero agradecer a todas las personas que, leyendo fragmentos y borradores de esta tesis, colaboraron directamente con su producción.

La antropología me deja, entre tantas otras cosas, personas entrañables. Mi agradecimiento a Manuel Correa, mi siamés universitario, con quien espero seguir formándome y aprendiendo a su lado el resto de mi vida. A Julia De Seta, Lucía Ceballos y Johana Della Savia, que fueron compañeras infaltables en todos estos años. A Gloria Calvo Turbel, Josefina Nicolini y Carolina Schwartzman, que sus amistades son tan importantes para mí. A Celeste Jerez y Silvia Burlando, las primeras personas que conocí de antropología y son grandes amigas desde entonces. No puedo dejar de nombrar aquí a Sofía Meyrelles, Paloma Rodríguez, Fernando Juanolo, Sebastián Massa, Carla Corsetti, Florencia Abons, Clara Desmery, Lucía Rodríguez Bustamante, Alejandro Martínez, Estefanía Bernardini, María Rosario Cabral y Ezequiel Fernández Bravo.

Agradezco especialmente a mi directora Cecilia Hidalgo, su compañía y buena predisposición a mis inquietudes hicieron posible la escritura de esta tesis. A las/os profesoras/es Alejandra Roca, Beatriz Kalinsky, Cora Escolar y Juan Besse, sus clases y acompañamiento fueron indispensables para mi formación. También deseo agradecer particularmente a Celeste Perosino, cuyo seminario sobre el cuerpo muerto nutrió muchas de estas reflexiones y aportó bibliografía desconocida por mí.

Las/os integrantes del colectivo de investigación Antroposex, sin quienes definitivamente no sería quien soy, fueron las/os que más influenciaron mi formación académica, intelectual y política. Mis agradecimientos a Ramiro Fernández Unsaín, cuya provocación, audacia y sentido del humor únicos son siempre iluminadores. A Javier Sarubbi, con quien forjé una gran y sincera amistad. A Constanza Díaz, que su cariño, criterio y confianza me acompañan desde hace años. A Sandra Tolosa, una amiga todo terreno. A Javier Moscoso, Máximo Javier Fernández, Anahí Farji, Soledad González, Soledad Cutuli, Virginia Álvarez, Guillermo Castro, Rosario Castelli, Víctor Pagano, Maximiliano Albornoz, Catalina González del Cerro. Todas/os ellas/os saben cuánto las/os quiero.

Sin dudas, la lectura atenta y perspicaz de Andrés Celati hizo a este escrito mucho más claro y sólido. Las traducciones de todo el texto salieron de la pluma, el tiempo y el cariño de este gran amigo que la vida me puso adelante. Por otro lado, Florencia Ferreira, mi gran amiga, es parte inevitable de todo lo que hago. Mi deuda con ambos es inmensa, igual que mi agradecimiento.

Desde ya, estoy por siempre agradecido por todo lo vivido y aprendido con Ignacio "Waso" Irurzun, Patricio Velez Troitiño, Martín Moragues, Gastón Fabregat, Mariano "Nito" Iglesias Alonzo y Pablo Buján. También quiero agradecerles a Los Careters y al barrio; A Josefina Muzio, Mailen Plebs, Laura Celati, Ezequiel Bernatek y Marga por ser, todas/os ellas/os a su manera, parte de mi vida.

Mi familia, incondicional y fantástica, estuvo siempre presente en cada uno de los momentos importantes. Mi agradecimiento y cariño profundos a mis abuelos y abuelas, tías y tíos, especialmente a mi madrina Marta. A mi primas/os, hermanos/a y sobrinas/os, todas las palabras me fallarían si tratara de decirles lo que siento por ellas/os. Finalmente, la deuda más grande es con mis padres, quienes con su aliento, amor y esfuerzo cotidiano hicieron todo esto (y mucho más) posible.

Dedicado a Libertad

y a todas las cosas buenas que con ella empiezan.

INTRODUCCIÓN

«La solidez corporal se quebranta cuando más estable parece, y entramos en los escollos del lenguaje».

Thomas Laqueur, *La construcción del sexo*

«Siempre puede decirse la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una "policía" discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos»

Michel Foucault, *El orden del discurso*

Durante la segunda mitad del siglo XIX, hospitales estadounidenses, franceses, ingleses y alemanes realizaron masivamente clitoridectomías para curar "trastornos" como la incontinencia, las hemorragias uterinas, la histeria, la masturbación excesiva y hasta simples irregularidades en el ciclo menstrual. El racismo y la eugenesia de los siglos XIX y XX llevaron a cabo planes sistemáticos que fueron desde el exterminio masivo hasta esterilizaciones no consentidas a mujeres indígenas en todo el continente latinoamericano. El discurso político y científico de la modernidad hizo posible que los cuerpos de las/os "primitivas/os" fueran expuestos en los museos naturales de las grandes ciudades. Actualmente, médicas/os en todo el mundo mutilan los genitales de las/os recién nacidas/os en los casos en que no pueden decidir si se trata de un clítoris demasiado largo (más de 0,8 cm) o un pene demasiado pequeño (menos de 2,5 cm).

Son millones las víctimas de la batalla científica por la conquista del cuerpo y su verdad: salvajes, primitivas/os, negras/os, indias/os, locas/os, idiotas, mujeres, histéricas, alienadas/os, delincuentes, desposeídas/os, campesinas/os, anormales, prostitutas, lesbianas, masturbadoras/es, homosexuales, hermafroditas, intersexuales, etc. La ciencia intentó desde épocas tempranas hacer de las desigualdades sociales diferencias de naturaleza: las opresiones de clase, de raza, de género y de sexualidad buscaron legitimidad en la anatomía, la antropología física, la craneometría, la endocrinología, la genética y la sociobiología, entre otras disciplinas. Ante cada descubrimiento científico que revelaba nuevas dimensiones de la materialidad del cuerpo, las/os científicas/os se

abalanzaban en busca de las causas biológicas de la inferioridad racial, la supremacía masculina, la imposibilidad de progresar económicamente, la personalidad delictiva y asocial, la homosexualidad, etc.

Sin embargo, cerebros, genes, hormonas, glándulas, cabos callosos y genitales no tenían las respuestas a sus inquietudes. Claro que esto no significa que la biología no importe sino que, por el contrario, importa demasiado, no solo como dispositivo de poder o de sujeción sino también como terreno de disputa. El cuerpo está en la encrucijada. Él es, desde hace siglos, un campo de batalla. En sus superficies, contornos y profundidades se entremezclan la naturaleza, la cultura, la política, la tecnología, la ciencia, el lenguaje, el deseo, el arte, las drogas, las mercancías, etc. A partir de la crisis de la modernidad, la naturaleza nunca más podrá ser sinónimo de *inmodificabilidad*; y en realidad nunca lo fue. El ser humano transformó su propia naturaleza desde tiempos inmemoriales; sin embargo, su lugar trascendente, poderoso y determinante fue el ideal regulatorio a partir del cual disciplinamos, normalizamos y humanizamos nuestros cuerpos. Pero también a partir de él exterminamos, negamos y demonizamos aquellos que diferían.

A su vez, las disciplinas que toman por objeto al cuerpo, aun las que más daño han hecho, constituyen campos de disputa en los que se producen saberes alternativos. Por ejemplo, en pleno auge de la sociobiología, surge una epistemología feminista desde la biología que denuncia la forma patriarcal de construcción de conocimiento y produce alternativas teóricas y epistemológicas a los modelos hegemónicos de ciencia. Por supuesto, la solidez de los argumentos no es lo único que determina qué teorías adquieren estatus de verdad en los campos de saber en un tiempo y lugar determinados. Todo el proceso está atravesado por la política (científica, nacional e internacional), la rentabilidad de los proyectos, las agencias de financiamiento y los grupos de interés, así como otros tantos aspectos considerados “extra-científicos”. Una vigilancia epistemológica que analice los propios lugares de enunciación se vuelve una responsabilidad política para quienes tenemos, o aspiramos a tener, una voz legitimada en ámbitos políticamente significativos y potencialmente transformadores como lo son las disciplinas científicas.

La preocupación teórica de esta tesis está en gran parte focalizada sobre la materialidad de los cuerpos. Quiero dejar constancia de mi parcialidad ya que el conocimiento no es decir algo para nadie desde ningún lugar. El saber es necesariamente situado; es en sí mismo un posicionamiento, más allá de que esconderlo haya sido para la

ciencia su fuente más grande de autoridad. Es su carácter perspectivo lo que hace del conocimiento algo dinámico, discutible, pertinente, urgente y potencialmente transformador. Más allá de lo poco novedoso de este planteo político-epistemológico, lo que quiero dejar claro en esta apertura es que los vínculos entre el cuerpo y el discurso de la ciencia produjeron y producen efectos ligados a los estados de dominación. Para bien o para mal, esta tesis se inscribe dentro de un discurso antropológico sobre el cuerpo, buscando, en parte, entrar en la disputa.

Claude Lévi-Strauss relata en un pasaje de *Raza e historia* [1952] (1999), comentado y ampliado por Bruno Latour (2012), cómo mientras en España debatían Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas si los indios tenían un *alma* que salvar, en las Antillas los nativos discutían si los españoles tenían *cuerpo* o no. Para confirmarlo, ahogaban a los prisioneros blancos en grandes vasijas de barro y observaban si los cuerpos se pudrían, señal de su existencia material.

Lévi-Strauss utiliza esta historia para ilustrar las concepciones etnocéntricas de los distintos grupos humanos. Latour la usa para introducir las teorías perspectivistas: para los españoles era evidente que animales y otras entidades tenían un cuerpo material, mas eso no significaba que tuvieran alma; mientras que para los antillanos, todo lo que acciona en el mundo tiene un espíritu pero no necesariamente cuerpo. Elijo este relato porque, sea ficcional o no, muestra cómo la materialidad del cadáver sirve para pensar la de todos los cuerpos. Este es el punto exacto desde el cual quiero lanzar los interrogantes que atraviesan esta tesis. ¿Qué puede decirnos el cuerpo muerto sobre los cuerpos en general? Por ejemplo, las posturas que oponen una realidad anatomofisiológica determinante, al cuerpo como emergente dentro del discurso. Alrededor de la oposición biología/discurso, se despliegan discusiones y controversias muchas veces asfixiantes. La exploración teórica del cuerpo muerto permite trasladar estas discusiones a un nuevo terreno y, en última instancia, mirar desde otro ángulo los dualismos con los que se trata de atrapar al cuerpo.

¿Por qué el cadáver y su vida social pueden iluminar aspectos del cuerpo vivo? ¿No es acaso la muerte una ruptura total que destruye toda continuidad entre el cuerpo que se habita y la materia que simplemente queda? Es por esto que, para algunas/os teóricas/os, el cadáver no es cuerpo: es lo que se le opone radicalmente. Aquí las palabras se vuelven peligrosas ya que pueden llevarnos sin que lo advirtamos a ciertas metáforas

problemáticas. ¿Qué significa *habitar* el cuerpo? ¿Una/o lo habita de la misma manera que lo hace en una casa? Este verbo despliega una interioridad del ser separable de la materia que se *abandona* con la muerte. Pero ¿cómo puede seguir siendo casa (o cuerpo) aquello que ya no sirve para *vivir*? Algunas metáforas están ya cristalizadas en la etimología de las palabras que utilizamos. El sentido original de *body*¹ designaba el barril, la bota para el vino y el yelmo; a su vez, ciertas derivaciones ligan la palabra *cuerpo* a las de *tubérculo*, lo que se entierra, y *tumba*, donde se entierra. “*Pero el cuerpo no es tumba del alma sino de sí mismo; es sólo prisión para el alma, que se escapa inevitablemente de él, como el vino de una barrica, o el aliento de la boca*” (Bordelois, 2009: 26). Las palabras con las que contamos colocan al cuerpo como envoltorio, no solo del vino y de la sangre sino también de su propia putrefacción (Bordelois, 2009)

Por otro lado, existen perspectivas, afines al planteo de esta investigación, que ven continuidad entre el cuerpo vivo y el cadáver. El cuerpo muerto, el reciente al menos, no está por fuera de la identidad ni más allá de ella: sigue siendo una materialidad marcada por la singularidad de su trayectoria. Todo cadáver lleva consigo la belleza de su historia.

En su análisis biopolítico, Michel Foucault (2000, 2008b) dice que la muerte es el límite del poder, su término. Anteriormente, la muerte era el paso de un régimen de soberanía a otro, de un rey terrestre a uno divino. A partir del siglo XIX, el poder es orientado hacia la vida y su regulación. A lo que era una *anatomopolítica de los cuerpos* se le va oponer una *biopolítica de la especie*. Ya no se mata para defender al soberano, se mata para defender la sociedad, la especie y las poblaciones. Para Foucault, la muerte, al ser aquello que el poder no puede conquistar salvo como estadística, en términos de mortalidad, va a replegarse hacia lo más íntimo y privado de las personas:

Mientras que, en el derecho de soberanía, era el punto en que resplandecía, de la manera más patente, el absoluto poder del soberano, ahora va a ser, al contrario, el momento en el que el individuo escapa a todo poder, vuelve a sí mismo y se repliega, en cierto modo, en su parte más privada. El poder ya no conoce la muerte. En sentido estricto, la abandona (Foucault, 2000: 224).²

Sin embargo, si miramos el tratamiento de los cuerpos muertos nos encontramos con que

1 *Cuerpo* en inglés.

2 Una de las mayores críticas que recibió el esquema biopolítico foucaultiano, por lo menos en sus formulaciones iniciales, consistió en evidenciar su marcado sesgo eurocéntrico, en parte reconocido por el mismo Foucault. El ejercicio de este poder sobre la vida, que puede servir para explicar lo que pasaba en Europa, flaquea cuando se trata de ver cómo el poder se ejercía en las colonias por los europeos. Por otro lado, Judith Butler critica el lugar que tiene la muerte en su esquema teórico, y argumenta que la muerte nunca fue abandonada por los dispositivos del biopoder, como evidenciaría la crisis de la epidemia del sida (Butler 1995).

son objeto de numerosas prácticas que lo disciplinan y normalizan. ¿Estaba Foucault equivocado? ¿Es que acaso no percibió el modo en que los cuerpos muertos estaban en las dinámicas de poder y de regulación? Puede que al poder se le escape la muerte pero no lo muerto.

Esta es una diferencia crucial para mi recorte: el tema de esta tesis no es la muerte sino lo *muerto*, y este matiz delinea problemas teóricos muy distintos. Como bien vio Foucault –aunque no solo él–, en la muerte siempre hay algo que se escapa, algo impensable y que no se puede dominar. Aquí no se trata de cómo las sociedades representaron y ritualizaron el destino universal, inevitable y misterioso que es la muerte. Esta preocupación está en el corazón de la teoría antropológica y de la descripción etnográfica. Tanto es así que en 1975, Lois-Vincent Thomas delimitó a su alrededor un subcampo disciplinar con su obra *Antropología de la Muerte*. Sin embargo, el recorte de esta investigación deja en suspenso las representaciones sobre la muerte para concentrarse en las relaciones que establecemos con lo muerto, con la materialidad del cadáver. En última instancia, trata sobre las maneras en que las personas elaboran socialmente la distinción entre lo vivo y lo muerto, pero también sobre la posibilidad de proyectar en esta materialidad seres socialmente significativos. Así, tras hacer esta distinción y tomar como eje del análisis el último de estos términos, en las páginas siguientes los aspectos religiosos y rituales de la muerte quedan en un lugar secundario para focalizar en cómo las personas nos relacionamos con la materia que consideramos muerta. En función de este recorte, autoras/es y perspectivas de la antropología de la muerte y el ritual fueron deliberadamente dejados a un costado.³ En su lugar, me centré en las teorías y los textos antropológicos sobre cuerpo.

Siento necesarias algunas aclaraciones con respecto a mi propia trayectoria académica que quizás iluminen los porqués de las elecciones tomadas en esta investigación. Esta tesis, probablemente como la mayoría, es resultado de un camino sinuoso. Tras cursar solo tres cuatrimestres de la carrera, comencé a participar de un grupo de lecturas de antropología y sexualidades. Con el tiempo, rebautizándose *Antroposex*, el grupo se consolidaría como un colectivo de investigación. Las reflexiones en torno a la sexualidad, el género y el feminismo fueron parte de mi formación desde un primer momento. Inicié mi proyecto de tesis en el tema de catolicismo y homosexualidad; a raíz de algunas dificultades, abandoné el proyecto tras varios meses de trabajo de campo en un grupo

3 Esto no significa que en pasajes específicos no sean referenciados o citados

religioso de católicos gays. Se trató de un momento de crisis e indecisiones que me llevó a explorar temas nuevos. A fines de 2010, rondaban ya en mi cabeza ideas de trabajar el vínculo entre cuerpo y muerte, y si bien en ningún momento dejé de participar activamente de Antroposex, creí que me dirigía hacia terrenos alejados del género y la sexualidad.

No tardé en darme cuenta de que había profundas conexiones entre estos campos, no solo de contenido –como el HIV-SIDA, el lugar de la medicina, la abyección de los cuerpos, etc.– sino también muchas/os autoras/es en común –Bataille, Foucault, Ariés, Kristeva, Baudrillard, Douglas, etc.–. Frente a las referencias cruzadas y a los ejes de reflexión compartidos, concluí dos cuestiones distintas que juntas enmarcan la producción de esta tesis. Primero, que las relaciones entre sexualidad y muerte como áreas de investigación traducían la oposición entre vida y muerte. Estos vínculos se intensificaban a medida que avanzaba en mis lecturas y maduraba mis interrogantes; más aún cuando desplazaba mi foco desde la muerte hacia lo muerto, es decir, hacia el cuerpo. En efecto, es desde él que la sexualidad y la muerte se conectan a una *naturaleza humana* producida y delimitada por la ciencia en la modernidad. En segundo lugar, quedó claro cómo mi formación temprana en sexualidades había calado hondo en mi pensamiento, al punto tal que, queriendo alejarme de ella, no hacía sino introducirla en el centro mismo de mis motivaciones para continuar este proyecto. Sin embargo, esta tesis no es sobre muerte y sexualidad, aunque muchas veces esta última sea una interlocutora implícita.

Esta tesis no presenta un enfoque etnográfico de la problemática. Al contrario, tiene una fuerte impronta teórica que discute el cruce entre cuerpo, muerte e identidad. Sin embargo, consciente de cómo el contrapunto con lo empírico enriquece la mirada teórica del/a investigador/a, busqué un referente que le sirva de complemento: las intervenciones que realizan empleadas/os de las funerarias sobre el cuerpo muerto.

En un primer momento, elegí centrarme en la tanatopraxia como técnica que busca reproducir la identidad del/a fallecida/o sobre el cadáver a la vez que le da una apariencia vital, como si estuviese en sueños. Me parecía evidente que tanto por su complejo tratamiento estético como por las fuertes intervenciones fisiológicas⁴, esta técnica era ideal para analizar la producción de corporalidades e identidades post mórtem a través de

4 Para poder preservarlo de la descomposición, al cuerpo muerto se le inyectan conservantes por el torrente sanguíneo a la vez que se utilizan otros tipos de productos químicos.

mediaciones tecnológicas y simbólicas. Sin embargo, lo poco frecuente y costoso del tratamiento, así como el difícil acceso al campo, me obligaron a reformular el recorte ampliándolo al trato general de los cuerpos en las funerarias y dejé, como consecuencia, la tanatopraxia como una modalidad específica de intervención.

El grueso del material descriptivo está basado en entrevistas en profundidad a empleados y dueños de dos pequeñas funerarias ubicadas en el conurbano bonaerense;⁵ como fueron realizadas en los lugares de trabajo, se complementaron con observaciones de carácter etnográfico. No recurrí a grabadores de voz ni a ninguna otra herramienta audiovisual durante las entrevistas. Modifiqué y omití nombres y datos no sustanciales para garantizar el anonimato de todos mis interlocutores.

Luego de las primeras entrevistas, caí en la cuenta de que lo rico estaba en ir más allá de las funerarias y focalizarme en las trayectorias del cuerpo muerto a partir de las relaciones que entablan con distintos agentes. Una compleja red de relaciones integrada por privados e instituciones públicas que forman parte del mercado funerario emergió a partir de los primeros relatos. Esta devino una segunda dificultad metodológica: el referente empírico que parecía correctamente delimitado se extendía hasta incluir tanto enfermeras/os como sepultureros/os. Pero si la idea era centrarse en las intervenciones sobre el cuerpo muerto, no había manera de mirar únicamente las acciones de las/os empleadas/os de las funerarias. Vistas aisladas de la red, las intervenciones parecen vacías de sentido ya que las de los otros agentes, así como las singularidades del cadáver, modifican directamente las acciones de las/os empleadas/os funerarios.

Mantener el eje sobre la materialidad del cuerpo muerto fue lo que permitió abordar de manera más o menos coherente este recorte escurridizo para que le sirva de contrapunto al planteo teórico. Así, elegí partir de la *vida social*⁶ del cadáver para reconstruir de forma parcial la trayectoria de los cuerpos por las distintas instancias de esta red. Las/os empleadas/os funerarias/os son interlocutoras/os privilegiadas/os para este fin ya que su trabajo consiste en ser intermediarias/os y gestoras/es de todo el proceso. Tienen

5 Todos los entrevistados fueron de sexo masculino. Esto no correspondió a un recorte explícito sino a las singularidades de las funerarias entrevistadas. Si bien en una de ellas una mujer es empleada administrativa, nunca estuvo presente durante las entrevistas.

6 La categoría de *vida social* del cadáver está inspirada en la propuesta metodológica de las teorías del actor-red según Latour (2008) aunque no se la siga de manera estricta. Aquí se trata de seguir a los actores en vez de imponerles recortes arbitrarios a las redes que traducen. El sentido de *social* –en este uso– hace referencia a las *asociaciones* antes que a lo social como cualidad. Es decir, que siguiendo al cuerpo muerto podemos ver las asociaciones que despliega con otros actores y describir estas redes.

contacto con empleadas/os de los hospitales, de los cementerios y del estado, con la policía, con empresarias/os y fabricantes, etc. Califico a la reconstrucción de “parcial” porque es hecha únicamente desde los relatos de empleados y dueños funerarios y, sin embargo, sirve para mostrar empíricamente aquello que se problematiza a nivel teórico: *las relaciones que los cuerpos entablan en la vida social están estructuradas a partir de una polaridad básica e irreductible entre cosa / persona y que particularmente en el caso del cadáver resulta más urgente y problemática.*

Lamentablemente, fue imposible acceder a entrevistas en profundidad con tanatopractas. Por ello, esta técnica se abordó desde fuentes documentales tales como páginas web, protocolos internacionales, testimonios en blogs y trabajos académicos descriptivos. Para el análisis de las trayectorias de los cuerpos se recurrió además a las normativas estatales (municipales, provinciales y nacionales). Se suma también el análisis de la folletería y formularios oficiales retirados de las funerarias visitadas. Al final, incluimos un anexo fotográfico para complementar los desarrollos sobre el memorial en el Capítulo 3. Todas fueron sacadas en el Cementerio de la Chacarita a fines del año 2011.

La tesis está estructurada en tres capítulos. El primero es de carácter teórico y allí se despliegan los debates que surgieron sobre el cuerpo muerto dentro de la teoría social. Puede ser dividido en tres partes: En la primera, se discute la localización de la muerte y la distinción entre lo vivo y lo muerto, mostrando estas fronteras como clasificaciones sociales antes que como límites naturalmente dados (sección I). La segunda trata de ver cómo algunas/os teóricas/os de las ciencias sociales, especialmente antropólogas/os, abordaron el problema del cuerpo-cadáver y su materialidad (secciones II, III y IV). La tercera parte de las perspectivas feministas con respecto al sexo, la naturaleza y la materialidad del cuerpo; plantea que algunas de las consideraciones actuales sobre el constructivismo reciente pueden hacerse extensivas al modo en que las teorías del *embodiment* piensan el cuerpo muerto (Sección V).

El Capítulo 2 pone el foco del análisis en las intervenciones sobre el cuerpo en la práctica funeraria. Parte desde una breve historización de las técnicas de embalsamamiento durante la modernidad, hasta el momento actual de la tanatopraxia. Al desarrollo de estas técnicas se contrapone el relato de empleados y dueños de las funerarias sobre sus vínculos con los cuerpos y el tratamiento que le dan. Hacia el final, cierra con un debate sobre cómo la identidad, el cuerpo y las intervenciones se implican

mutuamente en la labor de los empleados. Durante todo el capítulo, se hace especial énfasis en cómo la singularidad de los cuerpos está presente a lo largo de su tratamiento como un elemento activo en la producción de las identidades.

El último toma como eje central *la vida social* del cadáver y lleva el análisis más allá de las funerarias y salas velatorias. Parte de un concepto más amplio y abstracto de intervención que en el Capítulo 2 y diferencia analíticamente sus distintas modalidades. El cadáver, en su tránsito por el mercado funerario, moviliza personas, instituciones, papeles, mercancías, dinero, etc. El capítulo focaliza en estas trayectorias con la idea de mostrar que aquello que se piensa como muerto continúa, en realidad, en el centro de numerosas relaciones sociales que lo mantienen activo y, a su manera, vivo.

CAPÍTULO 1

Cuerpo muerto y cadáver como objetos de reflexión en la teoría antropológica: el cruce teórico entre cuerpo y muerte

«No, realmente, no se necesita sortilegio ni magia, no se necesita un alma ni una muerte para que sea a la vez opaco y transparente, visible e invisible, vida y cosa; para que sea utopía basta que sea un cuerpo».

Michel Foucault, El cuerpo utópico

El cadáver es, sin duda, un objeto de reflexión difícil. Su indocilidad quedó reflejada en disciplinas tanto artísticas como intelectuales: literatura, pintura, escultura, teología, filosofía, psicoanálisis, biociencias y antropología, entre otras. La historia del cuerpo en occidente⁷ es rica y está bien documentada. Sin embargo, las referencias al cuerpo muerto se vuelven aisladas y dispersas. Si bien pueden encontrarse obras extensas sobre la muerte en occidente, su historia no se corresponde necesariamente con la del cadáver.

Podría llegar a pensarse que la materialidad del cadáver no es algo problemático, que es un simple despojo material únicamente habitado por la ausencia de quien debería estar ahí. Ella no puede ser objeto de reflexión sino para la biología, la anatomía o la medicina forense, pero ¿qué aportes podría hacer aquí una ciencia social? ¿En qué sentido puede pensarse la materialidad del cadáver como un problema social de investigación? El presente capítulo intenta dar respuesta a estos interrogantes. Con el fin de ser claro, prefiero comenzar con las formulaciones claves que estructuran el planteo teórico inicial de la tesis, aun corriendo el riesgo de parecer esquemático. Hacer explícito el esqueleto del desarrollo conceptual permitirá dibujar un mapa que sirva como guía para orientarse en las páginas que siguen.

* No existe un cuerpo previo a la intervención social. Este se encuentra *siempre-ya* intervenido.

⁷ Occidente, tal como se utiliza aquí, no es tanto una referencia geográfica como epistemológica, ya que es posible delinear una trayectoria intelectual que va desde los griegos en la época clásica hasta la configuración científico-epistemológica de la modernidad. Si bien esta delimitación es altamente problemática, ambigua y empíricamente inadecuada, su uso resulta operativo en tanto es una referencia geopolítica en la constitución del saber. En otras palabras, permite marcar la diferencia entre corpus que operan como formas legítimas de conocimiento y otros que son relegados como formas falsas y distorsionadas de acceso a la realidad; estas relaciones están marcadas por formas coloniales de dominación.

* La tensión cosa / persona atraviesa todos los cuerpos y no pueden reducirse a ninguno de los dos extremos de la polaridad. Afirmar que el cuerpo es de manera exclusiva una u otra implica necesariamente la clausura de otros sentidos posibles.

* El pasaje del cuerpo por el umbral de muerte lleva esta tensión al extremo, lo cual la hace más visible y problemática, al punto de resultar ineludible; ella estructura la mayoría de las relaciones que el cuerpo-cadáver entabla con otros agentes.

En primer lugar, debe entenderse *intervención* en un sentido amplio. Es decir, acciones de personas, artefactos e instituciones que producen efectos constitutivos en los cuerpos. Estas transformaciones operan en los planos más variados de la corporalidad: material, discursivo, fisiológico, simbólico, estético y alimenticio, por solo nombrar unos pocos. Postularé que es imposible un cuerpo previo a cualquier intervención dado que solo emerge como tal dentro de una matriz de transformaciones.

En segundo lugar, diferencio analíticamente las categorías *cadáver* y *cuerpo muerto*. En principio, tanto una como otra hacen referencia a la materialidad de un cuerpo que ha atravesado el umbral de muerte, pero mientras que la primera tiene una connotación cosificante, la segunda pone en relieve aspectos de la persona, su trayectoria y a las formas subjetivadas de esa materialidad. El uso diferenciado de estos términos permite dar cuenta de estos matices al considerar contextos específicos. No hay, a priori, una consideración moral que marque a una de ellas como más adecuada o políticamente correcta. Por el contrario, una y otra reflejan aspectos constitutivos de esa materialidad. Sin embargo, veremos que poner de manifiesto aspectos cosificantes del cadáver en ciertos contextos puede ser ofensivo. En ocasiones de formulaciones neutras lo referiremos como *cuerpo-cadáver*.

Por último, recurrimos al concepto de *umbral de muerte* para no designar el pasaje vida-muerte como un instante perfectamente localizado. La noción de umbral tiene la ventaja de no darle una profundidad temporal, lo que permite dar cuenta de aquellos casos intermedios en los que resulta imposible decir certeramente de qué lado se hallan. Es en este proceso irreversible de transformaciones corporales que la tensión entre el cuerpo como cosa y como persona se radicalizan.

I - Delimitar la muerte: Híbridos y porosidades en la frontera entre lo vivo y lo muerto

El cuerpo ocupa un lugar central en las delimitaciones entre la vida y la muerte, por un lado, y lo vivo y lo muerto, por otro. Si bien en un primer momento parecen diferenciaciones claras e incluso obvias, en cuanto se miran con un poco de atención afloran las dificultades. Estas fronteras fueron objeto privilegiado de la medicina y sin embargo, es notable la falta de consenso cuando se trata explicitar los criterios médicos de certificación de la muerte. Nigel Barley (2000) dice que la *muerte* es como cualquier otra categoría: funciona de manera tosca pero eficaz y, a su vez, todos los intentos por definirla parecen ser siempre deficientes. En efecto, cada uno de sus síntomas -falta de respiración o ritmo cardíaco, frialdad y rigor mortis, relajación de los esfínteres, insensibilidad a los estímulos eléctricos, etc.- pueden darse por separado sin que la muerte “ocurra”. Según el autor, el único signo certero es la putrefacción del cadáver.

En un artículo publicado en *Journals of Medical Ethics*, el filósofo y médico Bartlett (1995) diferencia entre la *muerte* y el *morir*. Las ambigüedades en la definición de muerte por parte de la comunidad médica posibilitaron que pacientes declarados formalmente muertos regresaran a la vida. Estos episodios de “resurrección” impulsaron a algunos autores a proponer que la irreversibilidad no podía ser ya el centro de una definición aceptable de muerte. Para Bartlett, en desacuerdo con estas posturas, solo un criterio neurológico de muerte puede ser garante de irreversibilidad. Es a partir de las nuevas tecnologías que se reformula la manera de identificar la muerte: la sintomatología clásica de presencia y ausencia de los signos vitales queda desplazada a síntomas secundarios.⁸ Ahora bien, un criterio neurológico no está libre de dificultades ya que las sociedades difieren en el modo en que tratan la muerte cerebral. El pensamiento occidental permite homologar la muerte a la pérdida definitiva de las funciones cerebrales, aun a pesar de que las corporales se mantengan estables por medio de la intervención tecnológica. Por el contrario, en países como Japón, cuya tradición epistemológica no está estructurada a partir del dualismo mente/cuerpo, esta ecuación no resulta posible; de hecho, los casos

⁸ Si bien existieron casos documentados de equívocos al momento de certificar la muerte, el problema de cómo diagnosticarla no aparece en la comunidad científica ni pedagógica hasta entrada la década del sesenta. La falta de pulso y reanimación eran suficientes hasta el momento. Para un análisis en profundidad sobre cómo las nuevas tecnologías plantearon problemas sobre la definición de muerte ver Lock (2002). Para un enfoque desde los estudios sociales de la ciencia ver Brante & Hellberg (1991).

de muerte cerebral implican profundos dilemas éticos tanto a médicas/os como a familiares y suelen venir acompañados de intensos debates en la escena pública (Lock, 2002, 2004, 2009).⁹

A partir de las ambigüedades en los criterios para considerar viva o muerta a una persona, la frontera vida-muerte resulta más porosa de lo que puede pensarse en un primer momento. En la provincia del Chaco, durante el mes de abril, explotó mediáticamente el caso de una beba prematura dada por muerta durante el parto por cesárea. Con apenas seis meses de gestación, la beba es trasladada a la morgue. Los padres insisten al personal del hospital con poder ver el cuerpo de la pequeña; finalmente los autorizan y para sorpresa de la madre, quien cree haberse vuelto loca, ve a su hija con los ojos abiertos y realizando pequeños movimientos. La beba había estado aproximadamente doce horas en la cámara frigorífica de la morgue; a pesar de todo, en el mes de septiembre, *Luz Milagros* fue dada de alta.¹⁰ Pero las situaciones que ponen en evidencia los límites de nuestras clasificaciones van más allá de los casos de mala praxis: existen casos de mujeres embarazadas muertas al inicio del embarazo que permanecen conectadas a respiradores artificiales hasta poder garantizar la viabilidad del feto y realizar un parto por cesárea.

Situaciones como estas reformulan la división vida-muerte y la llevan al límite de su propia operatividad. Varias/os autoras/es muestran los desacoples entre estas categorías: *“Hace tiempo que los antropólogos registran prácticas sociales que no se apoyan en la idea teleológica de que la vida humana comienza en el nacimiento y termina con la muerte”* (Kaufman & Morgan, 2005: 320) [Traducción propia]. Por ejemplo, Elizabeth Hallam, Jenny Hockey y Glennys Howarth (1999) parten de la diferenciación entre muerte social y biológica, y formulan desde ellas el siguiente par de oposiciones:

socialmente vivo / biológicamente vivo;
socialmente vivo / biológicamente muerto;
socialmente muerto / biológicamente vivo;

⁹ A su vez, el aborto constituye la situación inversa; mientras en Japón no trae mayores dificultades ni problemas éticos, en los países occidentales es territorio de profundos enfrentamientos y de debate público permanente en los medios de comunicación.

¹⁰ Ver (Diario La Capital. 11/04/2012):

<http://www.lacapital.com.ar/informacion-gral/Una-beba-dada-por-muerta-respiro-en-la-morgue-12-horas-despues--20120411-0011.html> [última visita: 13/09/12] y

(Diario La Capital, 07/09/2012):

<http://www.lacapital.com.ar/informacion-gral/Luz-Milagros-la-beba-dada-por-muerta-al-nacer-est-a-en-su-casa-20120907-0010.html> [última visita: 13/09/12]

socialmente muerto / biológicamente muerto.

Las autoras se centran exclusivamente en los híbridos del centro como el lugar de emergencia de identidades sociales que cuestionan nuestras ideas sobre lo vivo y sobre lo muerto. Aun si nos limitáramos al campo biológico en un sentido estricto, la muerte se presenta de manera ambigua en el organismo. Incluso a esta escala, ella adquiere antes una forma procesual que instantánea. Gran parte de sus tejidos continúan técnicamente “vivos” mucho tiempo después de la pérdida de los signos vitales, y hasta el mismo proceso de putrefacción implica la actividad de distintos organismos. (Thomas, 1983). Esto no es ninguna novedad. Michel Foucault en el *Nacimiento de la clínica* [1963] muestra cómo a principios del siglo XIX el médico Xavier Bichat describe la muerte como

[...] múltiple y [...] dispersa en el tiempo: no es éste un punto absoluto y privilegiado [...]; tiene como la enfermedad misma una presencia hormigueante [...], ya que durante mucho tiempo, aún después de la muerte del individuo, muertes minúsculas y parciales vendrán a su vez a disociar los islotes de vida que se obstinan. (Foucault 2008a, 193).

Entonces, ¿de qué manera se definen socialmente los límites de la vida de una persona? Y sobre todo, ¿cuál es el lugar del cuerpo en esta delimitación? ¿Cómo opera el triángulo conceptual entre vida, muerte y cuerpo? El cuerpo está, en parte, constituido por cosas que separadas de él consideraríamos muertas: prótesis, artefactos, e incluso elementos que si bien son orgánicos no diríamos que están vivos. Es a partir de ellas que el cuerpo deviene cultural y tecnológicamente mediado. Cuando transita el umbral de muerte, la tensión entre cosa y persona se radicaliza:

Cuando el cuerpo se acerca a la muerte, comienza a representar el sitio donde se erige la frontera occidental entre la vida y la muerte, y en tanto entidad marginal, quiebra la relación entre el cuerpo vivido y el cuerpo objeto, el cuerpo que somos y el cuerpo que tenemos. Al representar el límite o los márgenes de la vida, adquiere una materialidad potente y categóricamente ambigua. (Hockey, Komaromy & Woodthorpe, 2010: 15) [traducción propia].

Para mostrar que las delimitaciones de a) el inicio y el fin de la vida de una persona, y b) lo que está vivo y lo que está muerto son elaboraciones sociales, veamos a continuación algunos casos en los que el pasaje por estas fronteras trascienden consideraciones únicamente biológicas. En principio, y solo para comentarlo al pasar, está el debate entre las posiciones pro y anti aborto sobre el inicio de la vida de la persona. Por otro lado, los trasplantes de órganos tensionan la idea de una muerte total del individuo.¹¹

11 Para pensar otras variantes, hay casos en los Estados Unidos en los que extraen órganos inmediatamente después de que se detiene el corazón. Estas personas, que piden no ser revividas, no puede ser consideradas clínicamente muertas. A la inversa, los trasplantes de

David Sudnow (1971) dice que el concepto de *muerte social* no se corresponde necesariamente con el de *muerte efectiva* y que sus límites son permanentemente disputados; así lo muestra en su trabajo etnográfico realizado en un hospital para indigentes en los Estados Unidos. Por ejemplo, describe cómo las/os empleadas/os realizan amortajamientos a pacientes aún moribundas/os. Primero que nada se necesita buen ojo para saber qué paciente morirá en las próximas horas; luego, con el objetivo de adelantar trabajo, realizan aquellas cosas que solo deberían hacerse después de un parte oficial de defunción: cambiar la ropa de cama, colocarle un pañal, cruzar los tobillos y atarlos con un cuerda, colocar un pequeño cartel identificador en los dedos de los pies, etc. Una vez que la/el médica/o certifique la muerte, restará atarle las manos y envolver el cuerpo. A la inversa, cuando falta poco tiempo para el cambio de turno, las/os enfermeras/os acomodan el cuerpo recién muerto para que parezca dormido y sea descubierto por aquellas/os que recién inician su jornada.

Otra situación descrita por Sudnow que revela la decisión social escondida en la clasificación vivo/muerto se da con los *muertos a la llegada*. Así llaman a las/os pacientes que llegan en ambulancia sin signos vitales pero no han sido vistos aún por un/a médico/a. La normativa indica que deben presentarse inmediatamente ya sea para intentar reanimarlo o certificar su muerte; habituados a lo segundo, nadie interrumpe su café por un muerto a la llegada. Hay excepciones, por ejemplo, cuando se trata de niñas/os. Aquí, la/el ambulanciera/o hace sonar una sirena particular para señalar que se trata de una "caso especial" que sí requiere la presencia de doctoras/es. Se les da un tratamiento diferencial a pacientes de distintas edades que presentan el mismo cuadro médico: con personas de menor edad los esfuerzos siempre son mayores y los intentos de reanimación se extienden por más tiempo (Sudnow, 1971).

Esta mirada comparativa no solo es posible desde aspectos como la edad y la clase, sino también desde momentos históricos diferentes. Bleyen (2010) estudió los relatos de mujeres que parieron bebés muertos en la década de los sesenta en los Estados Unidos y los compara con los de aquellas que atravesaron la misma experiencia en la actualidad. En el pasado, este acontecimiento no era equiparado a "la muerte de un/a hija/o" por parte de las/os empleadas/os del hospital; ni siquiera contemplaban la posibilidad de que los padres quisieran ver el feto y mucho menos disponer de él para un entierro. En la actualidad, la situación es por completo diferente: la/o lavan y la/o visten, sus padres

riñón dan mejor resultado cuando al *cadáver* aún le late el corazón (Barley, 2000)

observan el cuerpo, la/o llaman por su nombre, le realizan rituales funerarios y la/o entierran en cajones diminutos.

Otra situación pertinente, aunque un poco diferente de los ejemplos anteriores, es la de las exposiciones artístico-pedagógicas en las que muestran cadáveres plastinados.¹² Lo realmente interesante para nuestro problema es que una gran cantidad de ellos están despojados de su piel, con la musculatura a la vista, realizando actividades deportivas como jugar al básquet o andar a caballo. Consisten en esculturas hechas con cadáveres humanos que hacen cosas exclusivas del mundo de los vivos. Me recuerdan a los grabados anatómicos de los siglos XVI en los que cadáveres igualmente animados posan como modelos de una pintura mientras que unas incisiones dejan a la vista sus órganos internos; en otros, son ellos mismos quienes abriéndose la piel señalan sus riñones, pulmones e intestinos (Laqueur, 1994).

A su vez, algunas/os autoras/es plantearon la cuestión de si el cuerpo muerto tiene o debería tener derechos (por ejemplo a la integridad). Para aquellas/os que dan una respuesta afirmativa, el interrogante es si le corresponden al/a fallecida/o en sí, a las/os familiares directas/os que tienen un interés particular en el cuerpo, o a toda la comunidad (Baglow, 2007; De Baets, 2004; Renteln, 2001). Adam Rosenblatt (2010) trata los derechos humanos en el cuerpo muerto discutiendo su estatus ontológico, jurídico y ético en relación con la *dignidad* y a la *agencia*, categorías centrales para el sujeto de este tipo de derechos. El estudio comienza a partir de la importancia que adquieren los métodos de la antropología forense en los procesos judiciales contra delitos de lesa humanidad y que tienen como centro al cuerpo desaparecido. Los debates sobre los derechos del cadáver abren una dimensión ética y jurídica nueva dentro de la definición clásica de la vida y de la muerte.

Luego de estas situaciones híbridas, ambiguas y paradójicas podemos no subestimar la sencillez aparente de la diferenciación entre lo vivo y lo muerto, y en particular, a aquellos cuerpos que se encuentran atravesados por esta dualidad. A su vez, la materialidad del cadáver es un tópico presente en algunas producciones clásicas de la antropología.

12 El proceso de plastinación consiste en extraer los líquidos corporales como el agua y los lípidos por medio de solventes para luego sustituirlos por resinas elásticas de silicona. Los cuerpos quedan perfectamente conservados como si fueran plástico. Para estudios con un enfoque antropológico sobre estas exposiciones ver Hirschauer (2006) y Walter (2004)

II - Tres abordajes clásicos sobre la materialidad del cadáver

Varias/os antropólogas/os detuvieron su mirada en los problemas que el cadáver produce en la vida en sociedad. Si bien existe una abundante producción sobre la muerte y el ritual, la bibliografía que problematiza al cuerpo muerto en su materialidad es considerablemente menor. Esta sección no intenta reponer todo lo que se ha dicho al respecto sino mostrar cómo algunos autores centrales para la antropología problematizaron aspectos pertinentes para esta investigación.

Cuando de clásicos se trata, por quién empezar si no es por Bronislaw Malinowski. En *Magia, ciencia y religión* [1948] discute con teorías que proponen que el núcleo de toda creencia religiosa se conforma a partir de la aversión natural al cadáver y el miedo a los fantasmas. Por el contrario, él describe rituales funerarios en los que el cuerpo, lejos de ser causa de horror, se vuelve el centro de atención. Así, postula la contrariedad de las emociones que producen la pérdida de un ser querido y la presencia física del cuerpo. Los sentimientos oscilan entre el amor al difunto y el asco del cadáver, entre *“el afecto apasionado de la personalidad que aún permanece en el cuerpo y un estremecimiento medroso ante esa cosa repugnante que ha quedado ahí”* (Malinowski, 1993: 47). En su esquema, estos dos sentimientos se combinan entre sí en el ritual que le da cauce a la vivencia psicológica del duelo. Así, tras repasar las distintas maneras de deshacerse del cuerpo, afirma que *“esto nos lleva a un punto que quizás es el más importante, a saber, la doble y contradictoria tendencia de, por un lado, conservar el cuerpo, mantener intacta su forma o retener alguna de sus partes, y, por otro, el deseo de deshacerse de él, de quitarlo del medio, de aniquilarlo completamente”* (Malinowski, 1993: 49). El autor asocia la momificación y la cremación como expresiones extremas de una y otra tendencia y a la vez, pone de relieve la paradoja de enfrentarse con el cuerpo muerto y las marcas de su identidad: un deseo simultáneo de mantener el nexo y a la vez destruirlo para siempre (Malinowski, 1993).

Por tanto, Malinowski concluye que la función del rito y la religión es neutralizar las fuerzas centrífugas con las que la muerte amenaza al grupo social.¹³ El ceremonial y las creencias en los espíritus, en la vida en el más allá y en las buenas influencias de los antepasados son las herramientas que producen la reintegración del grupo tras la pérdida

13 La fuerza centrífuga de la pérdida de un individuo tiene, más allá del trauma emocional, razones demográficas. En comunidades pequeñas, la pérdida de un adulto productivo puede amenazar su reproducción material de la comunidad.

de uno de sus miembros.

En un momento de *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* [1926], Malinowski aborda la materialidad del cadáver no ya en sus aspectos religiosos o rituales sino en su dimensión jurídica. Nos cuenta que en Melanesia exhuman los cuerpos de las víctimas de hechicería entre las 12 y 24 horas posteriores al entierro. El objetivo es analizar las marcas corporales que informan los motivos de su asesinato y, a partir de ellas, deducir quién pudo haber sido el culpable (Malinowski, 1973).¹⁴ Toda la comunidad participa de la “autopsia” que funciona como un dispositivo hermenéutico de producción de verdad operante sobre el cuerpo. Este es un buen ejemplo de cómo es posible entablar relaciones con el cadáver que no son de pura negatividad ante lo muerto y de horror absoluto ante el caos de la descomposición. De hecho, hasta puede pensarse como una descripción que da un rol activo al cuerpo-cadáver dentro de los mecanismos jurídicos de la sociedad melanesia.

Probablemente el autor que más atención le dedicó al cadáver en la época clásica de la antropología haya sido Robert Hertz. Discípulo de Durkheim y miembro de la escuela sociológica francesa, centró sus investigaciones en los entierros secundarios de Borneo (Indonesia).¹⁵ Fue quien propuso que la muerte del individuo no equivale a su inmediata desaparición; por el contrario, entra en un “periodo intermedio” en el que no se está vivo pero tampoco completamente muerto. Cuando este tiempo finaliza, la/el fallecida/o se transforma en antecesor/a y realizan *el gran festín* en el que se exhuman, procesan y relocalizan los restos (Metcalf & Huntington, 1979). Distintas circunstancias pueden retardar *el gran festín*, pero el tiempo mínimo requerido es el que se necesita para que los

14 Arañazos, las piernas separadas, la boca fruncida o piojos en todo el cuerpo son signos claros de adulterio o de un éxito excesivo con las mujeres (Si bien Malinowski no hace referencia alguna a la diferencia sexual del/a difunto/a, por la descripción decanta que siempre se refiere a individuos masculinos). Marcas en la ornamentación o un temblor en la mano señala belleza y habilidades para el baile. Marcas rojas o blancas en la piel indican que usó adornos demasiado ambiciosos en la cabaña o en el almacén. Tumores en forma de frutos significan una buena cosecha no compartida. Piel suelta o replegada significa un abuso en el consumo de cerdo así como un trato deshonesto con quien se encarga de distribuirlo. Materia putrefacta saliendo de la nariz marca un gran éxito en el *kula*. La lista es extensa, pero siempre hace referencia a un éxito excesivo del individuo que sobrepasa los límites de su escalafón en algún área de la vida social; esto despierta la envidia de jefes y hechiceros que recurren a la magia negra (Malinowski, 1973)

15 El entierro secundario es una forma específica de procesar ritualmente el cadáver. Consiste en un primer entierro que tiene por objeto lograr la esqueletización de los restos; una vez conseguida, los huesos son exhumados, reacomodados y vueltos a enterrar en una disposición completamente diferente a la del cuerpo extendido.

huesos pasen de húmedos a secos, es decir, queden libres de cualquier resto de carne o tejido. Según Hertz, para las/os habitantes de Borneo hay un vínculo entre cuerpo y alma: mientras que el primero se halla en el estado horroroso, peligroso e impuro de la descomposición, la segunda se halla errante, vagabunda y a medio camino entre el mundo terrenal y el espiritual.

Sin lugar a dudas, el mérito de Hertz es el de haber visto a través del acontecimiento biológico de la muerte el proceso social. Este desarrollo está ligado a las teorías del rito de pasaje:

Van Gennep, al igual que Hertz, resaltó que a menudo se considera que los individuos están conformados por varios componentes, cada uno de los cuales puede tener una suerte distinta después de la muerte. El cadáver se destruye, ya sea mediante la cremación, el entierro, la descomposición, etc. con el objetivo de separar los componentes, los diversos cuerpos y almas (Palgi & Abramovitch, 1984: 390) [Traducción propia].

El esquema de los ritos de pasaje (etapas de separación / transición / integración) pensado desde Hertz situaría la muerte como separación del mundo terrenal, la descomposición como la etapa liminal, y la esqueletización como integración definitiva al mundo de los ancestros.

El esquema de Van Gennep (popularizado, reformulado y llevado a otros campos por Victor Turner) tiene potencial para pensar la materialidad del cuerpo muerto. No obstante, debemos poder superar la asociación directa y no contextual entre cadáver y liminalidad. ¿Nos permite la liminalidad captar la especificidad del cuerpo-cadáver en todos los casos? No se trata de negar la utilidad del marco teórico ni de sus reformulaciones en investigaciones contemporáneas; se trata de advertir contra la utilización acrítica de esquemas muy flexibles que someten a la misma matriz interpretativa situaciones disímiles diluyendo sus especificidades. Como dice Harper: *“son pocos los que reconocen que el cuerpo muerto no constituye una entidad uniforme, sino una que puede representar cosas distintas para personas diferentes en momentos distintos”* (Harper, 2010: 309) [Traducción propia]

El tercer clásico de esta sección es Clifford Geertz. Él no desarrolló una teoría del cadáver y su corporalidad, pero sí le dio un lugar interesante en su trabajo etnográfico *Ritual y cambio social: un ejemplo javanés* [1973]. En el artículo, Geertz muestra lo limitado de los análisis clásicos del funcionalismo estático y ahistórico en tanto no distinguen entre esquemas culturales y sistema social, y si lo hacen, es para darle un rol

activo a solo uno de ellos.¹⁶

Geertz describe un ritual funerario en Java Central Oriental que, lejos de los ideales malinowskianos de integración, resulta fuertemente disruptivo para toda la comunidad. El análisis del cuerpo no toma centralidad en ningún momento del artículo y, sin embargo, todo el drama de la descripción se produce a su alrededor. Paidjan, un pequeño de diez años que vivía con sus tíos, muere súbitamente una noche. El conflicto sucede cuando el *modín*, encargado de dar sepultura islámica, se niega a realizar el entierro al encontrar propaganda político-religiosa en la casa del tío de Paidjan contraria a los grupos musulmanes locales. Geertz comienza la descripción diciendo cómo debería haberse dado un ritual exitoso. No obstante, la negativa del oficiante a realizar los actos proscritos hizo del cuerpo no solo causa de conmoción sino también un peligro para toda la aldea, ya que su espíritu puede volverse un merodeador. Nadie sabía cómo darle un tratamiento adecuado tras la ausencia de quien detenta un conocimiento especializado del ritual.

Lo primero era desnudar el cadáver (que aún yacía por tierra porque nadie se había resuelto a tocarlo). Pero el cuerpo ya estaba rígido, de manera que fue necesario cortar con un cuchillo los vestidos, un procedimiento inusitado que perturbó profundamente a todos [...]. Los *santris* lograron por fin despojar al cuerpo de las vestiduras y se dispusieron a lavarlo [...] pero los parientes, que normalmente se encargaban de esa tarea, se encontraban tan profundamente conmovidos y confusos que no fueron capaces de sostener al muchacho en sus faldas de manera habitual. Hubo otro momento de espera mientras los unos se miraban perplejos a los otros. Por fin, Pak Sura, un miembro del grupo de Karman [el tío], aunque no pariente, tomó al muchacho en sus faldas aunque evidentemente estaba atemorizado y no dejaba de susurrar un ensalmo de protección. Una de las razones por las cuales los javaneses acostumbran a realizar rápidos entierros es la de que resulta peligroso tener el espíritu del difunto cerniéndose por la casa (Geertz, 2005: 142).

La misma confusión sucede en cada detalle de la preparación del cadáver: la colocación de tacos de algodón en sus orificios, la cantidad de personas que debían llevarlo, rociarlo o no con agua bendita, etc. Todos estos actos repercuten sobre el destino espiritual del difunto. Pero más allá de esto, lo interesante en Geertz es cómo sitúa al cuerpo-cadáver y a su tratamiento ritual en un entramado político-religioso complejo. Los conflictos de la sociedad javanesa en contrapunto con los esquemas culturales tradicionales repercuten sobre la eficacia ritual; a diferencia de lo que decía Malinowski, aquí no logra integrar a la comunidad luego del trauma producido por la muerte. Geertz dice que, de todos los funerales a los que asistió, fue el único en el que hubo llantos

16 Para un análisis y una puesta en contexto de este trabajo y de *La "conversión interna" en la Bali contemporánea* ver Hidalgo (2011)

desconsolados y raptos emocionales por parte de la comunidad. Pero lo llamativo es que estos momentos críticos sucedían tras el tratamiento ambiguo del cuerpo-cadáver. En algún punto, ese complejo entramado político-religioso tiene un nexo con las dificultades en las intervenciones sobre el cuerpo. Si bien esta relación está en la descripción, Geertz no la incorpora nunca como una variable analítica de peso. En definitiva, tal como le decía un anciano en medio de la escena: *“En estos días todo se convierte en un problema político. [...] Ya ni siquiera se puede uno morir sin que eso se convierta en un problema político”* (Geertz, 2005: 142).

III - El cadáver como algo más que un cuerpo desocializado. Materialidad y abyección

Las teorías que hacen de la negatividad el rasgo típico del cadáver resultan insuficientes para analizar su vida social. Tal como veremos, se relaciona con numerosos agentes en su tránsito por diferentes redes tales como el sistema judicial, sanitario, el mercado funerario, entre otras. Una de las hipótesis de trabajo es que el cadáver no es un cuerpo desocializado y, sin embargo, las teorías referidas iluminan algunos de sus aspectos problemáticos.

Volvamos a la frase con la que iniciamos el capítulo: “El cadáver es, *sin duda*, un objeto de reflexión difícil.” Ahora corresponde preguntar el por qué de esta dificultad. ¿En dónde reside esta incomodidad de pensar el cadáver? ¿En qué consiste su especificidad? ¿Qué lo distingue de otros objetos más dóciles? ¿Es lo mismo pensar *la muerte* que pensar *el cadáver*? Difícilmente, dado que la primera es una abstracción que engloba fenómenos dispersos y que se encuentra, en parte, racionalizada por el intelecto y domesticada por la creencia. En el caso del segundo, la diferencia reside en que es algo en el mundo, totalmente terrenal. Es finito y nada en él se escapa hacia un más allá ininteligible. A priori no podríamos decir que es distinto de cualquier otra cosa. ¿Cuál es el vínculo entre esta materialidad cadavérica y la dificultad de volverla inteligible?

Este problema ya fue abordado desde la teoría antropológica. En la obra de Mary Douglas, los conceptos de tabú, impureza, suciedad y contaminación hacen dialogar los sistemas simbólicos de clasificación con estos entes difíciles. Toda taxonomía deja de lado aspectos de la realidad; ninguna puede corresponderse plenamente con esta. Es

justamente lo excluido aquello que posibilita pero a la vez amenaza el funcionamiento del sistema:

Concediendo que el desorden destruye la configuración simbólica, hay que reconocer que igualmente ofrece los materiales de ésta. El orden implica la restricción; entre todos los materiales posibles, se ha hecho una limitada selección y de todas las relaciones posibles se ha usado una serie limitada. Así que siendo el desorden, por deducción, ilimitado, en él no se puede realizar una configuración simbólica, pero su potencial de configuración es indefinido. Tal es la razón por la cual, aunque pretendemos crear el orden, no condenamos sencillamente el desorden. Reconocemos que es destructor con respecto a las configuraciones simbólicas existentes; igualmente reconocemos su potencialidad. Simboliza a la vez el peligro y el poder (Douglas, 1973: 129).

El concepto de *tabú* está ligado a este poder-peligro. Más precisamente, consiste en un esfuerzo ritual que regula el contacto con elementos peligrosos en un intento por salvaguardar la coherencia del sistema de clasificaciones. Así, el orden/desorden, la limpieza/suciedad y la pureza/impureza son relativos a estos esquemas y no propiedades en sí. *“Allí donde hay suciedad hay sistema. La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia [...] [y] nuestro comportamiento de contaminación es la relación que condena cualquier objeto o idea que tienda a confundir o a contradecir nuestras entrañables clasificaciones”* (Douglas, 1973: 54-55). Aquí aparece una primera respuesta a por qué el cadáver desafía el modo en que pensamos. Sobre él recaen la suciedad, la impureza y el peligro de contaminación. Estas categorías, que refuerzan normas y taxonomías dominantes, regulan nuestro contacto físico, intelectual y simbólico con el cadáver.

Ahora bien, para Mary Douglas el cuerpo tiene un estatus especial: es un símbolo natural que permite representar sobre y a partir de él sistemas sociales complejos (Douglas, 1988). Existe una correlación entre cuerpo social y cuerpo individual en el modo en que delimitan lo interior y lo exterior; por ello, los orificios de entrada y salida del cuerpo –tales como boca, ano, genitales, heridas– junto con sus secreciones correspondientes están cargados de poder y de peligro.

No podemos con certeza interpretar los ritos que conciernen a las excreciones, la leche del seno, la saliva y lo demás a no ser que estemos dispuestos a ver en el cuerpo un símbolo de la sociedad, y a considerar los poderes y peligros que se le atribuyen a la estructura social como si estuvieran reproducidos en pequeña escala (Douglas, 1973: 155).

Desde esta perspectiva, los márgenes son peligrosos dado que en ellos los sistemas de ideas se vuelven vulnerables. Las prohibiciones buscan reforzar estas fronteras y regular

los intercambios peligrosos con el exterior.

¿Qué lugar ocupa el cuerpo muerto en este esquema teórico? Si el cuerpo opera como símbolo de la sociedad, el cadáver lo hace como el de su destrucción. De hecho, una de las definiciones posibles de putrefacción parte de la pérdida definitiva de las fronteras corporales y de los procesos anatómico-fisiológicos que las mantienen; por ejemplo, el sistema inmunológico. En la podredumbre del cadáver no puede decirse qué es interno y qué no. Cuerpo y medio se mixturán: símbolo de la naturaleza conquistando definitivamente toda forma cultural; el caos corroyendo el sistema de clasificaciones. Según Douglas, el momento peligroso corresponde al de la *semi-identidad*,¹⁷ es decir, cuando lo diferenciado continúa ligado a la materialidad. Un largo proceso de disolución que acabe con toda identidad hace del desperdicio algo inofensivo: “*Allí donde las cosas no se diferencian, no existe profanación*” (Douglas, 1973: 241). Aquí vemos cómo el trabajo de Mary Douglas se alinea con claridad a la propuesta teórica de Hertz.

Julia Kristeva en su libro *Poderes de perversión* [1980] enfoca desde el psicoanálisis la formación de las fronteras corporales en los procesos de individuación. Aquí, lo abyecto está asociado a la falta fundacional del sujeto ya que es anterior tanto al objeto como al ser. Según ella, el cadáver es el colmo de la abyección:

El cadáver (cadere, caer), aquello que irremediabilmente ha caído, cloaca y muerte, transforma más violentamente la identidad de aquel que se le confronta como un azar frágil y engañoso. Una herida de sangre y pus, o el olor dulzón y acre de un sudor, de una putrefacción no *significan* la muerte. Ante la muerte significada –por ejemplo en un encefalograma plano– yo podría comprender, reaccionar o aceptar. No, así como un verdadero teatro, sin disimulo ni máscara, tanto el desecho como el cadáver, me *indican* aquello que yo descarto permanentemente para vivir. Esos humores, esta impureza, esta mierda, son aquello que la vida apenas soporta, y con esfuerzo. Me encuentro en los límites de mi condición de viviente. [...] Si la basura significa el otro lado del límite, allí donde no soy y que me permite ser, el cadáver, el más repugnante de los desechos, es un límite que lo ha invadido todo. [...] El cadáver –visto sin Dios y fuera de la ciencia– es el colmo de la abyección. Es la muerte infestando la vida. Abjecto. Es algo rechazado del que uno no se protege de la misma manera que de un objeto. Extrañeza imaginaria y amenaza real, nos llama y termina por sumergirnos (Kristeva, 1988: 10-11) [bastardilla en el original].

Desde estas autoras aparece una primera respuesta hacia el interrogante de por qué el cadáver es un objeto difícil de reflexión: lo que evoca simbólicamente es, por un lado, el límite de todo sistema social de significación, y por el otro, la condición misma de su

17 Aquí *identidad* refiere a la pertenencia clara a una categoría del sistema y no a su acepción psico-social.

posibilidad. Es gracias a la exclusión de aquel que la vida misma resulta posible. ¿Cómo traerlo sin que infecte con podredumbre todo lo bueno? ¿Cómo traerlo sin anular la vida y lo vivo mismo? ¿Cómo es posible pensarlo y que el límite no *lo invada todo*? El cadáver es algo difícil de pensar porque todo él es una zona privilegiada de poder y de peligro.

Si bien este enfoque permite iluminar dinámicas particulares en el tratamiento de los cuerpos, a su vez presenta dificultades. En principio, puede decirse que las intervenciones funerarias tienen como objetivo reforzar “artificialmente” las fronteras del cuerpo para hacerlo tolerable hasta su entierro. En general, todas las prácticas orientadas a retardar la caída de los límites corporales resultan bien iluminadas por los marcos teóricos de Douglas y Kristeva. Sin embargo, un marco teórico que da al cadáver un lugar siempre marcado por la negatividad y la abyección nos deja sin herramientas para analizar otras dimensiones de su vida social.

En efecto, muchos de estos mecanismos operan al afrontar el cadáver y no podemos subestimarlos. Sin embargo, estos posicionamientos no contemplan la diversidad de respuestas sociales ni las singularidades de los cuerpos y sus trayectorias. Así, subestiman dos cosas: la capacidad del cuerpo muerto de adquirir otros sentidos y valoraciones, y la eficacia de las acciones sociales de los vivos. Considerar el cadáver como cuerpo desocializado implica pensar su materialidad como algo independiente de su contexto sociocultural específico. Según estas teorías tras la muerte del individuo, cuando ya no hay socialización, no hay cuerpo social posible. Ahora bien, si decimos que la materialidad del cuerpo emerge a partir de una serie de intervenciones constitutivas, vemos que estas continúan presentes al otro lado del umbral de muerte. El cuerpo muerto no está menos intervenido que el cuerpo vivo. Tal vez sí de una manera diferente, pero no con menor intensidad.

IV - De máscaras y enmascaramientos

Claude Lévi-Strauss relata en *Tristes trópicos* [1955] su visita a los caduveo en 1935. Allí registró cerca de cuatrocientas pinturas faciales sin encontrar ninguna repetida. Les pedía a las mujeres, ellas eran las especialistas, que dibujaran sobre la hoja en blanco como lo harían en la cara de una persona.¹⁸ El autor propone la articulación entre el *rostro*

18 El análisis que sigue deja de lado, por motivos de pertinencia, lo dicho por Lévi-Strauss sobre la estructura social Guaycurú. Seleccionamos de su propuesta aquellos elementos útiles al planteo teórico de la tesis.

(elemento plástico) y la *máscara* (elemento gráfico) como una modalidad del pasaje naturaleza-cultura: *“Las pinturas del rostro confieren en primer lugar al individuo su dignidad de ser humano; operan el paso de la naturaleza a la cultura, del animal «estúpido» al hombre «civilizado» (Lévi-Strauss, 2006: 226).* Es por medio de esta intervención estética que el *cuerpo natural* es reinscrito en un sistema social de significación y posicionado en un lugar de la estructura social.

Si sacamos esta idea de su contexto, ¿es válido decir que a través de las intervenciones estéticas de los rituales funerarios occidentales se trata de reinscribir dentro del sistema social a un cadáver que, en caso de permanecer sin tratamiento, sería dominado por la naturaleza? Avancemos hacia la noción de máscara. Para Lévi-Strauss, el *elemento plástico* y el *elemento gráfico* de un objeto diseñado no son independientes sino que establecen relaciones de oposición y de función: se oponen en tanto las exigencias del decorado se imponen a la estructura, modificándola; son funcionales dado que devienen objeto a partir de su integración: *“el vaso, la caja, el muro, no son objetos independientes y preexistentes que se trata de decorar a posteriori. Solamente adquieren su existencia definitiva mediante la integración del decorado y la función utilitaria” (Lévi-Strauss, 1973: 236)* De manera tal que son uno gracias al interjuego entre decorado y estructura, en el que esta es modificada por aquel, pero a su vez, este debe adaptarse a sus exigencias. No obstante, cuando el elemento plástico está compuesto por el cuerpo humano, y el gráfico por el decorado facial o corporal, este se muestra hecho para el rostro o para el cuerpo, y a la vez, ellos tienen como destino ser decorados porque solo así reciben su dignidad social y su significación plena: *“el decorado se concibe para el rostro, pero el rostro mismo no existe sino por el decorado. Esta es, en definitiva, la dualidad del actor y su papel, y la noción de ‘máscara’ nos propone la clave” (Lévi-Strauss, 1973: 237).* Así, el autor muestra que el decorado es una proyección gráfica y plástica de una realidad de otro orden en la que el individuo es proyectado sobre la escena social a partir de estos “enmascaramientos” (Lévi-Strauss, 1973).

La máscara, o mejor dicho, la idea de enmascaramiento, sirve para entender el valor positivo que muchas veces adquiere el cuerpo muerto en la vida social: con ella entiendo la acción social por medio de la cual las personas logran, a partir de intervenciones estéticas o de otro tipo sobre una materialidad, proyectar seres socialmente significativos y estructuralmente posicionados. Si es posible extender estos procesos de enmascaramiento más allá del cuerpo en vida, la identidad social se construiría desde la

relación entre el cuerpo muerto y los agentes que lo intervienen. En este sentido, podemos ver la identidad no como algo que el cuerpo simplemente porta, y también pierde, sino como un proceso relacional basado en la interacción. Esto podría iluminar cómo en las reconstrucciones estéticas del cadáver se pone en juego la identidad del/a fallecido/a. No se trata solo de ocultar los signos de putrefacción: se trata de producir identidad social a partir de técnicas específicas de intervención.

Por otro lado, la noción de máscara conduce a la relación entre las imágenes y el cuerpo. Hans Belting la trata de lleno en relación con la muerte y sus representaciones. Para él, el cadáver ya no es un cuerpo sino solo la imagen de uno,¹⁹ y tanto es así que *“nadie puede parecerse a sí mismo, solamente en una imagen o como cadáver”* (Belting, 2010: 179). Según el autor, hay un punto de encuentro entre ellos en el juego de presencia-absencia: ambos evocan la falta de la persona poniéndola ante nuestros ojos. El fecundo encuentro de las representaciones visuales con la muerte, en las producciones artísticas como la pintura, la escultura y la fotografía está relacionado con la conexión fundamental entre la ausencia de quien no está y la presencia de esa materialidad que no deja de evocarla/o. En principio, dice, *“la máscara es una pars pro toto de la transformación de nuestro propio cuerpo en una imagen”* (Belting, 2010: 44). Aquí, la máscara como imagen traslada las tensiones de la polaridad presencia/ausencia a la de visible/invisible.

Si bien esta perspectiva resulta útil en algunos aspectos, también resulta problemática en otros. Las conexiones que inteligentemente establece Belting entre cadáver e imagen abren nuevas dimensiones estéticas y mediales en las discusiones sobre el cuerpo. Sin embargo, parece que todo su trabajo parte de las dualidades no problematizadas de lo interior y exterior, del alma (o la mente) y el cuerpo. A su vez, trata los estados de vida y muerte, presencia y ausencia como si fueran estables, discontinuos y perfectamente diferenciables entre sí.

Ahora bien, ¿existe un rostro natural, previo e independiente a la máscara que lo inscribe socialmente? ¿Hay alguno que no sea social y simbólicamente mediado? ¿Existe una materialidad dada, prediscursiva y extra-social?

Se necesita un modelo de máscara no esencialista: evitar reproducir la dicotomía entre

19 *“El cuerpo pertenece igualmente a la vida, tanto como la imagen que lo representa pertenece a la muerte, no importa si anticipándola como destino o suponiéndola ya como acontecimiento”* (Belting, 2010: 178-179)

esencia/apariencia traducida en un cuerpo verdadero, natural y presocial en oposición a uno falso, artificial y construido. Es el peligro de las máscaras. Parafraseando a Althusser, puede decirse que el cuerpo es un *siempre-ya* intervenido por tecnologías, sentidos y saberes que componen las máscaras de nuestra subjetividad. El científico moderno pensaba describir la verdad biológica del cuerpo humano sin distorsiones. Los anatomistas creían describir un sustrato biológico anterior a cualquier intervención social. Estos son, a su vez, los *enmascaramientos de la ciencia*. Cientistas sociales, historiadoras/es y filósofas/os preocupadas/os por el funcionamiento de la ciencia analizaron cómo los discursos “objetivos” sobre el cuerpo inscribían desigualdades sociales en su materialidad, es decir, en la naturaleza. Un ejemplo clásico es el racismo, pero también podríamos nombrar el género y las verdades anatómicas del sexo. El enmascaramiento es un modo de vincularse con el mundo antes que un acto deliberado de disimulación o fraude.

La máscara, se dice, no puede ser la verdad del rostro. Estos criterios de científicidad necesitan enunciar una materia anterior a todo enmascaramiento. Necesitan una profundidad estable que sea el momento previo a toda acción social de la superficie.

V - Las teorías constructivistas y la materialidad

“El sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente. También toda sociedad tiene un sistema sexo-género –un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanos es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional, por extrañas que sean algunas de estas convenciones” (Rubin, 1998: 102-103).

La definición de sistema sexo-género, propuesta por Gayle Rubin en 1975, influyó fuertemente los planteos feministas de los setenta y ochenta. Tomando partido por el constructivismo social ('Mujer no se hace, se nace') en oposición al determinismo biológico ('biología es destino'), el feminismo de la segunda ola²⁰ postuló un origen exclusivamente social a las desigualdades entre los “sexos”. Su desplazamiento de lo natural a lo cultural las volvía potencialmente transformables al igual que otras opresiones

20 Se llama *segunda ola* al movimiento feminista que va desde fines de los sesenta hasta la década del ochenta. Su antecedente inmediato es *el paradigma de la identidad de género* que se consolida durante los cincuenta y sesenta. Para profundizar en estos aspectos recomendamos Haraway (1995).

del capitalismo. Si bien realizaron una crítica al binarismo naturaleza/cultura (especialmente en la división del trabajo doméstico), llevarla al extremo implicaba anular la diferenciación sexo/género, la cual era demasiado valiosa en la lucha contra el determinismo. En el contexto de este enfrentamiento, las posturas críticas no problematizaron las categorías pasivas de *sexo* y *naturaleza*, así como tampoco los esencialismos hombre / mujer (Haraway 1995).

¿Por qué iniciar esta sección con el movimiento feminista? Porque tuvo que mirar críticamente la materialidad del cuerpo y transformar lo que la ciencia moderna entendía por naturaleza. En los planteos iniciales, el género es la construcción social que se hace a partir del sexo biológico. Se postula una realidad anatómica de la diferencia sexual, la cual no sería más que un dato mudo de la naturaleza; lo que verdaderamente importaba era lo que las sociedades hacían de ella. Así, las feministas dejaron la dimensión del cuerpo fuera de su campo de acción política. La producción de verdad sobre su materialidad era monopolio de la medicina, la sociobiología, la genética, la endocrinología y otras disciplinas donde científicas/os feministas escaseaban.

Las limitaciones de este enfoque tarde o temprano se hicieron visibles. La relación entre *naturaleza pasiva* y *cultura activa* en la construcción del género reproduce la lógica patriarcal de la diferencia sexual (“¿Es el sexo al género lo que lo femenino a lo masculino?”). Judith Butler dice que la distinción misma es parte del dispositivo que funda esa materialidad: “*el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturaleza sexuada» se forma y establece como «prediscursivo», anterior a la cultura, una superficie políticamente neutra sobre la cual actúa la cultura*” (Butler, 2007: 55-56) [Resaltado en el original].

La crítica de Judith Butler a las teorías constructivistas puede sintetizarse en los puntos que siguen. En primer lugar, si el género es la interpretación cultural del sexo, no adiciona sus propiedades sino que es reemplazado por las significaciones sociales; el sexo es desplazado por el género como un término que lo absorbe. Se postula la existencia de la materialidad pero resulta inaccesible a partir de estos desplazamientos. Si a esta dificultad se le agrega un constructivismo lingüístico radical, entonces el sexo es también una construcción dentro del lenguaje, y el género pasa a ser la construcción de una construcción. Así, tenemos de pronto un monismo lingüístico en el que la materialidad del cuerpo desaparece por completo (Butler, 2008).

En segundo lugar, una segunda versión del constructivismo supone un sujeto

voluntarista que crea el género: si es algo construido, ¿quién realiza tal construcción? Aquí, esta es entendida como un *acto* antes que como una *actividad* y, por lo tanto, es vista como un proceso unilateral realizado por un sujeto previo, ya se trate del individuo o la sociedad. Estas posturas refuerzan una metafísica del sujeto (Butler, 2008).

La alternativa butleriana a este territorio empantanado está en el proceso de formación de la persona: “*Sujeto al género, pero subjetivado por el género, el 'yo' no está ni antes ni después del proceso de esta generización, sino que solo emerge dentro (y como matriz de) las relaciones de género mismas*” (Butler, 2008: 25). Para la autora, no existe sujeto sin género porque en él reside la condición misma de su posibilidad e inteligibilidad. La “asunción” del orden obligatorio sexo/género/deseo y su imperativo de coherencia solo se logra performativamente, es decir, en un discurso que produce lo que nombra mediante el citado reiterado de la norma heterosexual (Butler, 2007).²¹

Butler propone un proceso de materialización. Por él entiende la estabilización en el tiempo de un efecto de frontera, de permanencia y de superficie de aquello que llamamos materia (Butler, 2008). Explica que postular una realidad material exterior a las formulaciones discursivas es algo que solo puede hacerse mediante una sentencia del discurso. Esto no implica negar la materialidad del mundo y de las cosas, sino entender que, en tanto concepto, lo que delimita se encuentra enraizado y recortado por el lenguaje. Por otro lado, este último tiene una innegable dimensión material que pocas veces se pone de relieve (Butler, 2008). Al tomar la materia y la naturaleza como dadas, las inmunizamos contra toda crítica a la vez que las investimos de autoridad:

La materialidad designa cierto efecto de poder, o más exactamente, es el poder en sus efectos formativos o constitutivos. En la medida en que el poder opere con éxito constituyendo el terreno de su objeto, un campo de inteligibilidad, como una ontología que se da por descontada, sus efectos materiales se consideran datos materiales o hechos primarios. Estas positivities materiales aparecen fuera del discurso y el poder como sus referentes indiscutibles, sus significados trascendentales. Pero esa aparición es precisamente el momento en el cual más se disimula y resulta más insidiosamente efectivo el régimen del poder/discurso. Cuando este efecto material se juzga como un punto de partida epistemológico, un *sine qua non* de cierta argumentación política, lo que se da es un movimiento de fundacionalismo epistemológico que, al aceptar este efecto constitutivo como un dato primario, entierra y enmascara efectivamente las relaciones de poder que lo constituyen. (Butler, 2008: 64)

Con todo, pareciera ser que estas consideraciones sobre la materialidad como punto de

21 No corresponde, por razones de espacio y pertinencia, explayarse en la teoría del sujeto de Judith Butler. Sin embargo, remitimos a las/os interesadas/os al *Género en disputa* (2007) [1990] y a *Mecanismos psíquicos del poder* (2001) [1997].

partida teórico son extensibles a las teorías del *embodiment*, y tanto más cuando despliegan sus herramientas teóricas para pensar el cadáver. Si bien estas teorías logran desbaratar las dualidades entre objeto/sujeto y mente/cuerpo, lo consiguen pagando el precio de tomar al cuerpo como un ente material dado y estable:

La objetividad no es una mirada desde la nada, sino desde todo lugar a partir del cual el cuerpo puede asumir su posición, y en relación con las perspectivas de “otros yo mismos” [other myself]. Esta perspectiva no niega el carácter dado de los objetos. Tal como he resaltado a lo largo de este trabajo, el cuerpo se halla en el mundo desde el comienzo. Por lo tanto, sería incorrecto afirmar que la fenomenología contemporánea niega la existencia de una realidad objetiva irreductible. Por el contrario, la fenomenología sostiene la existencia de una realidad objetiva indeterminada (Csordas, 1990: 38) [traducción propia]

Autoras que trabajan sobre el cuerpo en el marco de los estudios sociales de la muerte tales como Elizabeth Hallam, Jenny Hockey y Glennys Howarth marcan lo problemático que resultan estos enfoques para pensar el cuerpo-cadáver: *“Lo que sugerimos es que en vez de tratar al cuerpo como algo dado rotunda e inequívocamente, se pueden ampliar las miradas teóricas si se toman los “hechos de la muerte” biológicos y el cuerpo muerto como un punto de partida no absoluto”* (Hallam, Hockey & Howarth, 1999: 55). En estas teorías, el contrapunto entre percepción y experiencia articula la corporalidad, ya sea por medio del *habitus* en Bourdieu o de lo *pre-objetivo* en Merleau-Ponty. El cuerpo y su corporalidad parten de una vivencia interna (el *cuerpo vivido*), que excluye toda posibilidad de clasificar al cadáver como cuerpo o como portador de una corporalidad. Csordas parte de una “realidad objetiva indeterminada” de manera parecida a la que las feministas de la segunda ola partían del sexo como dato mudo de la naturaleza. Ambos toman forma en *la cultura*, momento posterior y ontológicamente diferenciado en el que opera el desplazamiento hacia “lo social”. Así, cuando tras la muerte se pierde cualquier rastro de vivencia interna ya no hay experiencia social; en su lugar, no hay más que un retorno a una materialidad informe.

La búsqueda de herramientas que permitan pensar el cuerpo-cadáver no puede dejar impensada la materialidad porque ella es la que da continuidad al cuerpo a través del umbral de muerte. La identidad y la corporalidad de la persona no desaparecen totalmente en este pasaje. Por ello necesitamos un marco teórico que permita pensar los procesos identitarios más allá del cuerpo vivo:

A diferencia de Shilling, sostenemos que el enfoque de la agencia corporizada [embodied agency] resulta insuficiente porque no logra dar cuenta de las formas en las que significado e identidad pueden separarse del cuerpo vivo. No

obstante su importancia, este enfoque margina a aquellos miembros de la sociedad que si bien aún están vivos físicamente, se han muerto socialmente, y a aquellos que biológicamente han fallecido pero que, sin embargo, conservan una presencia social influyente en las vidas de los demás.” (Hallam, Hockey & Howarth, 1999: vi) [traducción propia].

Shilling parte de las perspectivas de Peter Berger, Anthony Giddens, Pierre Bourdieu y Norbert Elías para forjar su concepción sobre el cuerpo muerto. Si bien cada uno de ellos tiene sus singularidades, todos lo toman como una materialidad dada. Para Berger la presencia del cadáver confronta a las/os vivas/os con su propia muerte. Esta situación marginal revela las arbitrariedades de todas las construcciones corporales. Para Giddens el cadáver es un proyecto fallido que evidencia los límites de los seres humanos para dominar al cuerpo en última instancia. Para Bourdieu implica una pérdida del capital simbólico individual y deviene una amenaza para la propia identidad. Por último, para Elías representa la evidencia definitiva y trascendente del cuerpo biológico a pesar del proceso civilizatorio de socialización, individuación y racionalización (Hallam, Hockey & Howarth, 1999; Shilling, 1993). Las teorías que hacen del contrapunto socialización-individuo el eje explicativo de la corporalidad resultan insuficientes al momento de pensar el cuerpo muerto.

El enmascaramiento es inevitable. Las dificultades comienzan cuando se pretende que la máscara sea transparente, sin aporías ni desplazamientos. Es lo que Butler llama el *fundacionalismo epistemológico*, un acto fundacional que esconde las relaciones de poder de su formación y se presenta a sí mismo como *desde-siempre verdadero*. No existe rostro natural porque, como nos dice Lévi-Strauss, el rostro solo es para y mediante el decorado. El cuerpo natural, presocial, prediscursivo y sin mediación tecnológica no existe más que como un acto violento de purificación en el discurso. Basta con pensar que todos los cuerpos están, desde la concepción, sujetos a las acciones sociales. Esto es lo que significa estar *siempre-ya* intervenido, devenir material y simbólicamente cuerpo y persona mediante la intervención simultánea en distintos planos (discursivo, cultural, orgánico, tecnológico, etc).

Ahora bien, el cuerpo muerto también está sujeto a intervenciones en todos estos planos y tiene, como muestran los capítulos que siguen, una profusa vida social con variadas relaciones. La pregunta crítica es cuáles son las diferencias y similitudes entre las intervenciones constitutivas entre vivos y muertos. ¿Cómo se forman unas y otras

corporalidades?

El cuerpo-cadáver no es considerado plenamente sujeto, pero tampoco un objeto como cualquier otro. Y aunque esto mismo pueda ser dicho del cuerpo vivo, en el cuerpo que traspasó el umbral de muerte, la tensión es mucho más problemática. Al enfrentarnos a él, ya sea en nuestra vida o en el intento de domarlo por el pensamiento, no podemos evitar que nos provoque. De nosotros depende hacer de esa provocación algo productivo.

CAPÍTULO 2

Las intervenciones sobre el cuerpo-cadáver: la identidad en cuestión

«Pero ya se trate de reparto equitativo [...], o de especulación desenfrenada [...], la idea dominante es la de que en las relaciones entre muertos y vivos es inevitable una relación de a dos».

Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*

En el Capítulo 1, afirmé que todos los cuerpos están *siempre-ya* intervenidos. Es decir, ninguno es anterior a la intervención; solo emergen como tales dentro de una matriz de transformaciones. El *cuerpo natural* es un constructo de la modernidad que funciona como un ideal regulador antes que como una descripción. Una norma que nadie puede encarnar ya que todos los cuerpos están marcados por sus trayectorias específicas.²²

Pero ¿quiénes realizan las intervenciones que forman los cuerpos? Una gran cantidad de agentes: desde otros cuerpos hasta instituciones, desde sustancias químicas hasta leyes, desde máquinas y artefactos hasta saberes específicos. A partir sus interacciones complejas, los cuerpos adquieren entidad simultánea en el mundo de las cosas y en el de las personas: el cuerpo que se *posee* y el que se es.

En el sentido en que utilizo *intervención*, no me refiero a una acción unidireccional sobre una materialidad siempre pasiva, ni siquiera en el caso del cuerpo-cadáver. Por el contrario, las intervenciones le permiten volverse agente en distintas instancias y transformar activamente cosas, personas y procesos. Incluso, en la recepción de la acción del otro, hay siempre un rol activo gracias a sus rasgos intrínsecos y las singularidades de su posición.

En este y en el próximo capítulo, analizo las intervenciones sobre los cuerpos que atravesaron el umbral de muerte. El presente se aboca a una modalidad específica de intervención: la de las/os empleadas/os en las casas de sepelios y tanatopractas que buscan construir una corporalidad post mórtem; el próximo parte de una concepción más amplia de intervención que incorpora las acciones que suceden en una red mucho más amplia de agentes e instituciones.

²² Sin embargo, es claro que algunos cuerpos, los más alejados de la norma, son percibidos como más “antinaturales” que otros.

I - Consideraciones históricas: el tratamiento del cuerpo-cadáver en occidente

En occidente, las técnicas de preparación funeraria de los cuerpos tienen una larga historia. Hasta el siglo XIV, desmembraban y esqueletizaban por cocción los cadáveres de las/os miembros de la casa real para enviar sus extremidades a distintas tumbas del continente europeo. También separaban los huesos de la carne para aquellos traslados de varios días de duración. En el siglo XV, a los reyes los trataban con una técnica por completo diferente: la evisceración y el rellenado con hierbas aromáticas. Mientras que la primera tenía como objetivo la reducción, esta última buscaba la conservación. *El rey no muere* y la prueba estaba en la exhibición de su cuerpo durante un banquete en su honor. Con el tiempo, la práctica de preservar el cadáver se extendió a los príncipes de sangre y la gran nobleza; luego, se popularizó entre las/os aristócratas a mediados del siglo XVII en Inglaterra, mientras que en Francia, ya era una tradición consolidada para esa época (Ariès, 2011).

En el siglo XVI, surgieron innovaciones técnicas estimuladas por la necesidad de exponer los cuerpos, como la utilización de bálsamos y ungüentos que los deshidrataban. Esta rudimentaria especialización inició un proceso mediante el cual se formalizaron estos saberes que luego fueron plasmados en los primeros protocolos funerarios. A partir de entonces, comenzaron a desarrollarse y complejizarse las técnicas corporales. Hasta el momento, cirujanos²³ y barberos eran quienes realizaban estos procedimientos, pero ya en el siglo XVIII se consolidó como monopolio de médicos y científicos. Los cuerpos conservados se utilizaban tanto para investigaciones anatómicas como para cursos de enseñanza. Los avances técnicos posteriores fueron impulsados más por estos usos que por su utilización ritual en los funerales (Lemonnier & Trompette, 2009).

Las técnicas de preservación del cadáver encontraron su revolución en la alianza entre la química y la medicina. La conservación química, consistente en la inyección de fluidos vía torrente sanguíneo, surge a principios del siglo XIX. La innovación, como es habitual, vino acompañada de disputas tanto en un plano técnico –que considera alternativas de procedimientos–, como político-científico –en el que investigadores pelean por la acreditación científica, las patentes y el monopolio comercial–. Quienes protagonizaron

23 Los *cirujanos* no eran, como en la actualidad, un colectivo prestigioso. Por el contrario, eran técnicos con poca especialización y cuyo trabajo se veía como forma inferior y degradada ante el saber teórico del médico.

estos enfrentamientos y se consagraron como padres de la tanatopraxia²⁴ fueron los franceses J. N. Gannal y J. P. Sucquet.

Las tensiones entre los distintos métodos y sus representantes aumentaron a medida que el tratamiento se popularizaba entre burguesas/es y aristócratas. No solo estaba en juego el dominio de un mercado en expansión, incluidas la comercialización y producción de fluidos para embalsamar, sino también las prerrogativas de quién contaba con mejor capacitación. Los médicos, representados por Sucquet, reclamaban para sí la exclusividad del ejercicio del embalsamamiento en detrimento de quienes carecían de un diploma. Gannal, sin título alguno, fue un verdadero militante de la tanatopraxia como oficio independiente de la medicina y por eso, quizás, pudo ver mejor que nadie la potencialidad de la nueva técnica en áreas como los rituales funerarios.

Para los médicos, es un crimen embalsamar sin tener conocimiento alguno sobre el arte de curar; es decir, sin tener título de médico. Un profesor universitario me increpó al respecto. Ahora bien, señor profesor, por favor dígame cuál es la sutil conexión entre el arte de curar a un enfermo y el de embalsamar a un muerto. Por lo menos yo no puedo ver ninguna conexión digna de destacar. Me pregunta qué derecho tengo a embalsamar cuerpos. ¿Qué derecho? ¿No se da cuenta? La respuesta es muy simple: tengo el derecho que tiene cualquier embalsamador. No le satisface mi respuesta; se impacienta y quiere saber dónde obtuve mi título. Lo obtuve en un lugar en el que a usted se lo habrían negado [...] (Gannal, citado en Lemonier & Trompette, 2009: 13) [Traducción propia]

Su método, patentado en 1837, posibilitaba la exhibición del cuerpo a las/os deudas/os. Al contrario, otros métodos implicaban la laceración del cadáver y si bien eran aptos para fines pedagógicos y de investigación, hacían de la exhibición una experiencia desagradable. Gannal intentó extender la conservación a otros sectores de la sociedad; su preocupación por la estética lo llevó a introducir procedimientos novedosos como el

24 El término *tanatopraxia*, utilizado en países de lengua latina, tiene por equivalente en lengua inglesa el de *embalming*. Ambos denotan un método específico de conservación química y reconstrucción estética del cadáver que busca reproducir el aspecto de la persona en vida. La traducción alternativa, más evidente a primera vista, es el término *embalsamar*, que según el Diccionario de la Real Academia Española significa: “Llenar de sustancias balsámicas las cavidades de los cadáveres, como se hacía antiguamente, o inyectar en los vasos ciertos líquidos, o bien emplear diversos medios para preservar de la putrefacción los cuerpos muertos”. Mientras que esta definición refiere a solo una parte del tratamiento –la conservación–, *tanatopraxia* refiere a todo el proceso –higienización, conservación, restauración y reconstrucción estética del cadáver–. El término inglés *embalming* define simultáneamente la totalidad del proceso y el momento específico de embalsamamiento; este último es referido a veces como *actual embalming* [embalsamamiento propiamente dicho]. En su traducción al español utilizaremos este criterio para optar por *tanatopraxia* o *embalsamamiento*.

uso de cosméticos. A su vez, recomendaba su método incluso para cuerpos destinados a ser enterrados a los pocos días. Para él, la importancia de la conservación está en sus efectos positivos durante el duelo y no como un atributo en sí.

Tras una década de rivalidad, la Academia Francesa de Medicina evaluó los métodos de Sucquet y de Gannal durante dos años [1845-1847]. La prohibición del arsénico perjudicó a Gannal ya que era el ingrediente principal de su líquido para embalsamar. Finalmente, el método de Sucquet fue considerado técnicamente superior. A la larga, las posturas de Gannal fueron las que terminaron imponiéndose a pesar de la derrota. Pocas décadas después, los médicos dejaron de reclamar la exclusividad de embalsamar y menos aún para los rituales funerarios. Si bien no abandonaron sus prerrogativas con respecto a la certificación de muerte, otras profesiones se encargaron del embalsamamiento y la manipulación de cadáveres en general.

Actualmente, la tanatopraxia está fuertemente asociada con las particularidades del funeral estadounidense, ya que ellos dan ese tratamiento a casi todos los cuerpos e, incluso, mucha gente piensa que es obligatorio. Metcalf y Huntingron (1979) preguntan cómo es posible que siendo la sociedad estadounidense tan heterogénea tenga rituales funerarios uniformes. Tal vez el interrogante se aclara levemente al ver cómo las técnicas de conservación europeas del siglo XIX llegan y se implementan en los Estados Unidos.

“Mientras que en Europa la técnica de embalsamamiento se desarrolló antes e independientemente de la profesionalización del tratamiento del cuerpo para los rituales funerarios, en los Estados Unidos, el empresario de pompas fúnebres fue uno de los primeros en elaborar técnicas de conservación de cadáveres a fin de que estos pudieran ser transportados” (Lemonier & Trompette, 2009: 14) [traducción propia].

Aproximadamente en 1840, un anatomista norteamericano tradujo el libro de Gannal *Historie des Emabumements et de la préparation des pièces d'anatomie normale* con gran repercusión en el ambiente médico. No obstante, la popularización de la tanatopraxia en los Estados Unidos consta de dos grandes hitos. Primero, durante la Guerra de Secesión [1861-1865] los caídos del norte eran embalsamados en el campo de batalla para que pudieran ser transportados y velados en sus hogares (Laderman, 2003; Lemonier & Trompette, 2009). Segundo, el cuerpo de Abraham Lincoln fue embalsamado tras su asesinato en 1865, y un tren, a modo de carroza, lo llevó en un cortejo fúnebre por varios estados. El protagonismo de la tanatopraxia en estos dos acontecimientos la popularizó entre los ciudadanos estadounidenses: los empresarios de pompas fúnebres, que se

multiplicaban a lo largo y ancho del país, debían poder ofrecer el servicio si querían ser competitivos. Sin embargo, no fue un proceso de expansión sin resistencias y numerosas voces se alzaron en contra en distintos momentos del siglo XX. Algunos contextos favorecían la aparición pública de disidencias y desacuerdos. Por ejemplo, la Primera y la Segunda Guerra Mundial suscitaron acalorados debates sobre qué hacer con los muertos en combate: mientras que unos veían la participación de los tanatopractas y de los empresarios del sector funerario como un deber patriótico, otros la consideraban un negocio a gran escala hecho a costa de los compatriotas muertos.²⁵ Los debates públicos y estos y otros hitos –como el asesinato de Kennedy o la publicación del best seller de Jessica Mitford *The american way of death* [1963]– estabilizaron relativamente las formas de sus rituales funerarios.

A través de los siglos, los países occidentales desarrollaron distintas técnicas orientadas a la conservación de cadáveres y, ulteriormente, a su tratamiento estético. Las/os protagonistas de esta historia son ministras/os religiosas/os, médicas/os, tanatopractas, anatomistas, cirujanos-barberos, militares, políticas/os, monarcas, periodistas, empresarias/os, etc. Lo que fundó el campo de la tanatopraxia fue la emergencia histórica de un conjunto de profesionales que detentaban saberes y luchaban por diferenciarse de otros actores sociales que tenían el monopolio sobre el tratamiento de los cuerpos muertos. Finalmente, la estandarización de las formas rituales funerarias se produjo en los países centrales y con el dominio colonial y la expansión del capital se extendieron al resto del globo. Sin embargo, su implementación en los países receptores nunca se da sin nuevas disputas, controversias y resignificaciones. ¿Cómo impactaron estas formas rituales en algunas zonas de Argentina? ¿Cuáles son las características de su mercado funerario?

II - La tanatopraxia y las funerarias en Argentina

La situación en Argentina es completamente diferente. La mayoría de las casas de sepelios no ofrecen el servicio de la tanatopraxia porque carecen de infraestructura para

25 Para una historia detallada de la tanatopraxia y el embalsamamiento en los Estados Unidos desde fines del siglo XIX y todo el siglo XX, ver Laderman (2003)

realizar este tipo de intervención. En Europa, se realiza el tratamiento a más de 40% de los cuerpos; en Estados Unidos, a prácticamente todos (Laderman, 2003); en la Argentina, es una práctica mucho más marginal.

Lamentablemente carecemos de estudios académicos que den cuenta de la historia y la situación actual del mercado funerario argentino. ¿Cómo eran los rituales funerarios en el Río de la Plata durante el siglo XIX y XX? ¿Cómo se constituye el mercado funerario? ¿Qué papel jugó en la historia político-económica? Si bien las funerarias de mayor renombre en Argentina (Lázaro Costa, O'Higgins, etc.) fueron fundadas en el siglo XIX, no son un buen indicador de lo que sucedía entre las clases medias y bajas. La falta de investigaciones al respecto limita el abordaje cualitativo al no permitir darle profundidad histórica a los análisis de las entrevistas. Desconocemos cómo las técnicas descritas al principio del capítulo llegaron a la República Argentina. ¿Quién las trajo?, ¿cuándo?, ¿qué disputas provocaron en el contexto local? Por el momento, son preguntas sin respuesta.²⁶

Al comenzar con las entrevistas, los interlocutores pusieron de manifiesto una primera distinción entre las *grandes casas funerarias* y las *de barrio*. Lamentablemente, ninguna de las grandes funerarias con las que me contacté accedió a colaborar con la investigación. Por el contrario, sí realicé distintas entrevistas con los dueños y empleados de funerarias más pequeñas. Ellos fueron quienes, desde un principio, manifestaron esta distinción.

En primer lugar, la diferenciación remite a los servicios que una y otra ofrecen, o mejor dicho, a los servicios que las funerarias de barrio no pueden ofrecer. Por ejemplo, para realizar un tratamiento de tanatopraxia se necesita un tipo de infraestructura de la que la mayoría de las funerarias no disponen: tanatorio, máquinas, instrumental, personal especializado, etc. Además, en caso de poder realizar la inversión de capital no es una garantía que les sea redituable ya que afirmaron no tener demanda. Por otro lado, tales transformaciones implican un grado bastante alto de especialización. Muchas/os trabajadoras/es no tienen conocimientos específicos de anatomía o fisiología. Si bien aprendieron su oficio de quienes llevan años realizándolo, en la mayoría de los casos no implican aprendizajes formales que incluyan, por ejemplo, el estudio de escritos técnicos.

Vicente, dueño de una pequeña funeraria en el Conurbano Bonaerense, caracterizó el

26 No quiero dejar de resaltar la existencia de una gran diversidad de rituales funerarios en todo el territorio nacional, gran parte de los cuales tienen una historia ligada a otras tradiciones culturales. Sin embargo, por una cuestión de recorte nos concentramos en los cuerpos que transitan por funerarias, generalmente ubicadas en contextos urbanos.

trabajo realizado en las grandes funerarias como una estafa. A la vez que desconocía la especificidad de los procedimientos, ponía en duda tanto su utilidad como su eficacia. Aquí, el desprestigio de un conocimiento técnico que no domina –y que tampoco le interesa dominar– es una forma de legitimar su propio trabajo: “*En Lázaro Costa vos tenés que te cobran miles por inyectarles un líquido que ni sabés ni lo que es, creo que formol, que supuestamente lo conserva, pero es todo chamullo*”. Para él, la tanatopraxia es algo que solo le hacen a “*los presidentes [...] o a personas como a Sandro*”. Vicente expresa, con esta idea, la distancia social que traducen los tratamientos sobre el cuerpo muerto.

En segundo lugar, la distinción entre funerarias *grandes* y de *barrio* está compuesta por el tipo de vínculos que establecen con sus clientes. ¿En qué sentido los términos *grande* y *barrio* pueden ser contrapuestos? De hecho, hay “grandes” funerarias instaladas en los “barrios”; y sin ir más lejos, hay una cerca de lo de Vicente. La clave de esta oposición radica en que las pequeñas funerarias de los barrios residenciales de clase media y media-baja ocupan un rol en la vida social de la comunidad local. Como me explicó Sebastián, dueño de otra funeraria, parte de su trabajo consiste en estar en contacto con el barrio. Las personas recurren a ellos porque saben quiénes son. Los conocen personalmente o indirectamente, tras haber asistido al velorio del algún vecino. Las casas de sepelios forman parte de la vida social del barrio y de su dinámica. En el caso de las grandes funerarias, las/os clientes no suelen saber quiénes son las/os dueñas/os o las/os empleadas/os a quienes confían el cuerpo de su ser querido. En estos casos, la confianza se pone en el prestigio o en el nombre de la empresa antes que en el conocimiento de los individuos que la gestionan.

Las funerarias de barrio no son necesariamente funerarias pobres. Los dueños de ambas funerarias tenían una holgada posición económica. La diferenciación entre funerarias de barrio y las grandes funerarias no es solo de clase sino que condensa varias dimensiones diferentes: las relaciones con la comunidad, los tipos de servicios que ofrecen, la infraestructura, los modos de difusión y propaganda, los arreglos con empresas y cementerios privados, el vínculo directo con la/el cliente, etc.

III - Intervenciones corporales post mórtem

La pequeña funeraria que dirige Vicente está ubicada en una localidad del Gran Buenos Aires. No hay edificios ni grandes avenidas en las cercanías. Él tiene aproximadamente 50 años y trabajó toda su vida en un puesto de feria, hasta que en 2007 heredó la funeraria de su padre, quien dedicó más de 25 años al negocio. No obstante, Vicente no tenía ningún conocimiento técnico sobre el trabajo. Quien le enseñó el oficio de la manipulación de cadáveres fue Alfonso, un empleado que llevaba años trabajando para su padre.

La funeraria de Sebastián se encuentra en una localidad lindante a la de Vicente. Tiene 38 años y entró al negocio, hace ya 15 años, como empleado en la funeraria del tío de un amigo. Unos años después, al heredar la propiedad en la que está ubicada la funeraria, decidió empezar su negocio propio. Ambas funerarias tienen características similares en cuanto al servicio que ofrecen. La de Vicente tiene dos salones velatorios a diferencia de la de Sebastián que solo tiene una.

Las intervenciones sobre los cuerpos que realizan son mucho más modestas en comparación con aquellas de las que hablamos hasta ahora. Vicente fue mi primer entrevistado; para aquel entonces, yo todavía pensaba que la tanatopraxia estaba mucho más extendida y mis preguntas estaban dirigidas hacia la conservación química del cuerpo muerto, la reconstrucción estética de la corporalidad, la cosmética especializada, etc. Vicente parecía desconcertado: *“¡Pero si acá no le hacemos casi nada!”*. En efecto, el tanatorio, las camillas, la máquina para drenar fluidos y la ropa descartable de quirófano estaban solo en mi imaginación. Sin embargo, pronto me daría cuenta de todo lo que escondía ese “casi nada”.

“Acá solo le pegamos los párpados y la boca con la gotita”. Es lo primero que hacen. Luego, acomodan el cuerpo directamente en el ataúd. Estas acciones las realizan en las salas velatorias, y no en un subsuelo como yo había imaginado. Algunas de sus afirmaciones buscaban poner de manifiesto el trato distante que establecen con el cadáver. Mostrar especial afición a un trabajo que implica estar rodeado de cadáveres puede resultar, en principio, algo sospechoso.²⁷ Y si bien su tono mostraba que estaba a

27 Un detalle esclarecedor sobre la temática de la muerte y de los muertos: yo también sentí, en varias oportunidades, que al contar a otros mi investigación, algunos desplegaban, si bien no un juicio, sí una sospecha; como si se buscara una causa no dicha que explique por qué alguien podría interesarse en un tema como este.

la defensiva, también es cierto que el trato con los cuerpos es, en parte, moderado: *“Lo arreglamos un poco, lo dejamos ahí y no lo volvemos a ver hasta el momento en que lo velan. No es que nos pasemos todo el día abrazados al muerto”*.

A diferencia de lo que ocurre en la tanatopraxia, aquí no se trata de evitar la descomposición sino de neutralizar los signos que la hacen visible. Cuando el cuerpo *“larga mucho líquido”*, ponen aserrín en la base del ataúd para que absorba los fluidos. A su vez, para tapar el olor, tiran café instantáneo alrededor del cuerpo. Estas acciones muestran un aspecto central de la dinámica que se produce en torno al cuerpo-cadáver: el doble juego entre lo visible o lo invisible, o mejor dicho, entre lo sensible y lo no sensible. En definitiva, entre lo que se muestra y lo que se oculta, teniendo en cuenta que aquello que se esconde es lo que hace aceptable lo que se percibe.

En realidad, la intensidad y cualidad de las señales de la descomposición dependen de diversos factores, por ejemplo, cuestiones medioambientales (humedad, temperatura, etc.) así como las características del propio cuerpo. Tienen las marcas singulares de sus trayectorias, producidas tanto a un lado como al otro del umbral de muerte. Vicente me explicaba que a las personas mayores de 70 años se las puede velar por mucho más tiempo que a las personas jóvenes ya que prácticamente no expelen olor. Por otro lado, las enfermedades crónicas afectan al cuerpo de manera tal que reaccionan de forma distinta al proceso de descomposición. Por ejemplo, Sebastián contó que en el caso de las personas obesas, cuyo nivel de grasa adiposa es mucho mayor, *“largan mucho líquido”* y expelen un *“olor particular”*. Según uno de los trucos del oficio, en los casos de sobrepeso no se debe apoyar las manos sobre el abdomen porque se corre el riesgo de que materia fecal y otras sustancias salgan fuera por el recto. *“Yo por las dudas nunca probé”*, dijo con cierta desconfianza de que sea verdad.

Sin embargo, las técnicas de la funeraria alcanzan con facilidad el límite de su eficacia. Vicente y Alfonso pueden calcular cuánto tiempo será posible velar un cuerpo y en distintas oportunidades debieron terminar antes de tiempo porque los signos de la descomposición comenzaban a percibirse. Ellos suelen advertir a las familias cuando estiman que el velatorio no podrá extenderse demasiado y, al final, son ellas quienes deciden terminarlo. Por otro lado, sus límites técnicos también se ponen de manifiesto en los casos de muertes traumáticas en los que el cuerpo está deteriorado. Suelen optar por velatorios a cajón cerrado ante estas situaciones. Los métodos de las funerarias grandes, siempre que una/o pueda pagarlo, ofrecen soluciones a estas limitaciones mediante la

tanatopraxia.

Las intervenciones orientadas hacia la estética del cuerpo-cadáver son moderadas. En palabras de Vicente: *“En realidad, todo esto, hablando sinceramente, se trata de que el muerto se vea bien. Afeitarlo un poco... peinarlo”*. Ahora bien, estas acciones también tienen sus límites: *“No es lo mismo afeitarse uno a la mañana”*. Él afeita solo barbas de pocos días, ya que mientras más crecidas se encuentran, más aumentan las probabilidades de dañar la piel. *“A veces, cuando están internados en los hospitales, vienen con barbas de semanas enteras. Ahí les tengo que decir que no [a los familiares]”*. Vicente me explicaba que dañar mínimamente el rostro puede traerle muchos problemas, incluso demandas judiciales.

Analícemos por un instante el problema del daño: ¿En qué consiste? ¿A quién se daña? ¿Al cadáver o a los familiares que tienen un interés por él? Sin entrar en un debate estrictamente jurídico, puede decirse que el daño, por lo menos en estos casos, es relativo. Muchas veces, otros actores someten al cuerpo a tratamientos en extremo invasivos y lacerantes como es el caso de las autopsias. En ellas le realizan incisiones profundas desde el esternón hasta el abdomen y, sin embargo, una marca diminuta en el rostro al momento de afeitarlo puede ser percibido como un daño mayor para un/a familiar cercano/a. Así, la construcción de la identidad del/a fallecida/o está íntimamente asociada a lo visible del cuerpo, es decir, especialmente el rostro. Al estar el resto del cuerpo tapado ya sea por la ropa, la mortaja o la blanda no importa el estado real de laceración siempre que permanezca oculto.

Para mi sorpresa, tampoco era habitual que en la funeraria de Vicente maquillen a los muertos. Las pocas veces que lo hizo siempre fue en presencia de algún familiar y con productos ordinarios. Con una gran sonrisa Vicente me dijo: *“Te imaginarás lo que puedo saber yo de maquillaje (?)... Las viejas pueden llegar a quedar como un payaso”*. En la tanatopraxia, la tanatoestética busca devolver la coloración y el aspecto vital a la piel de la persona mediante maquillajes y productos especiales (cremas base, polvo volátil, maquillajes líquidos, humectantes, cera de restauración, selladores neutros, etc.).

Cuando le pregunté por las formas en que reproducían en el cuerpo la identidad del/a fallecida/o, me interrumpió con una respuesta contundente: *“No mirá, nosotros no hacemos eso. Todo se trata de cuánta plata estás dispuesto a gastar. Aquí se trata de lo básico. Si vos querés pagar todas esas boludeces, te va a salir carísimo”*. Desde la perspectiva de Vicente, las diferencias en los tratamientos son una cuestión de dinero y,

sin embargo, esta frase esconde otros supuestos. En efecto, no se trata únicamente de cuánto se está dispuesto a pagar ya que, por más que se disponga del dinero y las ganas de gastarlo, en funerarias como la de Vicente no se puede acceder a esos servicios. En líneas generales, los argumentos de quienes promocionan la tanatopraxia son de dos tipos. El primero de ellos asegura un mejor duelo para las/os deudas/os. Una de las páginas web que ofrecen el servicio dice:

La tanatopraxia brinda a los deudos la posibilidad de contar con un respetuoso y cálido memorial. Esta práctica es recomendada para cumplir naturalmente con las etapas del duelo. [...] La apariencia natural en el féretro, ayudará psicológicamente a los deudos aliviando los recuerdos dolorosos o traumáticos [sic]²⁸.

Para quienes las venden, las intervenciones de la tanatopraxia producen una disminución sustancial del sufrimiento de las/os deudas/os. El segundo, menos habitual que el anterior, legitima la tanatopraxia como un homenaje al/la difunto/a.

Por un lado, personas como Vicente –y en menor medida, Sebastián– caracterizan la tanatopraxia como una estafa cuyo único objetivo es encarecer el servicio funerario; por otro, las páginas que la promocionan la describen como una forma garantizada de favorecer el duelo y evitar los signos desagradables de la descomposición, a tal punto que parecería imposible hacer un duelo no traumático sin este tratamiento. Desde ya, una y otra postura son el resultado de intentos por legitimar servicios funerarios distintos, más allá de que ambas tengan algo de verdad.

Una vez que el cuerpo se halla en el ataúd, proceden a colocarle la blanda y la mortaja. Ambas consisten en telas que buscan reducir la visibilidad del cuerpo entero a la vez que resaltan el rostro del difunto. La primera es circular y elastizada; tapa los costados del cuerpo y el fondo del féretro. Ella permite, por ejemplo, ocultar el café instantáneo o la caja metálica durante el velatorio²⁹. La segunda, apenas transparente, cubre todo el frente del cuerpo.

Asimismo, Vicente habló sobre los mitos que la gente tiene con respecto a su profesión: “*Después se dice también que nosotros les quebramos los huesos... eso es todo mentira*”. Me contó que cuando un cuerpo viene de las cámaras frigoríficas de las morgues llega rígido, y agregó: “*Mirá si yo voy a andar quebrándole los dedos para poder ponerle las manos así [entreteje los dedos y apoya las muñecas sobre su estómago], es*

28 <http://www.labta.com.ar/p/que-es-la-tanatopraxia.html> [Última visita: 08/09/12]

29 Los féretros destinados a nichos o bóvedas llevan una caja metálica entre el cajón y el cuerpo con el objetivo de aislarlo [ver más abajo].

una locura. Además, ¿me vas a decir que no te das cuenta que tu familiar apareció con todos los dedos torcidos?”.

La categoría *manoseo*, utilizada regularmente por Vicente, designa una modalidad específica de interacción con el cadáver. La primera vez que la escuché hizo referencia a uno que venía de la morgue: “*Ya vino todo manoseado*”; pero luego, la utilizó al relatar su propia práctica laboral: “*se trata de hacerle el menor manoseo posible*”. La categoría marca un exceso, una saturación, pero también lo innecesario de ciertos contactos. Ella tiene una fuerte carga moral, pone en evidencia la prohibición social del contacto con los muertos y, a la vez, las formas legítimas de su trasgresión. No hay que molestarlos, tocarlos, ni hacerles nada que no sea estrictamente necesario. El contacto “excesivo” se evalúa como intrínsecamente negativo, inmoral, poco ético y sobre todo, como forma sospechosa de anormalidad. ¿Quién querría tocar o estar cerca de un muerto ajeno pudiendo no hacerlo?

Las intervenciones que realizan en las funerarias tienen ciertas restricciones vinculadas a la trayectoria del cuerpo-cadáver. Vicente y Alfonso relataban cómo se modifica el tratamiento estándar con algunos cuerpos en particular. Ya vimos lo que sucedía en los casos de obesas/os y ancianas/os. A su vez, no pueden manipular cómodamente los miembros de un cuerpo que estuvo más de seis horas en una cámara frigorífica, debido a su rigidez. Otra situación particular se da con los autopsiados. La autopsia se realiza sistemáticamente en los casos de muerte traumática. Generalmente consiste en dos incisiones: una en la base del cráneo y otra que va desde el principio del esternón hasta el abdomen. Vicente me explicó que, tratándose de un vivo, ese corte implicaría varias decenas de puntos; en lugar de esto, directamente lo cierran con una engrapadora poniendo como máximo 4 grapas. “*¡Imaginate! Un cuerpo que viene así no lo podés andar manoseando mucho*”. En esos casos, el servicio que pueden ofrecer se encuentra limitado por las dificultades al momento de manipular el cuerpo-cadáver, por ejemplo, al vestirlo se corre el riesgo de producir derrames o reabrir la incisión. Por el contrario, las/os tanatopractas tienen las herramientas para sortear este tipo de dificultades aplicando tratamientos especiales.

Además, las adscripciones étnico-religiosas del muerto y su comunidad influyen directamente en todos estos procedimientos, como en el caso de las/os judías/os que tienen reglas muy estrictas con respecto a la manipulación de los cadáveres.³⁰ Ver que

30 Si no incluimos las particularidades del ritual judío es fundamentalmente porque no estuvo

ciertos cuerpos-cadáveres reciben tratamientos específicos a partir de sus singularidades muestra que no todos los cuerpos dan igual. Resalté este punto en el Capítulo 1 al mostrar que las teorías de la abyección homogeneizan el cuerpo-cadáver y pierden de vista estos matices. Prestar atención a las clasificaciones de quienes están en contacto con cadáveres permite complejizar marcos teóricos que anulan sus diferencias.

Ahora bien, no solo el pasado modifica el tratamiento del cuerpo sino también su futuro. Por ejemplo, su trato cambia en función de si se lo vela a cajón abierto o cerrado; cambia en función de su disposición final: tierra, nicho o cremación. Cuando se prepara para nicho, las disposiciones gubernamentales obligan a colocarlo dentro de una caja metálica al interior del cajón.³¹ Están hechas de chapa de zinc y van selladas herméticamente para evitar la fuga de gases tóxicos, olores y organismos, lo que permite que el cajón esté al aire libre a la vez que aísla al cadáver de su medio. Según Sebastián, en el interior de la caja hay un líquido conservante que “momifica” el cuerpo: “*es como que lo seca*”, dijo.

Las/os *soldadoras/es* son quienes se encargan de sellar las cajas metálicas. En otros lugares del mundo, las funerarias son quienes se encargan de soldar; por el contrario, en Argentina, es un oficio especializado que se contrata. La caja se coloca entre el cuerpo y el cajón. Durante el velorio, el cuerpo se encuentra dentro de la caja metálica, pero gracias a la blanda, pareciera que está puesto directamente sobre el ataúd. La tapa del féretro suele estar colocada en vertical contra una de las paredes del salón velatorio; lo que habitualmente se desconoce es que tras esta tapa se encuentra la de la caja metálica. Luego, cuando llega el momento de cerrar el ataúd, se invita a las personas a dejar el recinto. Primero se coloca la metálica y se la suelda, y luego recién se coloca la de madera. Según Alfonso y Vicente, hay posibilidades de que la caja metálica se “pinche”, es decir, pierda líquido o ya no tenga propiedades herméticas. Cuando esto ocurre, es necesario cambiar toda la caja. Por otro lado, cuando la disposición final es tierra, este tipo de tratamineto está prohibido ya que además de ser altamente contaminante, no permite que el cuerpo se descomponga.

Las formas rituales están sujetas a los procesos de cambio histórico, y las personas

reflejado en las entrevistas. Este punto refuerza la idea de que no todos los cuerpos tienen las mismas trayectorias ni transitan por los mismos espacios.

31 A partir del artículo 28, inciso 5 del Dec-Ley 6769/58 “Ley orgánica de las municipalidades” de la Provincia de Buenos Aires, a cada municipio le corresponde establecer cementerios públicos y privados. Los distintos municipios en los que operan ambas funerarias emitieron decretos que exigen las cajas metálicas.

que participan del mercado funerario son conscientes de estas transformaciones. Los empleados de las dos funerarias en las que realicé las entrevistas pusieron de relieve el aumento sin precedente de la cremación entre las generaciones jóvenes; también marcaron una tendencia menor de velatorios, aun en los casos en que están económicamente cubiertos por las obras sociales. Sebastián me contó de un caso reciente en el que ni las cenizas fueron a retirar, solo la documentación³². Las transformaciones no son referidas únicamente al ritual en sí, sino también a la dinámica barrial en torno a los funerales. La madre de Vicente, que estuvo presente durante quince minutos en una de las entrevistas, puso de manifiesto las diferencias con la década de los ochenta y los noventa. Aparentemente, en el barrio, hay una cantidad considerable de familias de origen italiano. Esto lo indicaron mis interlocutores al caracterizar el *funeral tano*. La señora contó que en aquel entonces, las familias ahorraban durante mucho tiempo para los funerales y hacían grandes gastos: *“Vendían lo que no tenían para que el padre lleve un traje que en [ningún momento de] su vida había podido usar”*. También relató las peleas entre las/os vecinas/os para gastar más que las/os otras/os en los arreglos florales: *“Directamente entraban y te preguntaban «¿Cuánto gastó fulano?», vos les decías «Cuarenta», y te respondían «Bueno, dame uno de cincuenta». Y tal vez el arreglo más caro que tenías era el de cuarenta, pero como insistían tenías que cobrarles más caro y agregarle algo que lo distinga... y todo para competir entre sí»*.

Una anécdota elocuente

El Capítulo 1 exploró teóricamente cómo la tensión entre cosa y persona atraviesa todos los cuerpos, especialmente el cuerpo-cadáver; y pueden encontrarse señales de ella en cada una de las intervenciones descritas en esta sección. Sin embargo, la primera vez que tomé consciencia de su centralidad fue a partir de la anécdota siguiente relatada por Vicente en nuestra primera entrevista.

“Vinieron porque se les había muerto la hija de 9 años... Eran unos negros de mierda, de esos que ni se saben para qué tienen tantos hijos”, comenzó. Si bien en una primera instancia sería preparada para ir a tierra, tras la insistencia de su abuela, la prepararon para nicho. Para sorpresa de Vicente y sus empleados, la familia desapareció y abandonó el cuerpo de su hija en la funeraria. Recién después de treinta días, pudieron contactarla

32 Para mayores detalles con respecto a la documentación, los trámites burocráticos y el rol de las funerarias al respecto ver Capítulo 3.

nuevamente y conseguir que se hagan cargo del cuerpo y de parte de la deuda. Vicente, que en la mayor parte de la entrevista tendió hacia la cosificación del cadáver, dijo: “¿Podés creer? Si la nena cumplió años con nosotros y todo”.

Por la utilización en este contexto, la inesperada personificación pretende reforzar los prejuicios racistas y clasistas de mi interlocutor antes que corresponder a un raptó de emotividad. No obstante, puede decirse que la fecha no pasó desapercibida. En la anécdota se observa en forma manifiesta cómo los agentes posicionan al cuerpo-cadáver estratégicamente, según los contextos más cerca de uno u otro polo de la dualidad cosa / persona. El cuerpo-cadáver ocupa un rol activo en este posicionamiento. Sus características intrínsecas y el paso por el umbral de muerte son lo que habilita su lugar potencial de cosa o persona en contextos específicos.

IV - Identidad, cuerpo y muerte

Vimos en este capítulo las intervenciones que tanatopractas y empleadas/os de funerarias realizan sobre el cuerpo muerto, pero ¿qué tiene que ver todo esto con la *identidad*? ¿A qué nos referimos con ella? ¿Es una elección conceptual atinada para este problema de investigación? ¿A qué corrientes teóricas recurrir para nutrir un concepto tan volátil y polisémico? ¿Qué relaciones se establecen entre la identidad y el cuerpo? Y particularmente, ¿cómo se liga identidad y corporalidad en el cuerpo-cadáver?

La categoría *identidad* es complicada porque, al menos desde las ciencias sociales y las humanidades, se usan de maneras muy diferentes entre sí, generalmente de forma contradictoria y con pocas precisiones conceptuales. Debido a las dificultades que implicaría reponer aquí la trayectoria de este concepto, me remito a la crítica y síntesis de Stuart Hall (2003). La primera dificultad que él nota es que el concepto tiene acepciones que establecen relaciones dicotómicas entre lo individual y lo colectivo. Por un lado, se entiende por *identidad* el núcleo estable del yo que se desenvuelve sin cambios. Por otro, remite a colectivos homogeneizantes tales como *la identidad nacional* o *la identidad del pueblo*. Desde el estado actual de conocimientos en psicología y ciencias sociales (por lo menos desde las corrientes teóricas afines a esta investigación), no requiere demasiado esfuerzo mostrar las dificultades que presentan ambas concepciones: un esencialismo espeluznante. Stuart Hall –aunque no solo él– propone oponer una concepción alternativa

que sea estratégica y posicional. Es así que encuentra útil el concepto de *identificación*, porque hace énfasis en el proceso antes que en una identidad ya constituida. Hall propone la siguiente definición:

[La identidad es] el punto de encuentro, el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y las prácticas que intentan «interpelarnos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos constituyen como sujetos susceptibles de «decirse». De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas. Son el resultado de una articulación o «encadenamiento» exitoso del sujeto en el flujo del discurso [...] (Hall, 2003: 20) [Resaltado en el original].

La definición, compleja y antiesencialista, consiste en cláusulas que evitan hacer de la identidad algo dado o un punto de partida estable. Veamos punto por punto esta definición y cómo sería posible pensarla en el caso del cuerpo muerto. Ella parte de un doble movimiento entre, por un lado, discursos y prácticas de interpelación que nos sitúan en determinadas posiciones de sujeto dentro de las formaciones discursivas y, por otro, las formaciones subjetivas desde las que somos capaces de decirnos a nosotras/os mismas/os y de responder, disputar y negociar esas posiciones de sujeto en las que *otros* nos colocan. Así, la identidad es siempre resultado de una interacción entre estos dos movimientos y no un proceso unilateral en el que los otros la definen completamente o el yo se construye a sí mismo independientemente de su contexto y sus vínculos sociales.

Nos topamos, a primera vista, con dos dificultades al momento de pensar la identidad así definida en el cuerpo-cadáver. Primero, no hay ninguna referencia al cuerpo. Segundo, pareciera ser que la identidad en el cuerpo muerto es únicamente construida desde fuera mediante las intervenciones de empleadas/os de funerarias y tanatopractas; estaría ausente ese movimiento interno que hace a la identidad relacional.

Con respecto a la primera dificultad, vimos en el Capítulo 1 que el cuerpo está *siempre-ya* intervenido y sujeto a una serie de transformaciones constitutivas; no es, ni siquiera en su materialidad, algo dado e invariante desde el principio. Por otro lado, vimos de la mano de Hallam, Hockey y Howarth (1999) que las identidades socialmente significativas pueden estar desacopladas de cuerpos y corporalidades específicas. Entonces, sin lugar a dudas, podemos ver al cuerpo como un emplazamiento donde se realiza la identidad, pero este es un emplazamiento no necesario. Ahora bien, un punto no menor a tener en consideración es que el cuerpo también puede ser un lugar de

desubjetivación o, dicho de otro modo, un emplazamiento de desidentidad.³³ Sin lugar a dudas, hay una relación privilegiada entre cuerpo e identidad, pero también hay identidades descorporalizadas. En el caso del muerto, el cuerpo-cadáver es el lugar donde la identidad del/a fallecido/a es producida y negada de manera simultánea.

Veamos ahora el segundo problema que encontramos con esta definición de identidad. Resulta claro de qué manera la/el empleada/o de la casa funeraria y la/el tanatopracta producen la identidad del/a fallecido/a mediante las intervenciones que estuvimos viendo. Sin embargo, para que la identidad sea un proceso relacional, según la definición de Hall, era necesario un movimiento subjetivo que se articulara con el posicionamiento que fuerzan los *otros*. Entonces, dado que todo el principio activo parece quedar en manos del interventor, ¿debemos concluir de esto que no es posible hablar de identidad en el cuerpo muerto? ¿De qué manera puede el cuerpo-cadáver decirse a sí mismo? Para empezar, puede encontrarse ese principio activo en las decisiones que el/la fallecido/a tomó mientras estaba vivo; en el caso de los funerales estadounidenses, el planeamiento puede llegar a un grado de precisión y meticulosidad impresionantes.³⁴ Por otro lado, hay también capacidades de agencia que van más allá de las elecciones conscientes que toman las personas. Vimos a lo largo de todo el capítulo que las trayectorias singulares de los cuerpos modifican directamente el tipo de intervenciones que realizan empleadas/os y tanatopractas: no cualquier cuerpo da lo mismo. Asimismo, su materialidad está marcada por rasgos y distinciones –originadas antes y después del pasaje a través del umbral de muerte– que juegan un rol activo en la construcción de la identidad y la corporalidad post mórtem. La segunda dificultad también se desvanece en cuanto se comprende que si bien no hay un *yo* que se dice –literalmente– a *sí mismo*, el cuerpo está atravesado de pies a cabeza por marcas de las veces que sí lo hizo. Esto es todavía más claro si partimos del hecho de que un sector del mercado funerario encuentra su rentabilidad en hacer emerger lo distintivo de la persona fallecida. A su vez, también están las acciones de los familiares que en su interacción con el cuerpo-cadáver hacen emerger permanentemente la identidad, reforzada a través de accesorios (homenajes personalizados, ropas, objetos

33 La historia de la ciencia, en particular la de la antropología, cuenta con numerosos y trágicos ejemplos, como es el caso de la exposición en museos o academias de seres humanos (vivos o muertos) reducidos a sus características biométricas o las formas de sus genitales (Ver Pratt, 2012). Por otro lado, las experiencias concentracionarias, tales como los campos nazis o la trata de personas con fines de explotación sexual, hacen del cuerpo este tipo de emplazamientos.

34 Invito al lector a ver el formulario “After-Death Planning”, disponible en: www.galenpress.com/extras/adp.pdf [Última Visita: 03/10/12]

personales, cartas, etc.) (Harper, 2010).

A lo largo de todo el capítulo, vimos las diferencias a la hora de intervenir el cuerpo entre el tratamiento de las funerarias de barrio y el de la tanatopraxia. Veamos cómo ambos se enfrentan a la dimensión de lo identitario.

Hallam, Hockey y Howarth (1999) ven el cadáver como la pérdida de la individualidad y los rasgos del yo [self] y la tanatopraxia; para ellas, opera como una respuesta exógena en contra de esta pérdida, una respuesta a la contaminación y la polución. Afirman que la sociedad de consumo estadounidense opone los ideales corporales de belleza, salud y juventud como símbolo de vida al cadáver portador de muerte. Así, el trabajo del tanatopraxista devuelve la apariencia vital sobre el cuerpo combatiendo la putrefacción, enfermedad y vejez:

En el plano individual, [el cadáver] representa la pérdida de identidad. Cuando un cuerpo vivo funciona mal, hay intentos, ya sea por parte de la misma persona, de profesionales o de quienes la cuidan, de revitalizar el funcionamiento físico y devolver el orden y la estabilidad a la carne desprolija o desaliñada. Objetivos similares persiguen los profesionales del mercado funerario en sus esfuerzos por reconstruir el cadáver en formas que proyecten orden corporal, continuidad de significado y prolongación de identidad: una representación visual de su antiguo yo [self]. El éxito de esta ilusión depende de la complicidad del cliente. Los deudos, cual público en un teatro, asisten a la exposición para suspender la realidad. Mientras le dan su más sentido pésame a una madre, a un esposo o a un hijo, son conscientes de que aquello que pueden ver y tocar es un cadáver. Sostenemos, por lo tanto, que los familiares y amigos vienen a presenciar la reconstrucción o resurrección muda de la persona fallecida (Hallam, Hockey & Howarth, 1999: 117) [Traducción propia].

En Argentina, de manera similar, las páginas web que ofrecen el servicio prometen transformaciones sobre el cuerpo-cadáver que favorecen al duelo al darle una imagen de paz y descanso. Si solo atendiéramos esta perspectiva, pensaríamos que de no contratar este servicio nos encontraríamos con el horror del cadáver, su polución y su contaminación. Ahora bien, nada de esto apareció durante las entrevistas en las funerarias barriales en las que regularmente organizan velatorios a cajón abierto sin intervenciones tanatoprácticas. De hecho, sostengo que *la producción de una corporalidad asociada eficazmente a una identidad no necesita de técnicas hiperinvasivas de reconstrucción estética*.

La clave es ver la identidad como aquello que emerge de las interacciones con el cuerpo muerto y no como algo que simplemente se “porta”; y el punto es que en esas interacciones, continúan operando las mismas normas e ideales regulatorios que hacen

inteligibles los cuerpos vivos (género, raza, clase, etc.). Sin embargo, hay que tener en cuenta que no todas las intervenciones corporales tienen como objetivo explícito la reconstrucción de la identidad. Asimismo, la dimensión identitaria del cuerpo-cadáver es irrelevante para algunos de los agentes, como el/la soldador/a cuya práctica está lo suficientemente estandarizada como para ser independiente de las particularidades del cuerpo.

Quienes manipulan el cadáver buscan construir identidad, tanto positivamente, mediante el maquillaje, ropa especial, peinados, etc., como negativamente, mediante la ocultación de heridas, disimulación de los olores y absorción de líquidos, etc. La construcción de corporalidades específicas se logra en el doble juego de lo visible y lo invisible a partir del cual la identidad es negociada y presentada hacia las/os familiares y amigas/os. Claro que al tener conocimientos e instrumental especializado, los límites de la tanatopraxia son más amplios y flexibles que los límites de las funerarias comunes. En definitiva, se trata de lo que se tiene que mostrar y lo que se debe ocultar para facilitar, durante el ritual, la emergencia de la identidad; es decir, la sutura entre los posicionamientos sociales de los otros y los rasgos únicos de la corporalidad del muerto.³⁵ Ella es negociada por gran parte de los agentes que intervienen en la trayectoria del cuerpo-cadáver, y se produce en el marco de relaciones de mercado. La identidad, al menos en el cuerpo-cadáver, está en cuestión: parece siempre fallar en su intento de realizarse y, a la vez, casi todo lo que ocurre a alrededor del cuerpo pareciera tener que ver con ella.

35 La puesta en escena de lo visible y lo invisible no tiene como único emplazamiento el cuerpo por más que sea en él donde más énfasis hizo este análisis, también se la ve en todas las actitudes públicas de quienes trabajan con la muerte: la solemnidad, el respeto, la seriedad, etc.

CAPÍTULO 3

Sobre la vida social del cadáver: la red compleja de agentes e instituciones que intervienen en su trayectoria

«El pueblo, por lo demás, ha sentido repugnancia durante mucho tiempo a admitir que la pérdida del alma privaba al cuerpo de toda vida».

Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*

Hasta aquí, trabajamos con un concepto acotado o, si se prefiere, demasiado literal de intervención. Si, efectivamente, ella es la condición de posibilidad del cuerpo y su corporalidad, tiene que operar en muchos planos simultáneamente. El cuerpo-cadáver está intervenido en planos jurídicos, simbólicos, discursivos, y no solo en la materialidad a través de empleadas/os funerarias/os y tanatopractas.

I - Niveles de intervención sobre el cuerpo cadáver

Aquí, describiré la vida social del cuerpo-cadáver, es decir, las redes por las que transita movilizando agentes, instituciones y artefactos. Inspirado por la propuesta de Latour (2008) de *seguir a los actores*, persigo en este capítulo al cuerpo-cadáver por sus trayectorias una vez atravesado el umbral de muerte. Esta estrategia iluminó la manera en que su materialidad es intervenida en circuitos mucho más amplios de lo que había previsto en una primera etapa de la investigación. Como expliqué en la Introducción, la reconstrucción de sus trayectorias no tiene pretensión de exhaustividad; en su lugar, busca hacer visibles las tensiones que articulan las relaciones de los agentes con el cuerpo-cadáver y entre sí. Las entrevistas a empleados de las casas funerarias resultaron ser en extremo útiles a estos fines, dado que ellos ocupan un rol privilegiado dentro de la red: a las funerarias se las contrata para hacerse cargo “de todo” y, por lo tanto, entran en contacto con casi la totalidad de los agentes involucrados. Desde hospitales hasta cementerios, desde familiares hasta comisarías, todos entablan relaciones con las funerarias. El cuerpo está en el centro de todas estas relaciones, y cada uno de estos agentes tiene un rol específico y un modo particular de afrontarlo.³⁶

36 Tal como dice Barley: “[El cuerpo humano] se encuentra en la intersección de varios

De todas maneras, al realizar estas descripciones, debe tenerse cuidado de no universalizar los recorridos. Las trayectorias son sumamente variables y, de hecho, muchos cuerpos nunca pasan por las funerarias: es el caso de desaparecidos, aquellos cuyos tratamientos rituales se hacen en su comunidad de origen, muchos que no tienen familiares o allegados y de los cuales se ocupa el Estado, otros donados a universidades, etc. En modo alguno trato de estandarizar sus recorridos o de negar su diversidad. El siguiente esquema tiene por objeto organizar el material de campo mediante la selección, distinción y agrupamiento de las formas de intervenir el cuerpo de los distintos agentes. Los niveles que aquí se presentan son diferenciaciones hechas analíticamente y no son excluyentes, sino que se superponen e implican entre sí. Generalmente, una misma acción opera en muchos de estos niveles simultáneamente. Los que identificamos son: 1) Leyes y reglamentaciones que regulan las relaciones con los cuerpos-cadáveres; 2) Instancias burocrático-legales de la transformación de persona a cadáver; 3) Recogimiento, traslado y depósito; 4) Intervenciones con el objetivo de esclarecer las circunstancias de muerte; 5) Intervenciones funerarias;³⁷ 6) Intervenciones vinculadas con la higiene y la salubridad; 7) Tratamiento ritual del cuerpo; 8) Disposición final y memorial; 9) Reutilización de restos.³⁸

1. Leyes y reglamentaciones que regulan las relaciones con los cuerpos-cadáveres

Aquí trato las normativas estatales e institucionales establecidas y no los modos en que personas e instituciones concretas actúan. Lo primero a discutir es qué se entiende jurídicamente por cadáver. Su definición ontológica está en discusión para la doctrina, y pueden identificarse algunas ambigüedades. Las diferencias entre cosa y persona (esta vez en su definición jurídica) y las dificultades para situar el cuerpo-cadáver en algunas de estas categorías producen vacíos legales. Sea como sea, las regulaciones que rigen la materialidad del cuerpo cambian una vez que atraviesa el umbral de muerte.

vocabularios, de modo que el cuerpo erótico, el médico y el popular son diseccionados por el lenguaje de forma distinta. La proliferación de términos provenientes y mezclados sin orden ni concierto para reemplazar la factualidad de la muerte clínica refleja el hecho de que el cuerpo, semántica sino ritualmente, está en la encrucijada" (Barley, 2000: 57).

37 En las que nos explyamos en el Capítulo 2.

38 Una ausencia puede llamar especialmente la atención del lector: trasplantes de órganos. Recuerdo que estas diferenciaciones tienen como finalidad la organización del material de campo antes que la de marcar la regularidad de las trayectorias. De tal modo, si bien ameritaría referir a ellos, las alusiones a los trasplantes durante las entrevistas fueron tan escasas que no disponemos de suficiente material como para dedicarle una sección entera. Sin embargo, algunas referencias pertinentes se hacen en el análisis de otros niveles.

Según la definición del Código Civil de la República Argentina, es considerado *cosa* aquello susceptible de tener un valor, de lo que se desprende que están sujetos a relaciones de propiedad y que pueden integrar el patrimonio de una persona. Según parte de la doctrina, cuando un órgano o miembro es extraído del cuerpo vivo, se “cadaveriza”, es decir, “*se cosifica en res, pero como continúa con vida la persona sigue siendo y adquiere sobre lo destacado un derecho de propiedad; la muerte, al destruir al hombre, extingue a la persona*” (Cifuentes, 1995: 406). La distinción entre el miembro cadaverizado y el cadáver reside en la permanencia o no de la persona que pueda arrojar derechos de propiedad sobre esa materialidad.

Las posiciones de la doctrina pueden sintetizarse en dos: por un lado, quienes plantean una teoría de la *res* y que consideran al cadáver *cosa* y, por otro, aquellos que postulan la existencia de una personalidad residual en la materialidad que implicaría ciertas obligaciones a los vivos. Las posturas más extremas de esta última vertiente postulan la existencia de “derechos del cuerpo muerto”. Entre quienes sostienen la teoría de la *res*, los debates suelen centrarse en su total, relativa o ninguna comerciabilidad. Si bien hay una oposición generalizada a que la relación con el cadáver sea de *propiedad*, en los detalles específicos abundan las controversias. La posición de Cifuentes parece cristalizar estas ambigüedades:

Por mi parte pienso que, si bien ha desaparecido la persona y ya no es posible hablar de una especie de continuación residual de la personalidad, concepto difuso, impreciso e inexacto, tampoco resulta apropiado cosificar el cadáver en tal medida que se lo lleva a la noción de objeto material susceptible de tener un valor (art. 2311, Cod. Civil). Es un bien material que, en principio, está fuera de comercio, pero que, como los demás bienes personalísimos, puede ser objeto de relaciones jurídicas determinadas, y hay, si se quiere, una posibilidad de disponer dentro de ciertos límites (Cifuentes, 1995: 407)

Dado que no es considerado parte integral del patrimonio, la jurisprudencia descartó que le sean aplicables al muerto las normas legales sobre cosas y sujetos de derecho, recurriendo en su lugar a los principios generales del derecho (Cifuentes, 1995).

Cuando se trata de disponer del cadáver propio, existe un derecho personalísimo sobre la cosa futura [el cadáver] pero que se encuentra limitado por intereses públicos. Así, una/o no puede disponer plenamente del propio cadáver, y su destino está, en última instancia, regulado por el Estado.

Cuando se trata de disponer del cadáver de terceros, las decisiones les corresponden a los familiares, respetándose el mismo orden que en las sucesiones (descendientes,

ascendientes y cónyuge). Tienen el deber de velar por los intereses del/a fallecido/a respecto a su cuerpo y no podrán “*disponer que se hagan [con él] actos anormales*” (Cifuentes, 1995: 416). Es más, parientes excluidos de este derecho tienen la facultad legal de exigir que se respete la voluntad del difunto si consideran que está siendo vulnerada.

Ahora bien, todos los debates en torno al estatus jurídico del cadáver, todos los matices de la reflexión ética y jurídica son categóricamente dejados de lado en ciertas circunstancias. Citamos en extenso a Cifuentes ya que los dos párrafos que siguen son centrales para nuestro debate:

En algunos casos puede darse la excepción. Cuando se trata de momias históricas, restos antiguos, esqueletos o calaveras abandonados, piezas anatómicas de estudio y giradas a los institutos de enseñanza y experimentación, *sufre un vuelco la naturaleza jurídica del cadáver*. Se configura un elemento que modifica la condición natural de los restos. Fundamentalmente, la independencia total con la persona del finado, la ausencia de identificación y la pérdida de la memoria y de las dignidades, que impelen colocar a los cadáveres en la esfera jurídica *extra commercium*. Se admiten, en ese caso, el negocio con contraprestación pecuniaria, los destinos diversos que pueden darse a las cosas y la plasmación del derecho de propiedad con muchas de sus amplias facultades. Siempre y cuando no haya culto a esos despojos actualizado por parientes que lo mantienen, por la identificación de la persona, o sostenido por la proximidad temporal de su muerte. Para que ello ocurra, debe existir un olvido total de los vínculos aproximativos, una despersonalización definitiva en consideración al recuerdo y una verdadera entrada en la tierra de nadie por acción del anónimo y del tiempo, circunstancias de abandono o como consecuencia de la disposición del finado, filantrópica y destinada a desatar los lazos afectivos. ¿Quién podría proteger con fundamento las cenizas volátiles después de la cremación exigida por el muerto?, ¿o la calavera de quien ha donado la cabeza a un instituto de disección anatómica? El manipuleo de esas piezas las hacen pasar al plano de las no identificadas [sic]. Y así, adquieren nueva condición dominical y mobiliaria, diversa en su origen.

En otras palabras, el mantenimiento de una cierta sacralidad, derivada de las costumbres, el culto a los muertos y los afectos subsistentes, se transforma cuando el cadáver deja de tener identificación reconocida y reconocible. No hay memoria que guardar, ni vinculación entre cosa (ahora sí con característica técnico-legal), con respeto y dignidad relacionados con los sobrevivientes. Por eso los cadáveres no identificados, por costumbre inmemorial, cuando no son reclamados por parientes o allegados (en un término prudente), pueden ser tomados por los profesores y estudiantes en clase de medicina, por establecimientos científicos o entidades para hacer experimentos, y, por cierto, aprovechar sus órganos y huesos para trasplantes (Cifuentes, 1995: 416-417) [el resaltado es mío].

La identidad está en el centro del estatus jurídico del cadáver. Las discusiones en torno a la comerciabilidad, las relaciones de propiedad, lo moral e inmoral de las relaciones con

el cuerpo, el destino “normal” de la paz del sepulcro, se van por tierra con aquellos cuerpos que serían *indudablemente* cosa y cuya naturaleza jurídica “dio un vuelco”. En este punto, se reconoce explícitamente que lo que está en cuestión no es la materialidad en sí del cadáver sino las relaciones que la atraviesan.

¿Qué tienen en común “momias históricas”, “restos arqueológicos”, “calaveras abandonadas”, “cadáveres N.N.”, “cenizas volátiles” y “restos abandonados”? Cuerpos con trayectorias tan disímiles integran la misma categoría jurídica a los ojos del autor, la de aquellos que sí serían plenamente cosas, a diferencia de otros cuya comercialización sería ilegal e inmoral.

¿Cuál es la demarcación entre estas valoraciones diferenciales de los cuerpos? El criterio explícito es el de la identidad ligada a la materialidad. Sin embargo, vimos en el Capítulo 2 que la identidad está lejos de ser lo suficientemente estable y unívoca como para servir de línea clara de demarcación. Cifuentes dice que para que sea cosa tiene que darse una total despersonalización de los restos —ya sea por el paso del tiempo o el anonimato—, a la vez que no debe ser objeto de culto. Es decir, materia sin lazos afectivos. Así, las disputas sobre la identidad de esa materialidad se traducen, en el plano jurídico, en una disputa sobre lo legal o ilegal de las interacciones con el cadáver, como podría ser el caso de indígenas expuestas/os en los museos, o las colecciones privadas de cráneos patagónicos tras la matanza de la “Conquista del Desierto”. Y dicho sea de paso, muchos cadáveres-cosa están perfectamente identificados.

Lamentablemente, no puedo extenderme mucho más al respecto. Sin embargo, me gustaría dejar en claro un último punto. Qué cuerpos continúan o no ligados a una identidad que los haría merecedores de respeto y memoria, y volvería inmoral su comercialización es una cuestión política de la que participan muchos actores diferentes. Tal vez alcance, para comprender la relevancia de este punto crítico, con nombrar los cuerpos de las/os desaparecidas/os, de las/os indias/os en museos y universidades, de pobres e indigentes, incluso de próceres y figuras públicas.³⁹

2. Instancias burocrático-legales de la transformación de persona a cadáver

En este nivel de intervención, distingo los modos institucionales en que se da la transformación jurídica de cuerpo-persona a cuerpo-cadáver a través del umbral de

³⁹ Como la normativa está presente a lo largo de casi todas las instancias por las que transita el cuerpo muerto, nos continuaremos refiriendo a este nivel de intervención a lo largo del capítulo.

muerte. Vale evidenciar la distancia existente entre el nivel formal en el que las leyes se formulan y su implementación concreta por individuos e instituciones.

Así, lo que en ciencias sociales se llamó *dar la muerte* consiste en la transformación burocrática y jurídica de la *persona-ciudadano* en *cuerpo-cadáver*. Incluyo en este nivel de análisis todas las acciones concretas a partir de las que se lleva a cabo la transformación: certificados, actas y constataciones de defunción, licencias de inhumación, avisos de fallecimientos, etc. Esta forma de intervención se apoya en la reciprocidad de aparatos médicos y jurídicos: el único que puede nombrar –y en este mismo acto, transformar– jurídicamente el cuerpo en cadáver es el médico, poder que le es otorgado por el Estado. Como dice Jacques Derrida (2002), el médico, al declarar la muerte, no solo la constata sino que la produce. Una bombera conocida me explicó que no pueden referirse, no importa en qué estado se encuentre, al cuerpo como muerto o cadáver hasta que un médico no certifique su muerte. La muerte es postulada y al igual que otros enunciados performativos, el acto de *dar la muerte* produce aquello que nombra mediante el poder de la ciencia y del estado. Sin embargo, ya vimos en el Capítulo 1 cómo el diagnosticar la muerte es algo más complejo de lo que parece a primera vista.

El trabajo de las funerarias incluye otras dimensiones más allá de la disposición del cuerpo para su ritual e inhumación. Ellas también realizan todos los trámites necesarios a partir del momento de la defunción. Sebastián caracterizó a un colega y amigo suyo como alguien que *“si bien es bueno en su trabajo y se da con la gente, es poco administrativo. Se gastó toda la plata y era muy descuidado en toda la parte burocrática y administrativa”*. A continuación, sacando un sobre debajo del escritorio, agregó: *“El servicio no termina cuando se enterró al muerto, sino cuando yo te entrego todos estos papeles”*. En el interior del sobre había certificados de defunción y otros papeles prolijamente ordenados para la familia.

La funeraria lleva a cabo estos trámites a partir de los siguientes formularios. El cuerpo-cadáver no puede ser inhumado o cremado sin la correspondiente *licencia de inhumación* (Formulario 5)⁴⁰ firmado por el oficial público del Registro Civil. En ella se consignan el nombre del/a fallecido/a, la causa y condiciones de muerte, el nombre del médico que avala esta información y otros datos personales del muerto. La licencia es otorgada a la funeraria y es presentada ante las autoridades del cementerio. En caso de

40 Todos los formularios que se detallan a continuación corresponden a la Provincia de Buenos Aires y bajo la regulación de la Ley 14078

que el médico considere que se trató de una muerte traumática, solo se firmará después de la realización de la autopsia y queda prohibida la cremación, dado que el cuerpo debe estar disponible para la justicia por un periodo de 10 años.⁴¹

A su vez, existe también la *constatación de defunción* (Formulario 3) que debe ser llenado de puño y letra por el médico que *da la muerte*. Aquí se consignan los datos del/a fallecido/a, la causa inmediata y mediata –o básica– de muerte, si corresponde a una enfermedad pestilencial, el lugar y la hora de muerte y cómo le consta la información.

Asimismo, está el llamado *aviso de fallecimiento* (Formulario 24 bis) en el que se consignan todos los datos personales del/a fallecido/a y en el reverso se imprimen las huellas dactilares de los dedos de ambas manos. En los casos de personas indocumentadas, adquiere una importancia central porque es el único papel que certifica la “identidad” del/a fallecido/a; cuando esto sucede, el Formulario 24 bis va por triplicado y se deja uno en cada punto del recorrido del cuerpo-cadáver y su trámite (Registro Civil, morgue judicial y cementerio). En los casos en que no se puede tomar las huellas, se adjunta el Formulario 25, que explicita por qué no fue posible; generalmente, se debe a un estado avanzado de descomposición o a los casos de muerte por quemaduras.

Finalmente, está el *certificado de defunción* (Formulario 12) que es la constancia de fallecimiento que se le extiende a los familiares.

Cuando los fallecimientos se producen en domicilios privados, la funeraria no puede retirar el cuerpo hasta que un médico no haya firmado la *constatación de defunción*. Sin embargo, según me refirió Sebastián, las grandes funerarias tienen arreglos con médicas/os particulares para que lo firmen diligentemente, y cobran un plus por este servicio a los familiares. Evitan de esta manera los engorros burocráticos del sistema de salud.

En la realización de todos estos trámites, Sebastián se relaciona cotidianamente con las mismas personas desde hace años y es, en parte, gracias al cultivo de estas relaciones personales que las cocherías logran agilizar sus trámites. Por ejemplo, Sebastián lleva a las/os empleadas/os del Registro Civil obsequios regularmente, paga los desayunos o tiene atenciones para las fechas de cumpleaños. Él me explicaba que si una/o quiere realizar los trámites personalmente –es decir, sin la mediación de las funerarias– son lentos y difíciles; sin embargo, ellas/os, al transitar cotidianamente,

41 Al respecto, Vicente me explicó que, una vez esclarecida la causa totalmente, la familia puede pedir al juez realizar la cremación del cuerpo alegando que ese era el deseo del difunto.

pueden movilizar sistemáticamente las vías burocráticas e institucionales con una agilidad que no es posible para cualquier otra persona.

Podría una/o preguntarse: ¿en qué sentido pueden ser consideradas *intervenciones sobre el cuerpo* acciones que transcurren a kilómetros de distancia? El punto es que a partir de estas vías burocráticas y procesos de inscripción, el cuerpo transforma su estatus jurídico y, por ende, las relaciones que establece con su entorno. De todas maneras, el inicio de este proceso requiere la presencia del cuerpo muerto ante el cuerpo vivo del/a médico/a. Luego, parte de estos trámites se suceden con relativa independencia de la presencia física del cuerpo, y digo relativa porque el cuerpo debe ser trasladado junto con la documentación específica y presentada en cada punto de su trayectoria. Y aunque muchas de estas acciones se realizan lejos del cuerpo, intervienen directamente sobre su trayectoria: la posibilidad o no de realizar una autopsia, la prohibición de su cremación, etc. Así, los procesos burocrático-legales no solo transforman el estatus jurídico del cuerpo sino que inciden directamente sobre el destino de su materialidad.

3. *Recogimiento, traslado y depósito*

Quienes participan de este nivel de intervención son las fuerzas policiales, el cuerpo de bomberos, médicas/os, enfermeras/os, empleadas/os de las morgues, ambulancieras/os públicos y privados y, por supuesto, empleadas/os de las funerarias. En un primer vistazo, estas acciones parecen poco problemáticas; sin embargo, también tienen sus complicaciones específicas. El recogimiento, traslado y depósito del cuerpo-cadáver pueden producir modificaciones corporales importantes y transformar sus caracteres visibles a pesar de que su objetivo no sea producir estos efectos.

En el apartado anterior puntalicé algunos aspectos del recogimiento y traslado de los cuerpos. Vicente me explicaba que en función de dónde van a buscar el cuerpo, cambia la modalidad en que lo entregan: en los hospitales públicos, dentro de bolsas (*“como si fuera un paquete”*, añadió); en las clínicas privadas, por camillas; y en las morgues y hospitales de la Ciudad de Buenos Aires, directamente dentro del cajón. En este último caso, Vicente dijo que *“cuando el servicio es muy bueno”*, se utiliza un ataúd barato y, una vez en la funeraria, lo pasan al definitivo.

La normativa indica que, en todos los casos, el cuerpo debe permanecer seis horas como mínimo en la morgue del hospital a partir del momento del deceso o de su arribo al

edificio. Vimos cómo la permanencia del cuerpo en la cámara frigorífica restringe las acciones de la funeraria al no poder manipularlo cómodamente. Sebastián reconoció como una práctica habitual dar pagos informales a las/os encargadas/os de las morgues para retirar cuerpos antes de que se cumpla el tiempo obligatorio.⁴² Recurre a esto cuando tiene días complicados con horarios muy ajustados.

Los arreglos informales vinculados con el depósito y el traslado no se hacen únicamente con los hospitales. Cuando muere un indigente en la vía pública, la policía, al disponer de pocas ambulancias municipales, puede esperar durante horas al lado del cuerpo hasta que lleguen a retirarlo. Para evitar tener un móvil y un oficial destinados a la espera, las comisarías llaman por teléfono a las funerarias solicitando una ambulancia que traslade el cuerpo, por ejemplo, de una plaza a la morgue judicial. A cambio de este servicio –que incluye el transporte, la nafta, el trabajo y el tiempo de las/os empleadas/os– no reciben ningún pago, pero en su lugar, las/os comisarios les mandan clientes; es decir, al momento de tener contacto con las/os familiares de algún/a fallecido/a les dan el teléfono de la casa de sepelios de Sebastián.

Más allá de dónde provenga el cuerpo (clínicas u hospitales, domicilios privados o morgues judiciales), suele ser trasladado a la casa velatoria⁴³ para que se realice allí su tratamiento correspondiente previo a su destino final. También ella puede volverse un lugar de depósito más o menos permanente, como veíamos en el caso del cadáver de la pequeña que estuvo casi un mes en la funeraria de Vicente.

4. Intervenciones con el objetivo de esclarecer las circunstancias de muerte

Este tipo de prácticas produce efectos visibles en la corporalidad del muerto. Según Vicente, durante las autopsias, se realizan dos incisiones: una que va desde el pecho hasta el abdomen y una segunda, horizontal, en la base del cráneo. Según su relato, en el primer corte toman muestras de cada uno de los órganos para realizar distintos estudios; el segundo lo hacen para *“tener acceso al cerebro y ver si estaba drogado o había tomado alguna sustancia”*. Estas acciones, por demás invasivas, tienen por objeto la construcción de un relato que vuelva inteligible las circunstancias de muerte; en definitiva,

42 Desde ya, en los registros anotan que el cuerpo fue retirado por la funeraria en regla.

43 No siempre la *casa velatoria* coincide con las *funerarias* o *cocherías*. La diferencia radica en que mientras la primera hace referencia exclusiva al salón en el que se realiza el velatorio, las segundas refieren a la empresa que se contrata para tales servicios. La mayoría de las veces las funerarias tienen sus propios velatorios, pero también puede darse que, siendo la funeraria una pequeña oficina, alquile a terceros los salones, ambulancias y todo lo que sea necesario.

se trata de una modalidad de intervención que busca la producción de una verdad con valor jurídico.⁴⁴ Más allá de las incisiones en la carne, la producción de este relato es también una forma de intervenir sobre el cuerpo y, además, puede tener efectos concretos en el destino del cuerpo-cadáver. Por ejemplo, el derecho de un familiar directo a tomar decisiones sobre el cuerpo es revocable en caso de que esté sospechado de asesinato, cuestión que puede ser comprobada mediante la autopsia.

Vicente se explayó sobre el tipo de tratamiento que reciben en esta instancia: *“Un corte que en un vivo serían más de cincuenta puntos acá te lo abrochan con una engrapadora, o te lo cosen como si fuera un matambre”*. La comparación es ilustrativa y marca la pauta del trato tosco que recibe el cadáver comparado con otras instancias en las que se lo trata con mucha reserva y cuidado, como al momento de afeitarlo o peinarlo.

A su vez, en el caso de las autopsias, resulta especialmente ilustrativo cómo los distintos niveles se implican y superponen entre sí: se realizan acciones que buscan esclarecer los hechos de muerte (N4); a su vez, están sujetas a una normativa específica (N1); se realizan a partir de que un médico evalúa e informa la muerte como traumática (N2); los procedimientos implican el traslado a la morgue judicial y su depósito en ella (N3); la realización de la autopsia prohíbe la cremación del cadáver (N8), y modifica directamente la estética del cadáver limitando el trabajo de empleadas/os funerarios (N5).

6. Intervenciones vinculadas con la higiene y la salubridad⁴⁵

En esta sección considero aquellos procedimientos técnicos que buscan evitar la emisión de gases nocivos, la transmisión de enfermedades y evitar la contaminación (en sentido amplio y restringido). Según los relatos de Vicente y Sebastián, la intervención más técnica y especializada en cuestiones de higiene consiste en la utilización de los cajones metálicos descrita en el Capítulo 2. Luego también utilizan formas de higiene sencillas pero básicas, como la utilización de guantes de látex, jabón blanco para limpiar el rostro y las partes visibles del cuerpo-cadáver, desinfectantes para los artefactos y muebles del salón, etc. En las intervenciones tanatoprácticas, al contar con instalaciones y una infraestructura mayor, disponen del tanatorio que tiene consideraciones de higiene similares a la de una morgue, dado que sus técnicas de intervención son muchos más

44 Aquí puede apreciarse cómo intereses divergentes entran en contradicción en el caso de los judíos que ven los cortes sobre el cuerpo muerto como una profanación.

45 El quinto nivel fue desarrollado de manera extensa en la sección “Intervenciones corporales post mórtem” del Capítulo 2, razón por la que lo salteamos en la numeración.

invasivas. En instancias específicas, tales como hospitales, quirófanos de extracciones de órganos, morgues judiciales e incluso cementerios, tienen regulaciones específicas de salubridad.

7. Tratamiento ritual del cuerpo

Aquí se ubican las intervenciones correspondientes a las etapas del ritual, específicamente el velatorio, que no siempre es una instancia religiosa. Es el momento en que la familia y las deudas/os tienen mayor injerencia sobre el cuerpo y suelen ser agentes directos de la intervención. No obstante, las etapas del velatorio están lo suficientemente estandarizadas y muchos de sus aspectos centrales quedan por fuera del control de la familia. Tanto Sebastián como Vicente reconocen a sus clientes como cristianos o, al menos, ateos que no reniegan de su simbología. Las dos funerarias tenían, en distintos lugares, crucifijos en las paredes a pesar de que ambos dueños, si bien vienen de familias cristianas, dijeron no ser practicantes y uno de ellos ni siquiera creyente. En la funeraria de Sebastián, todos los cajones que estaban en el salón de exposición de ataúdes tenían un crucifijo en la tapa.

Sin embargo, ambos resaltaron la tendencia de las nuevas generaciones a velar cada vez menos a sus muertos. Cuando se realizan velatorios, relata Vicente que muchas familias tienen párrocos o curas amigos que guían las oraciones al lado del difunto. Por su parte, él no pone en su servicio a religiosos para el velatorio, pero sí, cuando lo pide la familia y resulta posible, gestiona para que se oficien ritos en las capillas de los cementerios de destino. Generalmente, para el velatorio, Vicente contrata los servicios de una agencia de azafatas y las empleadas asisten a las/os familiares con las bebidas y otros servicios.

Como vimos, el tiempo que dura el velorio es variable y depende de muchos factores distintos. Cuando se aproxima el final, todas/os se acercan a dar “un último adiós”. Luego se les pide que se retiren y se cierra o suelda el cajón. Generalmente, el traslado al cementerio o crematorio es integrado al ritual mediante el cortejo fúnebre.

El ritual produce una fuerte tensión entre un momento que es íntimo y público a la vez. Entre la intimidad del dolor y su exposición a la comunidad. Hasta aquí, las relaciones que poníamos de relieve con respecto al cuerpo estaban más vinculadas con lo cotidiano de la vida laboral, con la cosificación y con situaciones poco solemnes, pero ahora, la identidad es puesta permanentemente en el primer plano, y el vínculo que los familiares entablan

con este cuerpo es, por toda la situación, excepcional y sin antecedentes. Bien se podría decir que aquí es cuando entran en acción las estrategias del mercado funerario en la construcción de la puesta en escena del funeral. La clave de la puesta es que todo aquello que recuerde o evoque el cadáver en tanto cosa debe estar reducido a su mínima expresión. Claro que esto no siempre se logra, y hacer visible aquello que debe estar escondido durante el ritual puede ser fuertemente disruptivo. Veremos un caso en la sección siguiente.

8. Disposición final y memorial

Las transformaciones que se dan en este nivel son las que, por lo menos en apariencia, estabilizan la trayectoria del cuerpo-cadáver. Los destinos finales de aquellos que pasan por las funerarias pueden ser tres: tierra, nicho (o bóveda) o cremación. Vicente y Sebastián señalaron la tendencia al aumento en el porcentaje de cremaciones en los últimos años.

En la provincia de Buenos Aires, el cuerpo-cadáver va al cementerio del partido correspondiente a su último domicilio declarado, salvo que paguen un cementerio privado. En los cementerios públicos, la parcela es asignada por las autoridades del cementerio y no seleccionada por los familiares, a diferencia de los cementerios privados, cuyos precios varían en función de las disposiciones espaciales: en algunos casos, por ejemplo, disminuyen su valor a medida que alejan de la capilla. No obstante, Sebastián me contó que cuando quiere tener consideraciones especiales con algún cliente, generalmente conocido, hace “arreglos” con los directores de los cementerios públicos: *“Se trata de evitar que lo manden atrás de todo, donde está todo roto, sucio y descuidado”*. Así, “compra” los lugares en las “manzanas frontales”, que tienen cuidados permanentes y mucha visibilidad. Independientemente de estas situaciones en particular, también reconoció que les dan dinero regularmente de modo informal para “no tener complicaciones” en los momentos en que llega el cortejo. Cuando pregunté qué tipo de complicaciones podían tener, Sebastián me dijo que muchas veces retrasan burocráticamente el ingreso del cuerpo, según él, buscando dinero extra de las funerarias. Así, llevándoles dinero de manera más o menos regular se evitan este tipo de complicaciones frente a los clientes.

Lo que más impacto me causó fue enterarme de los pagos a los empleados del cementerio que los asisten al momento del entierro. Sebastián dijo que se veía obligado a

pagarles 100 pesos para que bajen el cajón solemne y respetuosamente. *“Si no les pagás, te bajan el cajón de golpe, o inclinado; o si no puteándose entre sí. En cambio vos les das cincuenta a cada uno y te lo bajan en silencio, despacito...”*. No hace falta que resaltemos lo delicado de este momento en particular para las personas afectivamente involucradas en el ritual. El boicot —es decir, tratar públicamente al cuerpo como cosa— busca hacer visible aquello que sistemáticamente se trata de ocultar ante los familiares para ganar dinero extra. Si bien no tienen problemas en manifestar abiertamente la concepción y el trato cosificante del cadáver, son perfectamente conscientes de que para las/os familiares esa materialidad está cargada de afectividad, significado, e identidad y, por lo tanto, están dispuestas/os a pagar que el cuerpo muerto reciba un “trato digno”. Sobre esta polivalencia básica del cuerpo-cadáver es que un mercado funerario orientado a destacar la subjetividad se vuelve rentable (formal e informalmente).

El contrapunto entre lo que se muestra y lo que se esconde también puede pensarse en el caso de los cementerios privados. La estética que manejan evoca, desde sus extensos jardines y parques verdes, la paz, el descanso eterno y un memorial apacible. Sería prácticamente imposible que una situación de extorsión como la de los cuidadores se dé en un cementerio privado. O mejor dicho, la extorsión se mantiene pero desplazada: *¡quién sabe lo que le pueden hacer a tu ser querido si no nos contratás!* Poco importa lo que “realmente” crean las/os empleadas/os, asistentes y administradores del parque; se les paga para que muestren solemnidad y respeto por la/el difunta/o y el duelo de sus allegadas/os. Probablemente, tal como sucede en la funerarias, observen el mismo trato cotidiano poco solemne y desacralizado con los cuerpos.

Por otro lado, el destino alternativo es el crematorio. Una vez que el cuerpo-cadáver es transformado en cenizas se abandona cualquier tipo de restricción jurídico-legal en su tratamiento. Pueden ser enterradas, dispersas en algún lugar especial elegido por la/el difunta/o o, simplemente, colocadas en una urna en el comedor de la casa. Algunas tienen destinos bastante más particulares e insólitos, como el científico que solicitó que esparzan sus cenizas en un cohete de su propia invención, o un empleado público que pidió que las arrojaran en la cara de su jefe (Barley, 1995). Nigel Barley afirma que si bien por un lado la incineración es la destrucción del cuerpo, reducido a un polvo gris uniforme e indiferenciado, por otro, la libertad que se adquiere vuelve a reinsertar al individuo y su subjetividad en las cenizas.

Finalmente, la sepultura, el nicho, la bóveda o donde reposan las cenizas pueden

devenir lugares de memoria. La elaboración del memorial evoca el nombre y la subjetividad de la persona fallecida. Así, caminando por los cementerios públicos, muchas veces pueden distinguirse a primera vista las sepulturas de las/os niñas/os o los cuadros de fútbol del/a difunto/a. Generalmente, ligar esos espacios a una identidad implica acciones realizadas periódicamente que actualizan ese espacio como un lugar significativo [ver foto 1 y 2 en el Anexo fotográfico]. A su vez, la contracara de este proceso es la indiferencia de los allegados a estos espacios: sepulturas que no son visitadas o cuidadas en modo alguno [ver foto 3 en el Anexo fotográfico]. Me impactó profundamente ver, en el Cementerio de la Chacarita, una bóveda de forma rectangular y de 1 metro de altura aproximadamente, con la tapa superior partida a la mitad, en cuyo interior las/os visitantes arrojaban basura (pañales, botellas, etc) [ver foto 4 y 5 en el Anexo].

9. Reutilización de restos.

En efecto, muchas veces las “disposiciones finales” no implican el fin de la trayectoria del cuerpo-cadáver. Los cementerios, al vencerse los plazos límite o al no pagar la parcela o el nicho, pueden disponer de los cuerpos. Generalmente, los envían a osarios comunes o los ceden a equipos de investigación o a las universidades con fines pedagógicos. En ambos casos, se inicia un proceso en el que se desvincula a la materialidad de los lazos anteriores a partir de los que se actualizaba su identidad como persona. Desde ese momento, el cuerpo es reinserto en nuevos escenarios y establece relaciones de otro orden, que quizás podrán ser analizadas en un trabajo futuro sobre las apropiaciones científico-académicas del cuerpo muerto.⁴⁶ Lo que se llama “destino final” puede no ser el fin de las intervenciones.

II - Consideraciones finales sobre la vida social del cuerpo-cadáver

La diferenciación en niveles tuvo como objetivo describir situaciones, la mayoría de ellas empíricas, para diferenciar analíticamente los distintos planos, a veces simultáneos, en

⁴⁶ A lo largo de esta investigación, mientras hablaba sobre la temática con algunas personas de ámbitos universitarios de distintas carreras, en distintas oportunidades hicieron referencia a las ventas ilegales de huesos y restos anatómicos gestionadas por los cuidadores de cementerios. Sin embargo, esta información no me consta de primera mano como el resto de los relatos.

los que pueden realizarse las intervenciones sobre el cuerpo. No intenté marcar una trayectoria normal, sino agrupar aquello que empleados y dueños de funerarias describen como regular en la trayectoria del cuerpo muerto. Los distintos niveles demarcados están mutuamente implicados y generalmente superpuestos, y verlos dinámicamente es un rasgo crucial para la utilidad de este esquema.

Para cada uno de los niveles de intervención existe una industria que produce insumos e instrumentos específicos, desde arreglos florales y artículos para el memorial hasta la producción de cámaras frigoríficas. Ellos amplían considerablemente la cantidad de personas que participan activamente del mercado funerario por el que transita el cuerpo. En esta red participan instituciones, empresarios privados, empleados públicos y privados, pero también artefactos, productos, papeles, escritos, dinero, etc.

Considero que es la polivalencia básica del cuerpo-cadáver y la tensión entre cosa y persona que lo atraviesa lo que habilita la rentabilidad del mercado funerario. El interés de personas específicas sobre la materialidad del cuerpo marca una diferencia cualitativa –incluso jurídica– entre uno y otro cuerpo, y en función de ese interés es que se paga para que reciba cierto trato y no otro. He aquí el trasfondo “extorsivo” del asunto: ciertos cuerpos deben ser cosificados para asegurar la rentabilidad de los sectores privados que incluyen dentro de sus servicios la garantía de respeto y reconocimiento a la subjetividad del/a fallecido/a, y las trayectorias de esos cuerpos-cosa deben ser, en algún punto, una trayectoria-amenaza para quienes no paguen lo suficiente.⁴⁷ Desde ya, su utilización estratégica no implica que quienes viven de la muerte y de los muertos no se enfrenten, a veces de manera conflictiva, con las tensiones y ambigüedades del cuerpo-cadáver.

Las emociones, lo visible y lo invisible de la puesta en escena ritual y la materialidad ambigua se entremezclan y hacen del cuerpo-cadáver un ente social cuyos sentidos, identidad y ontología son disputados por familiares, empresas e instituciones.

47 Por supuesto, el hecho de que opere como amenaza en el imaginario no significa que todas las personas que no contrataron funerarias caras y cementerios privados no tengan la posibilidad de un ritual apacible y un trato respetuoso.

REFLEXIONES AL FINAL

«¿Cómo podrían nuestros cuerpos naturales ser imaginados de nuevo –y liberados– para poder transformar las relaciones entre igual y diferente, entre yo y otro, entre interior y exterior, entre reconocimiento y extrañeza, en mapas-guía para “otros inadecuados”? Y, sin remedio, esos nuevos esquemas deben aceptar la permanente condición de nuestra fragilidad, de nuestra mortalidad y de nuestra finitud».

Donna Haraway, Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza

Un conjunto de razones me hacen tener reparos al momento de llamar *conclusión* a este apartado final. A lo largo de la tesis, intenté mostrar que lo que se pensaba generalmente como concluido, desecho y cáscara vacía estaba, a su manera, vivo. La muerte, metáfora central de todo aquello que finaliza, no es la *conclusión* del cuerpo. De la misma manera, espero que finalizar la escritura (o la lectura, en el caso del/a lector/a) no sea la *conclusión* de este trabajo. En definitiva, se trata del miedo a que, al igual que lo que sucede con el cuerpo muerto, “el fin” invisibilice la posterior vida social de este escrito. Lo que estas consideraciones finales buscan es que esta tesis no se cierre (concluya) en su final sino que se abra a partir de él. ¿Abrir hacia qué? Hacia un campo de discusiones e interrogantes que favorezcan un pensamiento dinámico sobre aquello que se pensaba estático. Existe el riesgo de que esta tesis quede sepultada en el cementerio de las bibliotecas universitarias, que no suscite ni interpele, que no sea criticada ni discutida; entonces esta tesis tendrá su conclusión. Al igual que los individuos, la identidad de este documento puede ser disputada, negociada e impugnada más allá de su fin. La única identidad sobre la que todo puede decirse es aquella que se ha vuelto prescindible.

Este final condensa muchos otros en lo personal. Cuando se escribe se lo hace para los demás. Incluso ahora, que escribo para recibirme –es decir, para mí– lo hago para la lectura de los otros, la única manera de completar este trabajo. Durante los años de estudiante, una pregunta es la que estructura nuestra cursada, la mía y la de mis pares: *¿Antropología para qué?* Si todo sale como espero, la evaluación favorable de este escrito me concederá un título que es un reconocimiento del Estado y de una comunidad

académica a un saber “legitimado”. Desde una perspectiva netamente utilitaria, una/o hace una tesis porque está obligada/o a hacerlo para poder validar y *concluir* el esfuerzo, el tiempo y la dedicación que implica una carrera universitaria. Pero esto no nos dice nada sobre qué escribir o para quién; y si bien en este punto reside la mayor fuente de crisis de las/os estudiantes a la hora de tomar estas decisiones, es también ahí donde se encuentra su fuerza y valor. La antropología para qué es la pregunta que entorpece e incentiva, que paraliza y potencia. Es la pregunta que dota de significado la palabra de quienes nos recibimos, a la vez que nos produce un peso sentido al tomar las decisiones de qué decir con *nuestra voz*. Es a partir de esta libertad que *yo voy a ser evaluado*, pues son mis decisiones. Y en el fondo, no es más que el posicionamiento necesario –ocupar un lugar y hacerse cargo– desde el que podamos decir aquello que consideramos valioso. Esta tesis, mal que me pese, es mi antropología para qué. Aquí no puedo dejar de estar profundamente agradecido a quienes fueron mis compañeras/os –amigas/os y docentes– en este proceso intelectual, político, epistemológico y emocional de construir un sentido propio de la práctica científico-humanística de la antropología.

A lo largo de la tesis abordé distintos aspectos del cuerpo-cadáver en el seno de la vida social. Al principio vimos la distinción entre lo vivo y lo muerto como formas sociales de significación. Delimitar lo muerto no es algo sencillo ni inmediato; en cuanto se mira con más atención y se hacen algunas preguntas punzantes, los híbridos aparecen. Desnaturalizar estas clasificaciones es un modo de complejizar el cuerpo-cadáver: su estatus depende de ellas.

Ante un cadáver tratado por ciertas teorías como el colmo de la abyección, intenté mostrar otras dimensiones en las que no queda reducido a su negatividad. Vimos que pensar el cadáver como cuerpo desocializado implica no distinguir diferencias significativas en los cuerpos y sus trayectorias. Una vez que se corre al cuerpo muerto de este lugar, se hacen visibles las numerosas prácticas y relaciones. Buscando sus dimensiones positivas, usé la metáfora de la máscara para analizar las intervenciones que proyectan seres socialmente significativos sobre la materialidad del cuerpo.

Sin embargo, la elección del término “intervención” y la idea de máscara pueden llevarnos a dar por sentada la diferenciación entre *lo intervenido* y *el interventor*. Sujeto activo operando unidireccionalmente sobre un objeto pasivo, material y asocial. Pero comprender que no existe cuerpo previo a la intervención, ya que emerge como tal solo a

partir de transformaciones constitutivas, de algún modo nos protege de este simplismo. Poner el énfasis en la intervención no implica suponer un sujeto voluntarista atrás de la acción: el sujeto de la intervención puede ser un proceso social o un estado de cosas que le sirven de contexto.

La historización de las intervenciones funerarias en occidente muestra los trasfondos religiosos y políticos del embalsamamiento, pero también el lugar central de la medicina, la ciencia, el desarrollo de una técnica como la tanatopraxia y la formación de un mercado funerario. Contrasta el *modo de muerte estadounidense* [american way of death], que hace de la tanatopraxia su médula espinal, con las prácticas rituales en la Argentina que son, para la mayoría de la población, mucho más modestas. Si bien la tanatopraxia se publicita a sí misma como una técnica científica al servicio del duelo (de los familiares), del homenaje (del difunto) y de la salud (pública, en tanto evita la transmisión de enfermedades), esto no significa que quienes no recurran a este tratamiento elaborarán mal su duelo, no tendrán un homenaje apacible y, mucho menos, se contagiarán enfermedades.

Metcalf y Huntington (1979) dicen que darle al muerto un aspecto vital, como si estuviese entre sueños y en descanso, es una manera de producir una verdad sobre la experiencia de muerte a partir del cuerpo. Pero si este último sirve para decir una verdad sobre la muerte, podemos también preguntarnos de qué manera la muerte puede decir una verdad sobre el cuerpo. Este interrogante enmarcó los principales objetivos de esta investigación y es el punto exacto donde busqué la articulación entre un planteo teórico y el material empírico. Quise mostrar que quienes se encargan de producir y disputar estas verdades son una gran cantidad de agentes entre los que están las/os familiares y empleadas/os de las funerarias, entre otros.

Dije que la tensión cosa / persona es constitutiva e irreductible de todo cuerpo, es decir, que cualquier intento de reducir el cadáver exclusivamente a una y a otra implica la clausura de otros sentidos posibles, o sea, forzar la interpretación hacia una única posibilidad. El trabajo de las funerarias es parte de este esfuerzo. En la puesta en escena del funeral, buscan dejar en claro que se vela a una persona y no a una cosa. Y sin embargo, esto no puede darse plenamente. En principio, por más que todo salga como lo esperado (aunque vimos que no necesariamente ocurre así) y sea un velorio emotivo en el que la identidad del/a fallecido/a sea homenajeada tanto por concurrentes como por la presentación estética del cuerpo, se trata de una verdad construida para las/os deudas/os

y, aunque centrales, ellas/os no son más que uno de los tantos agentes que se enfrentan a la tensión entre el cuerpo-cosa y el cuerpo-persona a lo largo del proceso. Segundo, acciones percibidas como invasivas y cosificantes son las que posibilitan luego aquellas de reconocimiento de la identidad. Todas estas prácticas son realizadas de manera sistemática sin que resulten problemáticas, siempre y cuando no se hagan visibles durante el servicio fúnebre. El juego entre lo visible y lo invisible en el cuerpo está superpuesto con el juego de lo público y lo privado de las actitudes que se muestran durante el ritual. En definitiva, lo que se muestra y lo que se esconde operan tanto estéticamente en el cuerpo muerto como en las posturas de respeto, humanidad y compasión que el ritual exige.

Ahora bien, vimos a su vez que algunas personas ponen deliberadamente sobre la escena pública aquello que sistemáticamente trata de ocultarse, evidenciando todos los esfuerzos que hacemos para hacer del cadáver un lugar de identidad. El/la lector/a podría contra-argumentar: *Muy bien, hacer del cadáver un ser social, una materia significativa ligada a una identidad y lograr que sea visto como “persona” implica un esfuerzo técnico y simbólico; sin embargo, para que el cadáver sea visto como cosa no hay que hacer ningún esfuerzo de ningún tipo, basta con dejar que la putrefacción haga su trabajo.* Pues bien, el cuerpo-cosa tampoco es algo que pueda darse de forma plena e implica, igualmente, un esfuerzo interpretativo, una clausura de significados y, por supuesto, una violencia epistemológica. Algunos casos ilustran esto de manera particular. En algunas investigaciones cualitativas con estudiantes de medicina, también en historias que me han referido personalmente, se describe el trato particular que entablan los alumnos con los preparados anatómicos durante las clases.⁴⁸ Difícilmente se me ocurra algún resto humano más cosificado que estos (mismo por el término técnico que lo designa: *preparado*) dado que su cosificación parte de la mirada médica, de las desvinculaciones con sus relaciones identitarias de origen, e incluso por su estatus jurídico mismo. Sin embargo, durante las clases los estudiantes les ponen nombres y apodos, les inventan una historia y les atribuyen una personalidad. El colmo de lo cosificado, completamente separado de sus contextos y significados de origen, vuelve a ser reinscripto a una vida social ligada a una identidad. A pesar de los objetivos de la formación médica, el intento de que olviden que se está delante de “algo” que fue “alguien” fracasa. Una situación similar sucede con los esqueletos de cuerpo entero dentro de las aulas en todos los

48 Recomendamos ver Cahill (1999) y Smith & Kleinman (1989).

niveles de formación. También lo vimos en los empleados de las funerarias: si bien para ellos la cosificación del cuerpo muerto es algo cotidiano, en determinados momentos tampoco pueden evitar toparse frente a frente con la identidad del muerto y sentirse interpelados por ella.

Tampoco en los funerales “exitosos” puede pensarse al cuerpo-cadáver por fuera de esta tensión constitutiva, sobre todo porque, si bien persona y cosa se oponen, no se excluyen. La polivalencia del cuerpo es la que habilita esta lucha por los sentidos y por la identidad, pero siempre mediadas por el mercado funerario. En este marco participan una gran cantidad de agentes, y si bien cada uno entabla relaciones muy distintas con el cuerpo-cadáver, esto no es un impedimento a la hora de interactuar aceitadamente dentro del mercado.

La pertinencia y el alcance teórico de los ejes de reflexión de estas páginas van más allá del cuerpo muerto. Primero, es importante identificar qué lugar ocupa el cadáver en los distintos marcos teóricos. Eso nos da un primer vistazo sobre los supuestos no explicitados desde los que parten. ¿Por qué el cadáver permite verlos? Porque el cuerpo muerto nos enfrenta cara a cara con los dualismos clásicos de la epistemología occidental que estructuraron las visiones normativas y ontológicas de los cuerpos. Interrogar al cuerpo-cadáver desde este enfoque permite dar una luz nueva sobre antiguos problemas cuyas discusiones están, en parte, enmohecidas.

Los interrogantes que nos llevaron hasta aquí pueden ser trasladados a otros referentes empíricos manteniendo, *mutatis mutandis*, el mismo cruce teórico. En esta investigación, me centré en las acciones y relatos de las/os empleadas/os de funerarias, pero el campo de entrada pudo haber sido otro. Por ejemplo, pienso en el uso de prótesis. Aquí lo vivo y lo muerto, es decir, lo orgánico e inerte son parte simultánea de la corporalidad. Los *cyborgs* de Donna Haraway se proponen reinventar la naturaleza a partir de prácticas corporales que deshacen los marcos normativos de los cuerpos-naturaleza. ¿Qué tiene que ver el *cyborg* con el cuerpo cadáver? Ambos son cuerpos extremos y marginales ubicados al límite de lo clasificable que hacen visibles las ambivalencias y dificultades que operan en todos los cuerpos.

Otro campo posible donde pensar estas problemáticas podría consistir en hacer un análisis histórico de las apropiaciones y usos del cuerpo-cadáver por la ciencia. O incluso profundizar en las nuevas técnicas de conservación, en especial la *plastinación*, utilizada

en exposiciones anatómicas en todo el mundo. La posibilidad, profundamente deseada durante siglos, de evitar por completo la putrefacción es hoy posible, pero en lugar de darle a la plastinación fines rituales o religiosos, se la utiliza con fines científicos, pedagógicos, artísticos y, por supuesto, comerciales. En la anécdota de la introducción, los antillanos confirmaron la existencia corpórea de los españoles gracias a la descomposición; hoy, si vieran un español plastinado podrían concluir, por el contrario, que los blancos no tenían, en definitiva, cuerpo. Resuena la pregunta, ¿puede ser cuerpo aquello que no se pudre jamás?

Sin que haya algo para lamentar, debemos admitir que una definición unívoca de cuerpo será siempre problemática. Necesitamos definiciones de otra índole. Lo que tenemos ante nosotros no es *la* verdad del cuerpo, sino perspectivas sobre ellos. En vez de preocuparnos por decir qué es cuerpo y qué no, debemos preguntarnos sobre cómo las personas ordenan su experiencia a partir de esquemas corporales impuestos, pero también reelaborados; sobre cómo se transforman a sí mismas y a otras a partir de tecnologías y artefactos que posibilitan estéticas plurales; sobre por qué ciertos cuerpos son valorados y ordenados jerárquicamente por ciertas instituciones sociales; sobre cómo el cuerpo puede ser simultáneamente una herramienta política de resistencia, una fuente de placer y un espacio social de producción de identidad, pero también un espacio político de opresión, superficie de castigo y factor activo en la supresión de la identidad. Se trata, en definitiva, de hacer algo que la antropología sabe desde el principio: tomar la explicación que dan los actores sociales como aquello que debe ser explicado, es decir, tomar al cuerpo no como una realidad última e inequívoca, sino tratar de entender por qué fue la materialidad del cuerpo la que ocupó ese lugar de poder y autoridad, ese *locus* de verdad en el pensamiento moderno.

ANEXO FOTOGRÁFICO

Las siguientes fotografías fueron tomadas en el Cementerio de la Chacarita a fines de 2011. Todos los nombres en las cruces, nichos y bóvedas fueron pixelados para mantenerlos en el anonimato.



FOTO 1. Nicho con calcomanías y flores.



FOTO 2. Sepultura con muchos adornos y colores que subjetivizan el espacio de memoria



FOTO 3. Sepulturas sin ningún tipo de mantenimiento. Solo se perciben una pequeñas flores en el piso bajo las cruces. A la izquierda, una cruz tirada en el piso. Cuesta decir si señala el lugar de una sepultura



FOTO 4. Bóveda con la tapa quebrada en cuyo interior las personas tiran basura (ver foto siguiente)



FOTO 5. Interior de bóveda (ver foto anterior). Puede apreciarse los cajones apilados unos sobre otros entre la basura

BIBLIOGRAFÍA

- Ariès, P. (2011). *El hombre ante la muerte*. Buenos Aires: Taurus.
- Baglow, J. S. (2007). The rights of the corpse. *Mortality*, 12(3), 223–239.
- Barley, N. (2000). *Bailando sobre la tumba: encuentros con la muerte*. Barcelona: Anagrama.
- Bartlett, E. T. (1995). Differences Between Death and Dying. *Journal of Medical Ethics*, 21(5), 270–276.
- Belting, H. (2010). *Antropología de la imagen*. Buenos Aires; Madrid: Katz.
- Bleyen, J. (2010). “The materialities of absence after stillbirth: Historical perspectives”. En: Hockey, J. L., Komaromy, C. & Woodthorpe, K. (comp.). *The matter of death: space, place and materiality*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan.
- Bordelois, I. (2008). *A la escucha del cuerpo: Puentes entre la salud y las palabras*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Brante, T. & Hallberg, M. (1991). Brain or heart? The controversy over the concept of death. *Social Studies of Science*, 21(3), 389–413.
- Butler, J. (1995). “Las inversiones sexuales”. En: Llamas, R. (comp.). *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós.
- Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Cahill, S. E. (1999). Emotional Capital and Professional Socialization: The Case of Mortuary Science Students (and Me). *Social Psychology Quarterly*, 62(2), 101–116.
- Cifuentes, S. (1995). *Los derechos personalísimos*. Buenos Aires: Editorial Astrea de A. y R. Depalma.
- Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5–47.
- De Baets, A. (2004). A Declaration of the Responsibilities of Present Generations Toward Past Generations, *History and Theory*, 43(4), 130–164.
- Derrida, J. (2002). *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la*

- nueva internacional*. Madrid: Editora Nacional.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008a). *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (2008b). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Geertz, C. (2005). "Ritual y cambio social: el ejemplo javanés". En: *La interpretación de las culturas* (pp. 131–151). Barcelona: Gedisa.
- Hall, S. (2003). "Introducción: ¿Quién necesita «identidad»?" En: Hall, S. & Du Gay, P. (Eds.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hallam, E., Hockey, J. & Howarth, G. (1999). *Beyond the body: death and social identity*. London: Routledge.
- Haraway, D. J. (1995). "«Género» para un diccionario Marxista: la política sexual de una palabra". En: *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harper, S. (2010). "Behind Closed Doors? Corpses and Mourners in English and American Funeral Premises". En: Hockey, J. L., Komaromy, C. & Woodthorpe, K. (Eds.). *The matter of death: space, place and materiality*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Hidalgo, C. (2011). "Ritual y cambio social: dos funerales estudiados por Clifford Geertz". En: Hidalgo, C. (comp.). *Etnografías de la muerte: Rituales, desapariciones, VIH-SIDA y significación de la vida*. Buenos Aires: CLACSO; CICCUS.
- Hirschauer, S. (2006). Animated Corpses: Communicating with Post Mortals in an Anatomical Exhibition. *Body & Society*, 12(4), 25–52.
- Hockey, J. L., Komaromy, C. & Woodthorpe, K. (2010). *The matter of death: space, place and materiality*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan.
- Kaufman, S. R. & Morgan, L. M. (2005). The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life. *Annual Review of Anthropology*, 34(1), 317–341.
- Kristeva, J. (1988). *Poderes de la perversión: ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*.

México: Siglo Veintiuno.

- Laderman, G. (2003). *Rest in peace: a cultural history of death and the funeral home in twentieth-century America*. New York: Oxford University Press.
- Laqueur, T. W. (1994). *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra; Universitat de València; Instituto de la Mujer.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, B. (2012). *Cogitamus: Seis cartas sobre las humanidades científicas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Lemonnier, M. & Trompette, P. (2009). Funeral embalming: The transformation of a medical innovation. *Science Studies*, 22(2), 9–30.
- Lévi-Strauss, C. (1973). “El desdoblamiento de la representación en el arte de Asia y América”. En: *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1999). *Raza y cultura; Raza e historia*. Barcelona: Altaya.
- Lévi-Strauss, C. (2006). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Lock, M. (2002). *Twice dead: organ transplants and the reinvention of death*. Berkeley: University of California Press.
- Lock, M. (2004). Living cadavers and the calculation of death. *Body & Society*, 10(2-3), 135–152.
- Lock, M. (2009). Death in technological time: locating the end of meaningful life. *Medical Anthropology Quarterly*, 10(4), 575–600.
- Malinowski, B. (1973). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Ediciones Ariel.
- Malinowski, B. (1993). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Metcalf, P. & Huntington, R. (1979). *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palgi, P. & Abramovitch, H. (1984). Death: A Cross-Cultural Perspective. *Annual Review of Anthropology*, 13(1), 385–417.
- Pratt, M. L. (2011) *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Renteln, A. D. (2001). The Rights of the Dead: Autopsies and Corpse Mismanagement in Multicultural Societies. *South Atlantic Quarterly*, 100(4), 1005–1027.
- Rosenblatt, A. (2010). International Forensic Investigations and the Human Rights of the

- Dead. *Human Rights Quarterly*, 32(4), 921–950.
- Rubin, G. (1998). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. En: Navarro, M. & Stimpson, C. R. (comp.). *Qué son los estudios de mujeres?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Shilling, C. (1993). *The Body and Social Theory . Theory, Culture & Society*. London: Sage Publications.
- Smith, A. C. & Kleinman, S. (1989). Managing Emotions in Medical School: Students’ Contacts with the Living and the Dead. *Social Psychology Quarterly*, 52(1), 56–69.
- Sudnow, D. (1971). *La organización social de la muerte*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Thomas, L. V. (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Walter, T. (2004). Plastination for display: a new way to dispose of the dead. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10(3), 603–627.