



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Enfoques contemporáneos en antropología de la persona.
Una aproximación desde la(s) muerte(s)

Claudia Itzel Pérez Rodríguez

ENSAYO

Para obtener el Diploma de Especialización
en Antropología de la Cultura

Director: Dr. Néstor García Canclini

Ciudad de México

Octubre, 2019

Introducción

En México, el número de personas que ha fallecido a causa de la violencia es alarmante. Recientemente, en el Día Internacional de las Víctimas de Desapariciones Forzadas, Karla Quintana Osuna, titular de la Comisión Nacional de Búsqueda de Personas, reveló que existen 3,024 fosas clandestinas que albergan más de 4,800 cuerpos, esto de acuerdo con datos recopilados desde 2006 hasta la fecha actual.

A partir del año 2010, el número de homicidios aumentó considerablemente. Dicho incremento de la violencia se dio en el contexto de la puesta en marcha de la llamada *Guerra contra el crimen organizado*, que inició en el sexenio de Felipe Calderón. La referida “guerra” ha dejado “un saldo de 121 mil 683 muertes violentas, según datos dados a conocer por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía” (Proceso, 2013). Mientras que, hasta el año 2016, en el sexenio presidencial de Enrique Peña Nieto las víctimas de homicidio doloso ascendieron a 75, 475 personas. De acuerdo con el Sistema Nacional de Seguridad Pública (SNSP), desde diciembre de 2018, cuando empezó el actual gobierno de Andrés Manuel López Obrador, la cantidad de homicidios ha llegado hasta este momento a 20,599.

En el año 2016, las estadísticas de mortalidad en la CDMX registraron un total de 1,280 muertes, entre las cuales 146 correspondieron a mujeres, mientras que 1,134 hombres¹. A inicios del 2017, la violencia también repuntó en la Ciudad, pues tan sólo de enero de 2016 a enero de 2017, ésta incrementó en casi 46%: de 69 casos de homicidios dolosos, se pasó a 97. Y al parecer continúan los aumentos.

Las alcaldías -entonces delegaciones- donde sucedió el mayor número de muertes fueron Iztapalapa, seguida de Gustavo A. Madero; dichas delegaciones cuentan con la mayor población de la ciudad. Por otro lado, el índice de mortalidad es mayor entre las edades de los 20 a 34 años: se cuentan 178 casos entre los 20 a 24 años, 185 homicidios entre los 25 a 29 años y 193 personas asesinadas de 30 a 34 años². Claramente, podríamos señalar que se trata de juvenicidio.

¹ Resultados arrojados con las variables de edad y año de ocurrencia.

Se puede consultar en: http://www.inegi.org.mx/est/lista_cubos/consulta.aspx?p=adm&c=4

² Resultados arrojados con las variables de edad, sexo, lugar y año de ocurrencia

Se puede consultar en: http://www.inegi.org.mx/est/lista_cubos/consulta.aspx?p=adm&c=4

Los homicidios suceden en distintas circunstancias: a manos de un desconocido durante robos, secuestros y accidentes, o a manos de conocidos por la víctima. Una revisión expuesta por Menéndez (2012: 186) menciona que “los homicidios, altercados, luchas y otras violencias tienen la siguiente frecuencia en orden decreciente: 1) entre miembros de una misma familia, 2) amigos, 3) familiares, y 4) extraños (Hijar-Medina, López-López y Blanco-Muñoz, 1997: 565)”.

A pesar de conocer las cifras de mortalidad, desconocemos la particularidad de los procesos institucionales de la muerte, aunque suponemos que existe una relación entre la forma de morir, quién murió y cómo se percibe la muerte de esa persona en la sociedad y familia.

Veamos ahora, a manera de ejemplo, qué sucede con una persona muerta a causa de un homicidio en la CDMX: las personas transitan por varios procesos y, a su vez, por distintos escenarios.

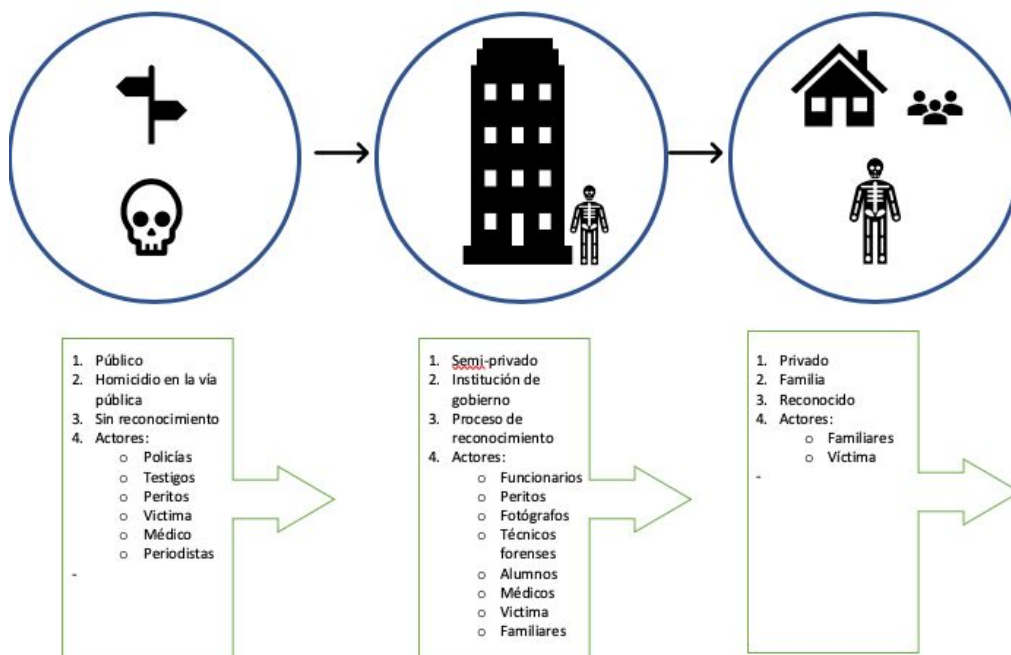
En resumen, primero, la persona es asesinada en las calles de la CDMX, donde, de manera general, se acordona el sitio donde ocurrió el delito, se recaban las pruebas pertinentes para posteriormente resolver el caso. Para esto, existen protocolos específicos que determinan el actuar de los partícipes en la escena.

Luego, la persona es trasladada a un organismo que realiza los tratamientos corporales para su análisis e identificación, como lo sería el Instituto de Ciencias Forenses (INCIFO)³ de la CDMX; una vez concluidos los estudios, se mantiene a la espera del reclamo de sus familiares.

Finalmente, las familias realizan las gestiones necesarias para recuperar a su muerto y trasladarlo a su hogar, donde se vela, se crema o entierra, pues comenzará el proceso de reconocimiento pleno del familiar fallecido.

³ El INCIFO es uno de los lugares que recibe a las personas fallecidas, ya sea a causa de muertes por enfermedades (la Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades y Problemas Relacionados con la Salud —CIE-10— categoriza las enfermedades biológicas provocadas en alguno de los sistemas del cuerpo humano), accidentales, violentas o autoinflingidas. Además, se encarga de capacitar a estudiantes y ayudar en procesos legales en donde las autoridades requieren análisis biológicos de diversos tipos, o sea, es un instituto de enseñanza del área forense. También, se convierte en un lugar al que las familias acuden a buscar a alguno de sus integrantes ausentes, al igual que lo hacen en las agencias del Ministerio Público, hospitales y reclusorios.

En este extenso recorrido, las representaciones e imaginarios sociales que se construyen sobre la persona muerta están en constante tensión, puesto que cada escenario por el que transitan es regulado por distintas categorías y especificidades; en ese sentido, la persona muerta es una vía que nos permite conocer ciertas particularidades acerca de la vida social. Con el objetivo de tener mayor claridad sobre los actores que intervienen en cada escenario, acerca de la diferenciación en las categorías sobre las personas, veamos el siguiente esquema:



Con la descripción del proceso anterior, quiero evidenciar que estos procesos mortuorios tienen rasgos deshumanizantes, despersonalizantes y normalizantes. Por ende, refiero este panorama para entender con mucho más detalle el fenómeno de la (des)personalización, pues el objetivo en este ensayo es ir delineando particularidades del concepto.

En ese sentido, las líneas rectoras de este ensayo⁴ son 1) Esbozo sobre el desarrollo de la antropología de la persona. En este apartado, me interesa señalar algunos tratamientos al concepto de *persona* que nos permiten pensarlo en lo social

⁴ Es importante aclarar que este ejemplo no es arbitrario sino que es parte del proyecto de investigación que pretendo realizar en el posgrado.

y en lo individual. 2) La (des)personalización en la muerte. En esta parte, intento comprender cómo y de qué depende este proceso.

Antropología de la persona:

El concepto más básico sobre la persona se define por su significado etimológico; deriva del latín *persōna*, y significa “máscara de actor”, “personaje teatral” (Corominas & Pascual 2250 en Zavala, 2010), sin embargo, las nociones de *persona* han sido estudiadas por diferentes áreas de conocimiento científico como la Filosofía, el Derecho, la Psicología, la Comunicación, y la Antropología, entre otras, es decir, las reflexiones sobre la noción de *persona* han sido muy variadas y discutidas en momentos distintos.

Pero, en general, se han definido líneas que establecen los márgenes sobre el individuo, la persona y el hombre, e inmanentes a estas definiciones están las nociones sobre la mente (esencia/alma) y el cuerpo de la persona. Dejo de lado discusiones sobre el hombre como persona y la persona como hombre, ya que para el ensayo no tiene mayor relevancia ya que son disquisiciones de tipo filosófico y el enfoque de este trabajo es antropológico.

Cabe hacer énfasis en que las distinciones no son siempre claras, pues dependen del momento histórico en el cual se inserten, así como de las subdisciplinas que las traten. En este sentido, la noción de *persona* se refiere, frecuentemente, a un ser humano con capacidad de agencia. Según Bueno, “La condición de persona confiere también, en principio, al individuo, la capacidad de ‘gobernar’ los motores, etológicos o psicológicos, que actúan a nivel individual (tales como temor, odio, envidia, soberbia, egoísmo estrecho)”. (1996: 176-177).

Particularmente, en la historia de las teorías de la cultura, la noción de *persona* ha ido cambiando, y a lo largo de este proceso se han utilizado conceptos como sinónimos, tal es el caso del término, *individuo*. Antropólogos reconocidos por sus estudios han llevado a cabo este trabajo; por lo que a continuación, describo brevemente sobre algunas aportaciones claves.

Franz Boas, antropólogo estadounidense, creador de la denominada Antropología cultural, demostró la necesidad de estudiar una cultura en todas sus

facetas, aprender la lengua y permanecer un tiempo largo realizando el trabajo de campo. Cuestionó el evolucionismo y propuso el estudio de las especificidades de la cultura; es decir, remarcó que el énfasis se coloca en el actuar del individuo en sociedad, tal como podemos observar en la teoría creada por sus discípulos.

Por otro lado, la teoría “Cultura y Personalidad” posee exponentes tales como Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton, Alfred Kroeber, Robert Lowie, entre otros. En ésta se analiza la personalidad social, la persona como reflejo de las características sociales preestablecidas. Como ejemplo, Ruth Benedict (1934: 78) comparó los modos de vida de tres sociedades: zuñi, dobu y kwakiutl, a partir de las cuales explicó las razones por las que los integrantes de ciertas sociedades se comportan de la manera en que lo hacen.

Para esta autora, el individuo que no actúe de acuerdo con las características dadas en su propia cultura será visto como desviado, claramente en alusión a lo que debe y no debe ser. Así la cultura caracteriza a una sociedad, debido a que hay modelos preestablecidos que se siguen casi completamente.

Un estudio considerado con gran aporte sociológico en cuanto a la comprensión del concepto lo hizo Marcel Mauss (1971) al referirse a los sistemas sociales y religiosos de los kwakiutl, donde, tras varios rituales de diferente carácter, “se satisface tanto a las personas como a los grupos sociales, cómo partiendo de las clases y clanes se disponen las ‘personas humanas’ y cómo partiendo de éstas se disponen los gestos de los actores en el drama”, es decir, cómo a partir de una organización dada se dispone de la concepción de persona.

Asimismo, L. Lévy Bruhl, por el lado de la antropología francesa, desde una concepción mística de la persona, explicó que “el individuo no es considerado un sujeto radicalmente distinto de las cosas que lo rodean; está ligado a su grupo social y a su entorno natural por cierto número de adhesiones percibidas como dobles de sí mismo (cabellos, vestidos, etcétera)” (Bonte, 1991).

Todavía cabe señalar a Bronislaw Malinowski, antropólogo inglés de origen polaco, quien fue considerado el padre de la antropología moderna; él estableció precedentes a la noción de *persona*, pues consideraba que la etnografía tenía como finalidad conocer el punto de vista del nativo, dándole especial atención al tema del lenguaje local, así como a la vida cotidiana. En general, este antropólogo cuestionó

las ideas dominantes sobre la uniformidad de las conductas en las sociedades primitivas.

Sobre esa línea, influenciado por las teorías de Malinowski y Durkheim, como parte del desarrollo teórico del funcional-estructuralismo, el antropólogo Radcliffe Brown (1974) definió a la persona, a partir de su concepto de *función y estructura social*, como un “complejo de relaciones sociales” así, cada una de sus partes forma un todo integrado y se mantiene con las actividades de cada una de sus partes. Este autor ubicaba a la persona (individuo) como una concepción de derechos y deberes, que serían asumidos por ellos mismos.

Retomo a Geertz (1987), quien señala que la noción de persona debe ser abordada primordialmente de manera etnográfica y concuerdo en que se deben buscar las respuestas en lo que él denominó los *sistemas de categorías nativos*, o lo que bien serían los sistemas de categorías que corresponden a un grupo delimitado, en un contexto sociocultural determinado. Para él, el análisis sobre la persona es una forma de aproximación desde la ciencia antropológica:

En un cierto sentido, hacer antropología es analizar las formas simbólicas -palabras, imágenes, instituciones, comportamientos- en términos de los cuales los hombres se representan, para sí mismos, y para otros⁵ (Geertz, 1976: 224-225 en Da Matta, 1979)

Para ilustrar el desarrollo del concepto, también expongo el estudio del antropólogo africanista Meyer Fortes, quien elaboró una etnografía del grupo tallensi, en Ghana, y concluyó que el nacimiento es para ellos apenas el comienzo para convertirse en “persona total”, pues el individuo debe vivir el tiempo suficiente, casarse, tener descendencia y alcanzar relaciones sociales mediante la benevolencia de su guardián ancestral (Reyes, 2013).

Otro ejemplo es el trabajo de campo que realizó la antropóloga Marilyn Strathern (Velázquez, 2012) entre los melanesios; ella señala que “la persona es concebida como inherentemente social”. La persona contiene en sí las relaciones y son éstas las que se hacen visibles, a lo largo de su vida, mediante la acción.

⁵ La traducción de esta cita es propia, así como las sucesivas de esta misma fuente.

Roberto da Matta (1979) es puntual al señalar que la categoría de *persona* es resultado de varias opciones:

Deriva de la necesidad de criticar los preconceptos ligados a la noción de individuo que informan muchas de las corrientes antropológicas; deriva de la percepción de que el término *persona* es una etiqueta útil para describir las categorías nativas más centrales -aquellas que definen en qué consisten los seres humanos- de cualquier sociedad; y deriva de la constatación de que, en América del Sur, los idiomas simbólicos ligados a la elaboración de la *persona* tienen un alto rendimiento, contrariamente a los idiomas definidores de grupos de parentesco y de alianza (Da Matta, 1979: 6)

A partir de este breve recuento sobre la noción de *persona*, infiero que los estudios han partido de analizar la estructura social y su influencia en los individuos, a analizar a los individuos como agentes que influyen en la estructura social. Acorde con esto, considero que en la actualidad los estudios antropológicos parten de dos puntos fundamentales: 1) la *persona* se define en relación con las construcciones socioculturales del grupo de estudio, y 2) la importancia de enfocar la noción de *persona* a sistemas de categorías específicos.

Antes de continuar, hago una breve acotación; en esta disciplina antropológica, así como en muchas otras, existe la necesidad de aproximarse a la realidad por medio de la interdisciplinariedad; con base en esto, y en consideración al marco general del ensayo, señalo algunas aportaciones de la ciencia jurídica: en el Derecho, más allá de las disputas por los significados, se opera legalmente en un sistema de categorizaciones. Existe una diferenciación entre *persona* y *personalidad*, y esta disciplina trata de establecer los límites legales de cada uno de los conceptos: la *persona* se expone como un ser humano en su nivel más simple, y la *personalidad* es el cúmulo de derechos y obligaciones, y como tal puede hacer uso o no de ellos; sólo la muerte desvanece las características de *persona* y, por consiguiente, también las de *personalidad* debido a la imposibilidad de ejercer de manera individual sus derechos y obligaciones legales. La *persona* se torna cadáver y legalmente se constituye como cosa, ya que sólo se denomina *persona* a quien vive, no a quien muere (Alvarado Martínez, 2012).

Bajo estas condiciones, la muerte da paso a la cosificación. El cuerpo sin vida de una persona se configura a partir de la falta de identificación, “su cuerpo queda a cargo de reparticiones específicas, de autoridades, de saberes técnicos y administrativos para lidiar con su muerte y su cuerpo. Es decir, se le confiere un modo específico de manejar la muerte como parte de los procesos de formación del Estado y de producción de sujetos y población” (Reyes, 2013)”.

Sin embargo, el concepto visto desde el Derecho es limitante en términos de análisis social, y no permite para la ciencia social comprender las significaciones de la persona en su complejidad, no obstante, es operativo en el funcionamiento legal; de ahí su importancia. Podríamos enunciar algunas categorías generales, sin embargo, el contexto es particular y conlleva el aprendizaje de categorías propias del ámbito médico, jurídico y forense.

Hecha esta salvedad, la revisión de algunos casos de procesos violentos en América Latina (Huffschimid, 2015; Duche, 2012; Panizo, 2009, 2012; Levin, 2015; Luperio, 2015; Dutrénit, 2012; Mazz, 2015; Blase, 1994), en los cuales los antropólogos han participado, revelan constantemente tres grandes ejes de acción: primero, el estudio de los discursos sobre la persona muerta presentes en medios de comunicación; segundo, la recuperación y análisis de restos óseos de personas asesinadas por desaparición forzada; y, tercero, la búsqueda y recuperación de los cuerpos por parte de los familiares. Claramente, cada eje con sus diversos niveles de complejidad.

En referencia a este proceso, podemos comprender que, aunque las razones de la violencia son particulares de cada país, existen marcos de referencia que nos permiten definir aproximaciones a los estudios de la persona. De ahí que la muerte violenta confiere tres temáticas principales sobre la persona: 1) la modalidad de la muerte: 2) el tratamiento post-mortem del cuerpo, y 3) el reconocimiento social de la muerte.

Para continuar con el análisis, en el siguiente apartado describo tres casos de personas muertas bajo distintas circunstancias (una por muerte natural, y dos casos de muerte violenta), las cuales responden a las tres temáticas mencionadas en el párrafo anterior. A pesar de que las elecciones se hicieron al azar, representan

algunas formas de morir: una de ellas se trata de una experiencia personal, la otra fue sumamente mediatizada, y la última consiste en una muerte “invisible”.

En los casos de muerte violenta, ésta es inesperada y agresiva, el cuerpo es tratado por una institución estatal especializada en la obtención de información sobre la muerte biológica de la persona, y el reconocimiento social es, frecuentemente, un proceso doloroso, espontáneo e insólito que hace uso de los lazos del parentesco.

Con base en lo anteriormente mencionado, el objetivo es mostrar las semejanzas y diferencias entre las distintas muertes para así comprender las distintas variables existentes en la complejidad alrededor de la persona muerta; esto específicamente en el proceso de (des)personalización.

La (des)personalización en la muerte

*La gente le chillaba
cuando en la tarde
subías borracho
tú contestabas piedras
y maldición a tus muchachos
eras el personaje
de los trajines de tu pueblo
eras para la gracia
eras un viejo, eras negro.*

*Una noche el respeto
bajó y te puso bella corona
respeto de mortales
que muerto al fin te hizo persona
pobre del que pensó
pobre de toda aquella gente
que el día más importante
de tu existencia
fue el de muerte.*
El papalote. Silvio Rodríguez

I. Muerte natural - Claudia

Era lo suficientemente pequeña para no saber exactamente lo que pasaba, pero lo suficientemente grande para saber que era irremediable. Ese día nos subimos a un taxi, iniciamos nuestro viaje de apenas un par de minutos, o al menos fue lo bastante silencioso como para que lo interpretará así. La puerta se abrió y descendimos sin cruzar palabra, aún. Caminamos un poco sobre la banquetta, evadiendo a algunas personas inquietas y preocupadas.

Yo sabía que mi padre era un hombre trabajador, dedicado, disciplinado y bastante fuerte; nunca lloraba, era imposible verlo vulnerable. Mientras cruzaba las rejas del lugar, lo miré a lo lejos; no recuerdo la ropa que usaba, no recuerdo quién estaba a su alrededor; lo único que recuerdo es que ese día me percaté de que mi padre no era tan fuerte como yo lo pensaba, lo había juzgado mal. Al verlo supe que los lentes oscuros no pueden ocultar la tristeza, las lágrimas caen por debajo de los anteojos y escurren por las mejillas sin importar si no lo deseas.

Mi abuelo había muerto, la muerte se lo llevó; no podíamos hacer nada; aquel hombre que me había cuidado en varias ocasiones, al que le tenía cariño a pesar de todo. Él se encontraba tendido en una cama de hospital, con los ojos cerrados, como si descansara plenamente, tal como lo vi tantas veces a lo largo de

los días y las noches. Le gustaba sentarse en el patio de la casa. Siempre cabeceaba debajo de nuestro ficus, se resguardaba del Sol bajo la sombra de ese gran árbol, en un tronco que aún ahora continúa en mi jardín, esperando.

Las lágrimas seguían humedeciendo el rostro de mi padre. Llorar fue su único consuelo, el mío también. A Margarito lo velamos en casa durante varios días, y lo enterramos junto a su esposa, mi abuela, Flavia.

Ahora, recordarlo es la única alternativa de mi padre, la mía también. Su muerte nos enseñó sobre la vida.

II. Muerte violenta (identificada) - activista Frida Guerrero

El 18 de mayo de 2017 la encontraron sus vecinos en una calle del municipio de Nezahualcóyotl, vestía una sudadera color verde, una camiseta lila y unos calcetines rojos. Tenía entre 3 y 5 años, sus ojos eran cafés, su cabello, castaño y corto. En el momento en que fue hallada, ninguna persona la reconoció.

“La niña de las calcetitas rojas” fue el sobrenombre de la pequeña durante más de siete meses en los que nadie reclamó su cuerpo. La niña permaneció como persona desconocida o no identificada (NN) hasta que un hombre la reconoció por medio de las noticias. Así, las averiguaciones condujeron a los culpables de su muerte: su madre biológica, Jazmín, y su padrastro, Pablo, los dos de 30 y 29 años, respectivamente.

Violentada desde muy pequeña, cualquier razón era suficiente para continuar haciéndolo. Verónica Villalvazo, mejor conocida como Frida Guerrero, fue la activista que dedicó parte de su tiempo a identificar a la menor, tal como han hecho otros activistas en casos similares. Ella fue la pieza clave para que fuera identificada.

Cuenta Luz María, la tía de la menor: “Yo le dije: ‘déjala aquí, la niña me agarró la mano y me dijo que no quería irse con su madre”⁶, también señaló: “Soy madre, no me gustaría que a mi hija le pasará lo mismo. Porque soy mujer y tengo más sobrinas, y no me gustaría que sufrieran lo que ella sufrió”.

⁶<https://elcomercio.pe/mundo/tragedia/tragica-historia-calcetitas-rojas-nina-4-anos-asesinada-mexico-noticia-48809>

Fue enterrada en un cementerio en el municipio de Naucalpan. Nadie llora su muerte, pero sí lamentan la forma en que murió.

Guadalupe era su nombre.

III. Muerte violenta (no identificada) - peritos IJCF

El 5 de mayo de 2018 fue encontrado sin vida; su cuerpo lo recuperó personal del Instituto Jalisciense de Ciencias Forenses⁷. Vestía pantalón café, tenis negros, y playera combinada con el pantalón.

Su tez es morena, tiene un tatuaje en su brazo derecho con la leyenda “puro México” y por encima de estas letras se observa un chile con rostro; la misma imagen que emplean los comerciantes en las salsas embotelladas que en otros países usan para tratar de representar los gustos picantes del mexicano.

En su antebrazo izquierdo se observa un tatuaje de la Virgen de Guadalupe; un poco más abajo, casi sobre su muñeca, una cruz y un rosario que se enreda entre sus dedos, todo delimitado por una frase: vida loca.

Se espera que sea reconocido, algún día.

Es un hombre.

Como podemos leer, la muerte es una generalidad para toda persona, pero existen particularidades que le dan sentido a esas muertes, pues, como sugiere Garibian, “una muerte nunca anodina aun cuando natural. [...] todos los muertos no valen lo mismo” (2016: 26). La muerte es distinta para cada persona y siempre evidenciará los lazos sociales que tiene ésta con su entorno, por tanto, nos da pistas de la vida social. Conuerdo con Barley, pues “en la mayoría de las culturas, la muerte siempre forma parte de una concepción general de la vida” (1995:14).

En breve, las modalidades de la muerte y sus distintos contextos son los que juntos determinan el destino de cada persona. Por consiguiente, el ámbito

⁷https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/401575/Registro_fotografico_Jalisco_2.pdf Pág. 9

económico, social, político, y las variables de edad, sexo, género, etnia y clase social son fundamentales para entender el recorrido de la muerte de una persona, aunque, claramente, unas prevalecen más que otras. Veamos, también, la reflexión que hace Bueno:

Ninguna persona se identifica con un sujeto universal: el sujeto personal pertenece necesariamente a un grupo social, a un ciclo cultural, a una clase social, es de una raza y no de otra, es un ciudadano y no sólo «un hombre». (1996: 180)

Entonces, ¿cómo describiríamos la noción de persona en nuestro contexto? Algunos ejemplos claros los da Oscar Lewis (1986) en su libro *Una muerte en la familia Sánchez*, él constata las vicisitudes de la muerte en la familia; su descripción es tan clara que, con citas como : “para los pobres la muerte presenta un problema casi tan grande como la vida” (Lewis, 1986: 1) pone al descubierto lo que la clase social, la edad y el género implican en la muerte. También, al aludir a la infancia del novelista danés Martin Andersen: “recuerda que cuando tenía tres años le preguntó a su madre si su hermano, que había muerto recientemente, sería ya un ángel. Su madre contestó: ‘los pobres no tienen lugar en el cielo, tienen que dar gracias si logran volver a la tierra’” (Lewis, 1986: 10).

Aunado a lo anterior, existen dos tipos de muerte: la física y la social; por un lado, es claro que una se refiere a la pérdida de la vida física, mientras que por el otro lado, nos remonta a la vida física en tanto es social; por ende, la persona ha muerto físicamente, pero su muerte social será sólo efectiva en tanto su grupo socio-cultural lo acepte como tal. Es así que la noción de *persona* no sólo es un conjunto de atributos socio-culturales, sino que también es un cuerpo ceñido por la cultura. En el análisis, las dos están interrelacionadas y dependen la una de la otra.

Respecto a los ejemplos citados anteriormente, Lewis también pone al descubierto la forma de nombrar al otro en la muerte; en la nominalidad se reconoce la identidad, formada por las diferencias y semejanzas, entre unos y otros. La persona es capaz de describirse, de representarse, de nombrarse; no obstante, en la muerte, es la persona ligada a ella por parentesco, quién adscribe las categorías a través de la memoria y el recuerdo. Así, la identidad se expresa en las formas de

nombrar al otro: definitivamente no es lo mismo *hombre* que *persona*, ni *humano* que *persona*, las categorías funcionan en tanto se expresen sobre el otro.

A partir de los particulares rasgos culturales de parentesco, podemos conocer más detalles de la identidad de las personas muertas. Pero si la identidad se explica con la capacidad de autodefinición, tal como sugiere Giménez en la siguiente reflexión,

la identidad puede definirse como un proceso subjetivo (y frecuentemente auto-reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo. (Giménez, 2010 :4)

La identidad de los muertos podríamos entenderla a través del otro, o de las cosas materiales con las que tuviera relación en vida, pero, ¿cúal sería la base de este tipo de identidad? Seguramente, en la muerte las diferencias y semejanzas, sobre las que se construye la identidad, se limitan a las dadas por los grupos sociales a donde pertenecía, y no por la apropiación de ciertas cualidades del individuo muerto.

Ahora bien, es necesario tener en cuenta que las personas no viven sin pensar en su muerte, sobre todo, en cómo les gustaría vivirla y cómo quisieran que sus parientes cercanos la vivieran. De ahí que hay expectativa sobre lo que debe ser. En otras palabras, Voltaire decía: “los humanos son las únicas criaturas que saben que van a morir. La muerte actúa como una especie de frontera, una lápida colectiva, que delimita y define los dos extremos de la condición humana” (Tomado de Barley, 1995: 17)”. Y es a través de ese conocimiento que se construyen ideas sobre lo que debe y no debe ser la muerte.

La muerte de una persona no puede ser plena si no concluye de la manera en la que debería hacerlo, esto de acuerdo con los imaginarios sociales que se tienen sobre el *buen morir*⁸, mientras que, por el otro lado, quienes no cumplen con los estándares de la forma de morir estarán en búsqueda constante de hacerlo. Todas las personas buscan morir de la manera acordada culturalmente.

⁸ Me refiero al *buen morir*, como la idea que estructura los imaginarios sobre cómo se debe y no se debe morir. Además de las ritualizaciones y ceremonias que se realizan para completar la vida, por ejemplo, el funeral.

Es así que, en el desarrollo del estructuralismo francés, Lévi-Strauss buscó conocer el pensamiento de la sociedad; para ello, desarrolló la idea de que la mente humana contiene una estructura inconsciente que ordena el mundo a partir de pares opuestos; esta forma del pensamiento es universal y simbólica. En ese orden, igualmente, la vida y la muerte son categorías opuestas, así como el bien y el mal.

En el caso de la muerte y vida de una persona, hay categorías opuestas como lo público y lo privado, lo individual y colectivo, la espontaneidad y la normalidad, la contaminación y la purificación, lo temporal y lo eterno, el ruido y el silencio, las ceremonias y los rituales, lo sagrado y lo profano, y la memoria y el olvido.

Ahora puedo decir que estas reflexiones sobre las categorías opuestas, específicamente en el bien y mal morir de la persona, nos llevan a pensar en la idea de personalización y despersonalización. A partir de aquí utilizaré el concepto de *(des)personalización* con la intención de describir el proceso en el que las personas carecen de las características que la colectividad pacta para ubicarse socialmente en la categoría de persona, pero también lo usaré a la inversa, ya que considero que es una noción que abarca esa constante tensión entre ser y no ser persona, de acuerdo con los convencionalismos socio-culturales.

La *(des)personalización* también se refiere a un trastorno mental en el que en repetidas ocasiones la persona se observa a sí misma desde afuera de su cuerpo y/o siente que las cosas que la rodean no son reales, empero, en el ámbito que nos compete, considero que este proceso no es nuevo, ni único, y mucho menos particular, sino que se ha presentado y se presenta de formas distintas. Ya lo expuso Michel Foucault al referirse a la locura y a la cordura, y a una de las funciones de los hospitales como espacios de normalización y coacción de los sujetos. Veámos:

El proceso de «degradación de la persona» ha sido considerado con frecuencia por la tradición cristiana agustiniana, pero también por las escuelas marxistas y existencialistas, bajo la rúbrica de la alienación. El término «alienación» tiene, sin embargo, acepciones muy diversas. Como concepto positivo, dentro de la categoría psiquiátrica, un alienado es alguien que «no está en sus cabales», que está des-personalizado (aunque sea muy difícil dar criterios más precisos que no sean meramente empíricos) (Bueno, 1996: 180)

Como podemos notar, existen instituciones encargadas de normalizar las muertes; desdibujan la violencia de sus cuerpos, callan ante las evidencias de la anormalidad, y (re)clasifican a la persona muerta, y es que se caracterizan por la administración de los cuerpos y la gestión de la vida. Tiene mucha pertinencia traer a colación el concepto de *biopolítica*, pensada en términos de Foucault como:

El control de la sociedad sobre los individuos no sólo se efectúa mediante la conciencia o por la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista es lo bio-político lo que importa ante todo, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una entidad biopolítica, la medicina es una estrategia biopolítica. (Foucault, 1974)

No sólo ubicamos el ejemplo anterior en los estudios antropológicos, sino también en el enfermo y el sano, las personas privadas de su libertad y las personas liberadas, el salvaje y el civilizado; éstas son en sí mismas maneras de dotar o retirar categorías de normalidad.

Si colocamos estas reflexiones en torno a los rituales de paso, entendemos que cada categoría tendría una zona liminal -noción desarrollada por Arnold Van Gennep (1960)- la cual permite que las personas transiten a un estado nuevo o distinto dentro de la sociedad, es decir, los rituales de paso acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad. En definitiva, dichas categorías nos ayudarían, también, a (re)pensar la (des)personalización como un proceso ritualizado.

Sin embargo, en términos prácticos, ubicar la (des)personalización como un acto ritualizado nos obligaría a pensar en profundidad sobre las tres fases de los ritos de paso: la separación, la liminalidad, y la agregación, no obstante, el objetivo no es desarrollar esta línea, aunque es sumamente sugerente.

Lo pertinente es dilucidar cómo se construye la (des)personalización en la muerte. Por ahora, he identificado el olvido y la memoria, el duelo y el entierro, las emociones y lo corporal como nociones que dan forma al concepto de *(des)personalización*; y además, éstas se relacionan directamente con dos niveles de análisis: el personal y el social. Veamos lo que nos dice Barley al respecto:

Sería más preciso decir que las ideas relativas a lo que significa estar muerto siempre forman parte de una idea más general de lo que significa ser un ser humano vivo, y que el comportamiento funerario y las creencias existentes en todo el mundo son interpretables como un prolongado diálogo acerca de la noción de persona (1995: 34).

Por tanto, la noción de (des)personalización tendría una relación muy estrecha con las formas en las que se realiza el duelo, el funeral y el entierro. Éstos se presentan bajo distintas formas: puede ser que correspondan al buen morir, pero también pueden ser de otra manera, sobre todo en contextos violentos; en todo caso, estas ceremonias y rituales deben llevarse a cabo conforme a la conducta apropiada que la sociedad específica, ya que, de no ser así, se interpretaría como una falta al fallecido. Algunos ejemplos de otras tradiciones los vemos a continuación:

En algunas partes de África, los funerales pueden terminar en peleas en las que se producen muerte; la muerte parece alimentarse a sí misma. En Tonga, antiguamente la gente se cortaba los dedos. Entre los ojobwa del Canadá el luto era igual de extremo, y de hombre, mujeres y niños vertían ceniza sobre sus cabezas (Barley, 1995: 23).

Como señala Montaigne: “cada cual llama barbarie a todo lo que no forma parte de sus costumbres” (Barley, 1995: 26). Aunque cada vez es menos sorprendente la cultura del otro, la violencia es una variable que agrega complejidad sobre estos procesos. Veamos unos ejemplos que acertadamente nos da Barley:

Una vez que se ha cruzado la línea que conduce a la humanidad, devorar a los muertos es un acto tan ritual como enterrarlos, pues ambos -como el temor a los hechiceros hambrientos en Java- son simplemente distintos modos culturales de afrontar el problema de que nuestros congéneres están hechos de carne (1995: 16).

Pensemos también que el acto ritual siempre se lleva a cabo con un cuerpo presente o al menos con una parte de él, que metonímicamente lo represente, pues realizar un ritual o ceremonia sin el cuerpo de la persona muerta genera incertidumbre e intranquilidad. De esta manera, el cuerpo de la persona muerta representa en sí mismo la forma de morir y, a su vez, el modo en que esa persona es desarraigada de su grupo socio-cultural.

En la tradición occidental, estos procesos se vincularían con emociones como la tristeza y el desánimo, pero también con la incertidumbre y la desesperanza. Factores como el ruido y el silencio también participan; como señala Barley: “el silencio es la marca de la muerte hasta tal punto que nos resulta imposible, impúdico y embarazoso tratar incluso de expresar en palabras el hecho de la muerte (1995: 37)”.

Sin embargo, en otros espacios, se les relaciona con otros sentimientos, como la alegría, de modo que la gente siente de forma distinta en los funerales y los entierros. Veamos algunos ejemplos sobre las emociones:

Durkheim consideraba que el dolor refuerza los vínculos sociales, obligando a grandes grupos humanos a compartir y mostrar emociones que quizá no sintiesen espontáneamente. Para Radcliffe-Brown, el llanto en funerales y otros lugares era una manera de señalar los lazos sociales importantes y la dependencia del individuo frente al grupo. (Barley, 1995: 32)

Bien podemos afirmar que las emociones están delimitados por la cultura: para quienes no han perdido nunca a un familiar, existen guías que procuran explicar qué hacer y qué no hacer en un velorio. Notemos las posibilidades que se encuentran:

La comedia y el desenfreno también tienen cabida ante la muerte. La locura y la pantomima, el lanzamiento de excrementos e insultos, los intentos de copular con la propia abuela o con el muerto, el comercio carnal puro y duro, la glotonería y la ebriedad, todos están bien documentados como parte de las disposiciones funerarias regulares y obligadas. (Barley, 1995: 43)

Respecto de la memoria y el olvido, en términos meramente prácticos, pienso que la memoria es la base de la personalización, mientras que el olvido del otro, significa la (des)personalización. Algo tan sencillo como recordar al otro muerto, le confieren rasgos identitarios que lo ubican socialmente; el olvido significa la muerte definitiva del otro.

En conclusión, la memoria y el olvido, el entierro y el funeral, las emociones y lo corporal son elementos centrales en la conformación de la idea de la (des)personalización. Aunque el ensayo que presento trata líneas generales sobre

el tema, no es mi intención dejar las particularidades de cada aspecto. Hay que pensar en variables, en categorías, y en contextos específicos para que el espectro de la (des)personalización adquiera mayor alcance.

A manera de conclusiones

La exploración que realicé sobre el campo de la antropología de la persona permite observar los cambios que se han suscitado en esta materia, es así que éstos muestran la interrelación entre la estructura social y la persona; ya sea que el acento se coloque en la particularidad de la persona y su capacidad de agencia que da sentido a la estructura social; o el énfasis sobre la estructura social y la influencia sobre las acciones de la persona.

Asimismo, en las teorías culturales que abordé, se observan categorías fuera de la estructura social que están relacionadas con la (des)personalización; son personas en un estado de *anomia*, en términos de Émile Durkheim, de *contaminación*, en palabras de Mary Douglas, *anormales*, como refiere Ruth Benedict, entre otros.

La (des)personalización supone un proceso en el que convergen variables como género, edad, sexo, clase social y etnia, además del contexto social, cultural y económico, en donde intervienen instituciones del Estado e instituciones sociales. Así, de este panorama surgen categorías particulares que forman parte de la noción de (de)personalización.

Aún hay temas pendientes, porque aunque intento delinear algunos caminos para la definición del concepto, queda pendiente una mayor profundización. Sin embargo, este ensayo nos llevó a considerar puntos como ¿qué sucede cuando las instituciones sociales y del Estado no pueden normalizar completamente al sujeto? ¿en qué área gris se encuentran estos sujetos?

La importancia de estas reflexiones recae en la posibilidad de entender los límites y alcances de las instituciones sociales y estatales para la (des)personalización de los sujetos, es decir, en qué condiciones el estado no consigue normalizar a la persona y qué significa esto para el grupo social, cómo se encara o enmascara y qué efectos tiene. Al hablar de las instituciones sociales y

estatales que procesan el tránsito de la muerte, pueden contribuir a entender de manera general los procesos normalizantes.

Bibliografía

- Alvarado Martínez, I. (2012). *Tratado sobre el cadáver*. CDMX: Víctor Pérez, pp. 95-147.
- Augé, Marc. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona, Gedisa,
- Barragán, Anabella. (2013). *Apuntes biográficos para teoría antropológica*. CONACULTA.
- Barley, Nigel. (1995). *Bailando sobre la tumba*. Anagrama. 321 pág.
- Benedict, Ruth. (1934) *Patrones en la cultura*.
- Bonte Pierre, Izard Michael. (1991). *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*.
- Blase, S. (1994). "Muerte del otro: Fin de la historia". *Boletín De Antropología Americana*, (29), 81-88. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/40978066>
- Bueno, Gustavo. (1996). Cap. 3 Individuo y persona. *El sentido de la vida*. Pentalfa. 115-236.
- Da Matta, Roberto. (1979). *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas. Universidade Federal do Tocantins Campus de Porto.
- Duche Pérez, Aleixandre Brian. (2012). *La antropología de la muerte: Autores, enfoques y períodos. Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XXII, núm. 37, pp. 206-215.
- Dutrénit, Silvia. (2012). *La antropología forense en América Latina: coadyuvantes en el camino de la verdad y la justicia*. Publicación de la Red Universitaria sobre Derechos Humanos y Democratización para América Latina, año 2, núm. 3 de abril, Buenos Aires, Argentina.
- Foucault, Michel. (1974). *El nacimiento de la medicina social*. *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud* (1977); conferencia en la Universidad del Estado de Río de Janeiro, octubre. *Dits et Écrits*, II, p. 210.
- Garibian, Sévane. (2016). La muerte del verdugo. Reflexiones interdisciplinarias sobre el cadáver de los criminales en masa. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores.
- Geertz, Clifford. (1987). La interpretación de las culturas, México, Editorial GEDISA.
- Giménez, Gilberto. (2010). *Cultura, identidad y procesos de individualización*. UNAM-IIS.
- Huffschimid, Anne. (2015). Huesos y humanidad. Antropología forense y su poder constituyente ante la desaparición forzada. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 15 (3).
- Lewis, Oscar (1969). *Una muerte en la familia Sánchez*. Joaquín Mortíz Editores.
- López Mazz, José M. and Lusiardo, Alicia. (2015). The development of forensic archaeology and anthropology by the Uruguayan Forensic Anthropology Team. *Forensic Archaeology: A Global Perspective*, First Edition. John Wiley & Sons.
- Mauss, Marcel, (1971). *Antropología y sociología*. Madrid, Editorial tecnos.

- Menéndez, Eduardo L. (2012). *Violencias en México: las explicaciones y las ausencias*. Alteridades, vol. 22, núm. 43, pp. 177-192.
- Panizo, Laura Marina. (2012). Exhumación e identificación de cuerpos: el caso de desaparecidos de la última dictadura militar en argentina. *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades*, SOCIOTAM, xii (1)
- _____ (2009). “Muerte, desaparición y memoria: el caso de los desaparecidos de la última dictadura militar en Argentina”. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*. 42, pp. 71-84
- Radcliffe-Brown, A. R. (1974): *Estructura y Función en la Sociedad Primitiva*. Barcelona, Ediciones Península.
- Reyes, Linda. (2013). “La importancia del concepto persona, familia y muerte para la antropología física forense”. *Vita Brevis*, año 2, núm. 3, enero-diciembre, pp. 83-98.
- Van Gennep, Arnold. (1986). *Los ritos de paso*. Alianza editorial.
- Velázquez, Yuribia. (2012). “Transmisión cultural y construcción de la persona. Un acercamiento a las categorías nahuas sobre la enseñanza y el aprendizaje”. *APEA, ETNICEX*, núm. 4, pp. 77-89.
- Zavala Olalde, Juan Carlos. “La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México”. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*. Fecha de consulta: 10 de agosto de 2019. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38421211013>



POSGRADO
EN CIENCIAS
ANTROPOLÓGICAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

CONSTANCIA DE EVALUACIÓN DEL ENSAYO
PARA LA OBTENCIÓN DEL DIPLOMA EN LA
ESPECIALIZACIÓN EN ANTROPOLOGÍA DE LA CULTURA

DIA	MES	AÑO
31	10	2019

ALUMNA: PÉREZ RODRÍGUEZ CLAUDIA ITZEL

MATRICULA: 2183800019

TRIMESTRE 19-P

DIRECTOR: NÉSTOR RAÚL GARCÍA CANCLINI

LA ALUMNA PRESENTÓ EL ENSAYO TITULADO:

**Enfoques contemporáneos en antropología de la persona.
Una aproximación desde la(s) muerte(s)**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

Casa abierta al tiempo

OBTENIENDO LA CALIFICACIÓN DE:

04 NOV 2019

APROBAR (X)

NO APROBAR ()

COORDINACIÓN DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DEL ENSAYO

DR. NÉSTOR RAÚL GARCÍA CANCLINI

COORDINADOR DEL POSGRADO

DR. PABLO CASTRO DOMINGO



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Fecha: 17-02-2020

(día / mes / año)

Representante Legal

Universidad Autónoma Metropolitana

Presente

Yo **Claudia Itzel Pérez Rodríguez** alumno(a) del programa de posgrado en **Ciencias Antropológicas**, con número de matrícula **2183800019**, manifiesto bajo protesta de decir verdad ser el autor (es) intelectual de la presente tesis de grado (obra) titulada **Enfoques contemporáneos en antropología de la persona. Una aproximación desde la(s) muerte(s)**, y que esta es una obra original, la cual no tiene contenido lascivo contra terceros, por lo que de conformidad con los artículos 26 y 27 de la Ley Federal del Derecho de Autor, autorizo a la Universidad Autónoma Metropolitana para que por tiempo indeterminado y de manera gratuita, haga uso de mi obra para consulta, descarga total o parcial, difusión, reproducción en cualquier medio físico o electrónico, adecuación de formato con fines académicos, de investigación y sin fines de lucro, siempre y cuando la Universidad Autónoma Metropolitana respete los derechos morales que ostento como autor, conforme a los artículos 18 y 21 de la citada Ley.

Asimismo, me hago consciente y sabedor de que a través del acceso abierto en el repositorio de la Universidad Autónoma Metropolitana, mi obra estará considerada como divulgación previa con todas las implicaciones que se derivan de ello.

Claudia Itzel Pérez Rodríguez