

EL COLOR DE LA MUERTE: SIGNIFICACIONES IMAGINARIAS EN LA VEJEZ

The color of death: imaginary meanings in old age

Carolina Mazzetti Latini*

<http://orcid.org/0000-0002-3956-129X>

Resumen

El artículo expone parte de los resultados de una investigación sobre los imaginarios sociales de la muerte en la vejez. En este marco, el color de la muerte constituyó un estímulo evocador del reconocimiento de asociaciones y figuraciones en torno a las creencias espirituales/religiosas que dieron sustento a las significaciones imaginarias. El estudio se llevó a cabo durante el periodo 2017-2020 y contó con un diseño cualitativo desde un marco biográfico interpretativo que permitió el análisis de las experiencias de personas mayores de la ciudad de Córdoba (Argentina). Para recuperar el relato de vida, se implementó la técnica de la entrevista biográfica. En conclusión, el *con que* las personas mayores imaginan la muerte y/o el morir exhibió un despliegue de elementos simbólicos (verbales, escritos, auditivos, visuales y audiovisuales) dotados de sentido personal, donde cobran presencia los recuerdos, las emociones y los saberes, como así también las dudas y los interrogantes; dejando al descubierto la oscilación entre adhesiones más o menos estrictas a ciertos símbolos e imágenes instituidas o hegemónicas y apropiaciones más flexibles e insubordinadas.

<Muerte> <Imaginario social> <Creencias> <Personas mayores>

Abstract

The article presents part of the results of an investigation into the social imaginaries of death in old age. In this framework, the colour of death constituted an evocative stimulus for the recognition of associations and figurations around spiritual/religious beliefs that supported the imaginary meanings. The study was carried out during the period 2017-2020 and had a qualitative design from an interpretative biographical framework that allowed the analysis of the experiences of older people in the city of Córdoba (Argentina). The biographical interview technique was used to recover the life story. In conclusion, the way in which older people imagine death and/or dying exhibited a display of symbolic elements (verbal, written, auditory, visual and audiovisual) endowed with personal meaning, where memories, emotions and knowledge are present, as well as doubts and questions; revealing the oscillation between more or less strict adherence to certain instituted or hegemonic symbols and images and more flexible and insubordinate appropriations.

<Death> <Social imaginary> <Beliefs> <Elderly people>

Recibido: 07/03/2022 // Aceptado: 20/06/2022

* Doctora en Comunicación Social y Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Becaria posdoctoral del Instituto de Estudios en Comunicación, Expresión y Tecnologías (IECET, CONICET/FCC-UNC). mazzetticarolina@gmail.com

Introducción

A continuación, se expone parte de los resultados de una investigación sobre imaginarios sociales de la muerte en la vejez. Los aportes se articulan desde el siguiente interrogante: ¿Qué significaciones imaginarias sobre la muerte se identifican en las experiencias de personas mayores, al recuperar sus creencias espirituales/religiosas? Los hallazgos se obtuvieron en el marco de un estudio de tipo cualitativo desarrollado durante el periodo 2017-2020 en la ciudad de Córdoba (Argentina). La investigación se inscribe en el amplio campo de estudios de la muerte y el morir, caracterizado por un abanico diverso de enfoques teóricos y metodológicos (Gayol y Kessler, 2011; Bondar y Giordano, 2017).

A propósito, los aportes considerados clásicos (Ariès, 2011; 2008; Morin, 2011; Barley, 1995; Vovelle, 1983; Elias, 2009; Gorer, 1965; Thomas, 1991; 1993; Ziegler, 1975) dan cuenta de la primacía que han ocupado los países centrales en la constitución de una trayectoria epistemológica sobre la muerte (Gayol y Kessler, 2011). De ahí que, los abordajes latinoamericanos hayan disputado su lugar, exhibiendo, en algunos casos, cierto carácter eurocentrista en la producción académica (Lomnitz, 2006; Rodrigues, 1983; Flores Martos, 2014; Da Matta, 1997; Uribe Alarcón, 1996; Segato, 2013; Castells Ballarin, 2008; Cartay, 2002). En efecto, Lomnitz (2006) afirma que los aportes europeos no reflejan ni la complejidad ni el carácter fragmentario de la historia de la muerte en América Latina. En este sentido, aunque las críticas no invaliden la contribución de los autores clásicos, exhiben la complejidad y la heterogeneidad de los estudios sobre la muerte y el morir. Por ello, Gayol y Kessler (2011) advierten sobre la necesidad de promover desarrollos descentralizados de las ideas rectoras para priorizar análisis situados en realidades locales que redunden en nuevas miradas y matices, a los fines de trascender esquemas binarios y generalizaciones indiferentes a la edad, el género, la clase y la forma de morir.

En consonancia con la premisa precedente, el recorrido por las diversas experiencias biográficas en torno a la muerte permitió focalizar en las creencias espirituales/religiosas de un grupo etario constituido por una longevidad prolongada, pero que por sus características biológicas torna a la muerte más próxima. En este sentido, para recuperar las distintas creencias se acogió la conceptualización de Suárez (2008) quien define la noción como una proposición simple -consciente o inconsciente-, cuyo contenido de carácter descriptivo, valorativo y/o recomendativo es una predisposición para la acción organizada en relación con un objeto o situación. De ahí que, estas creencias se expliciten en significaciones imaginarias que ordenan, organizan y dan forma al propio mundo; operando desde lo implícito en las prácticas y definiendo una constelación de significados y fines. Es decir, proporcionan orden y motivación simbólica tanto para la vida como para la muerte.

A su vez, y sin dejar de contemplar tal como mencionan los especialistas que, el creyente posmoderno se caracteriza por una religiosidad que acontece en un complejo escenario de producción, distribución y consumo cultural como de innovación e importación cultural, en un marco de secularización social, de individualización de las creencias y de disolución de ciertos límites entre lo secular y lo religioso (de la Torre, 2001; Ludueña,

2014). Esta tendencia a la subjetivación de las creencias espirituales conduce a un proceso continuo de recomposición que da lugar a singulares tipos de modernidades religiosas (Mallimaci, Esquivel y Giménez Béliveau, 2008; de la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2005).

En un contexto de catolicismo cultural ampliamente difundido, los símbolos son reutilizados por diferentes actores sociales (Mallimaci y Giménez, 2007); y, en paralelo, se advierte el apogeo de cultos y prácticas orientales, místicas y esotéricas (Santa Cruz, 1990; Mejía, 2000; Ludueña, 2014; Wright y Messineo, 2013; Martínez de Toda, 2003). Diversos autores han contribuido al estudio de las crisis de las identidades colectivas en las creencias religiosas (Forni, 1993; Mallimaci, 2001; Mallimaci y Giménez, 2007; Mallimaci, Esquivel y Giménez-Béliveau, 2008), exponiendo la acentuación de un pluralismo religioso. Creyentes sin iglesia, *New Agers*, creyentes difusos, son algunas de las categorías que evidencian el carácter maleable y disperso de la religiosidad contemporánea (Carozzi, 1999; Ludueña, 2014; Dri, 2008; de la Torre, 2001); configurando una religiosidad “entre-medio”, es decir, situada en el intersticio del dogma y la religiosidad individualizada a partir de una dinámica de oscilación. Es un fenómeno que, a su vez, condice con transformaciones culturales propias de la región latinoamericana y a nivel mundial, aunque con características específicas según las latitudes. Incluso, las diferencias en edad marcan las diferencias en las espiritualidades vigentes (Martínez de Toda, 2003).

Acerca de las definiciones de religión, religiosidad y espiritualidad, las distintas posiciones teóricas comprueban la pluralidad de miradas como la falta de acuerdos en las diversas conceptualizaciones (San Martín Petersen, 2007; Martínez de Toda, 2003). Este trabajo no ahonda en esos debates; valiosos, pero que exceden ampliamente el abordaje y análisis propuesto. Más bien, se reconoce la interrelación existente entre estas nociones uniendo tanto las creencias religiosas como espirituales en un paraguas compuesto, nombrado como lo *espiritual/religioso*. En efecto, Torradeflot Freixes (2014) plantea que el término espiritualidad se ha generalizado en su uso para esquivar los inconvenientes e hipotecas históricas y sociales del vocablo religión. En estos casos, esta noción se asume como una palabra refugio menos excluyente. Así también, el sentido de la religión se amplía por lo religioso (Hervieu-Léger, 2004).

En síntesis, y retomando el interrogante que acciona como eje vertebral del trabajo, las nociones: experiencia, creencia y significaciones imaginarias constituyen los anclajes de la propuesta abordada. A propósito, el enfoque de lo imaginario social de Castoriadis (2010) opera como matriz general de interpretación.

Enfoque teórico

La pérdida de los seres queridos promueve la reflexión en la muerte propia como un hecho real (Widera-Wysoczańska, 1999). En efecto, a partir de la mediana edad es vivida como una experiencia cercana, por lo cual, la construcción de significados sobre la muerte se modifica debido a un proceso de *personificación de la muerte* (Salvarezza, 2002). En este escenario se traman, creativamente, un conjunto de elementos simbólicos de índole espiritual/religioso que modelan la constitución de imágenes y sentidos

asociados a la muerte, donde las mediaciones de las industrias culturales también impregnan las configuraciones imaginarias.

Puesto que un imaginario es un complejo de significaciones en tanto red de relaciones no unidireccionales, ni inmediatamente perceptibles que se captan de manera derivada a través de discursos, objetos y prácticas (Agudelo, 2011), aquí se analizan las experiencias de personas mayores en sus dimensiones significantes a partir de la conceptualización de Scott (2001). Según este enfoque la experiencia no es algo que se posee, sino que es aquello que se busca explicar. Es decir, los relatos no son consecuencia y derivación de la experiencia, por el contrario, son constitutivos de esta. Asimismo, en tanto evento lingüístico, la experiencia no sucede por fuera de significados establecidos y tampoco está confinada a un orden fijo de significado. Más bien, está mediada por la atribución de significado según las categorías discursivas disponibles en el marco de un sistema relacional de significación (López, 2012). Por ello, las significaciones que circulan y están al alcance de la mano se entraman en una urdimbre simbólica, nutriendo la configuración de los imaginarios sociales.

El conocimiento que hay en todo imaginario instituido es un conjunto de creencias y costumbres, nociones y convicciones construidas y transmitidas a través del lenguaje y el tiempo, las cuales permiten transformar la realidad social. Así, el conocimiento imaginario de una persona es el modo que ésta tiene para comprender el mundo y dotarlo de sentido (Agudelo, 2011, p. 14).

Cabe destacar que, aunque el registro histórico ratifica que la imaginación estuvo calificada apenas como un factor accesorio de las principales facultades mentales (Duch y Chillón, 2012), fue recién durante el siglo XX que las ciencias sociales iniciaron la revalorización y legitimación del pensamiento en torno a la imaginación. Esto se tradujo en la sustantivación de “lo imaginario” y, con ello, se restituyó el rol de la imaginación en los procesos sociales, psíquicos, cognitivos y comunicacionales (Cabrera, 2006). De modo que, la contribución teórica de Cornelius Castoriadis adquirió mayor envergadura. Al respecto, refiere al sentido que crea lo social, introduciendo la categoría de *significaciones sociales imaginarias*. Pensar desde esta noción acredita una dimensión creadora de la vida social. En palabras del autor:

Que la historia sea el terreno en el que las significaciones se encarnan y en el que las cosas significan, no deja ni la sombra de una duda. Pero ninguna de estas significaciones jamás está acabada y cerrada en sí misma, remiten siempre a otra cosa; y ninguna cosa, ningún hecho histórico puede entregarnos un sentido que estaría de por sí inscrito en ellos (Castoriadis, 2010, p. 39).

Desde esta perspectiva teórica lo imaginario social constituye una categoría clave en la producción de las creencias e imágenes individuales y colectivas, ya que

es inherente a la construcción social de las significaciones. Se trata de una mirada que no concibe lo imaginario como lo falso, engañoso o fantasioso sino como aquello que instaura lo social. Por ello, aquí no solo se invalida la disputa entre realidad o irrealdad (Cabrera, 2008; Cristiano, 2009), sino que lo imaginario social se presenta como condición de representatividad desde donde son posibles las creencias. A su vez, un aspecto diferencial de la propuesta castoridiana es que distingue la doble naturaleza de lo imaginario. Por un lado, definido como potencia (imaginación primera o radical) debido a su capacidad de producir imágenes y significaciones, y, por otro lado, entendido como producto (imaginario segundo) y plasmado en los imaginarios sociales (acervo de significaciones, saberes e imágenes) (Cabrera, 2008; 2006). O sea, la capacidad imaginante asume un rol clave en el proceso cognitivo porque acciona como mediadora entre sujeto y discurso (Dittus, 2006).

En suma, “discurso, texto y acción hablan de imaginarios, por cuanto son signos que remiten a formas de hacer y proceder. En tal sentido, estudiar los imaginarios es estudiar las prácticas y discursos de las sociedades o grupos específicos” (Agudelo, 2011, p. 13). La contribución de Castoriadis despliega una ontología de los magmas como fuente inagotable de *significaciones sociales imaginarias*; cuyo origen radica en la concurrencia de lo arbitrario e inmotivado y de lo determinado por lo histórico social (Cristiano, 2009). Es decir, en el despliegue de esta tensión se configura el espacio instituyente de sentido por excelencia, proveedor de símbolos, imágenes y representaciones.

Precisiones metodológicas

El contenido de este artículo forma parte de los resultados de una investigación doctoral financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), organismo argentino. Desde la exploración inicial hasta la obtención de los resultados finales el estudio se desarrolló durante el periodo 2017-2020, el cual, se configuró a partir de un diseño de investigación cualitativo (Vasilachis de Gialdino, 2006) y, desde un marco biográfico interpretativo (Denzin y Lincoln, 1994). Se analizaron relatos abordados en su carácter de experiencia (Scott, 2001). Además, la teoría fundamentada (Glaser y Strauss, 1967; Strauss y Corbin, 2002) dio forma a la estrategia metodológica mediante un diseño flexible con ajustes sucesivos. De modo que, el enfoque permitió comprender e interpretar la realidad, los significados y las experiencias, evidenciando que las creencias espirituales/religiosas junto al concepto de muerte abarcan considerables significaciones y abren un amplio universo para la investigación. A propósito, se despliegan algunas aristas de este cruce, resultado de la conjunción de dos extensos y prolíficos campos de indagación.

La entrevista biográfica fue la técnica de recolección de datos elegida, la cual implica una mirada orientada a recuperar el relato de vida. La participación durante los encuentros fue libre, voluntaria, individual y confidencial, siguiendo los lineamientos para el comportamiento ético en las investigaciones de las ciencias sociales y humanidades que postula CONICET (2006). En total se entrevistaron a 29 personas mayores (16 mujeres y

13 varones) de la ciudad de Córdoba, Argentina, nacidas entre 1923 y 1954, cuyas edades versaron entre los 62 y los 95 años. El perfil de las personas entrevistadas se caracterizó por la auto validez física, psíquica y social, el cual, se definió según el criterio del investigador donde se trabajó con una muestra intencional en combinación con el muestreo en cadena o por redes (Hernández, Sampieri; Fernández, Collado y Baptista, Lucio, 2014).

En el contacto con los informantes claves prevaleció la conformación de una muestra heterogénea según variables sociodemográficas; psicológicas; de salud y autonomía; y de interacción y participación social. A propósito, los criterios definidos para la selección muestral fueron: 1) personas mayores autoválidas física, psíquica y socialmente (que pudieran garantizar el cumplimiento de sus necesidades personales de autonomía); 2) mujeres y varones; 3) que tuvieran 60 años o más (cuyas edades versaron (oscilaron entre los 62 y los 95 años). Además, se tuvo en cuenta: 4) la situación civil (abarcando personas solteras, casadas, viudas, separadas o divorciadas); 5) que vivieran en hogares unipersonales o pluripersonales (con pareja o familiares); 6) que fueran personas con y sin hijos; 7) que tuvieran diferentes trayectorias educativas (primaria, secundaria y terciaria o universitaria); 8) que habitaran en diferentes zonas de la ciudad; 9) que tuvieran estilos de vida activos y autónomos, entendiéndose por esto, hábitos de socialización y/o realización de actividades de aprendizaje o recreación con pares. También se tuvo en cuenta que: 10) las capacidades cognitivas y físicas les permitiera iniciar y sostener un diálogo claro y fluido, es decir, que la disposición para participar y compartir su experiencia habilitara el encuentro. De modo que, los/as informantes claves no fueron personas asistidas o agonizantes, en situación de vulnerabilidad o fragilidad extrema, hospitalizadas o internadas en centros geriátricos. Sin perjuicio de que algunas de ellas hayan atravesado situaciones de enfermedad a lo largo de su vida.

En consecuencia, desde el enfoque del curso vital (Blanco, 2011) se abordaron las experiencias biográficas de mujeres y varones de más de 60 años que dan cuenta de diferentes posiciones en los trayectos vitales. Acerca de las implicaciones éticas, los principios de autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia (Loue, Comité Central de Bioética y Molina, 2015) se asumieron desde los inicios de la investigación para no dañar a ninguna de las personas involucradas.

En lo que respecta al análisis, se procuró una lectura circular y transversal de los datos para hacer explícito el significado de las experiencias, para ello, se utilizó el programa Atlas.ti. Este insumo permitió indagar desde enfoques no lineales propiciando la comparación constante. De modo que, se llevaron a cabo distintas trayectorias hermenéuticas de interpretación: análisis temáticos (diferentes extractos referidos a un mismo tema fueron aglutinados y tratados transversalmente); análisis comparativos (se confrontaron distintos aspectos, dimensiones y categorías); y análisis comprensivos (se yuxtapusieron y asociaron enfoques). A su vez, el modelo de análisis se precisó a posteriori de la instancia exploratoria, como así también, los interrogantes que guiaron la indagación se redefinieron luego del ingreso a campo.

Finalmente, dado que las personas revisten posicionamientos subjetivos que están anclados temporal y espacialmente, pueden alojar configuraciones múltiples en

permanente movimiento. Es decir, no constituyen entidades cerradas y concluidas, sino que están condicionadas por la experiencia. De ahí que, “los relatos de vida no son ni la vida misma, ni la historia misma, sino una reconstrucción realizada en el momento preciso de la narración y en la relación específica con un narratario” (Cornejo, Mendoza y Rojas, 2008, p. 35). A su vez, que en algunos testimonios se identifiquen significaciones más vistosas y/o con mayor detalle, da cuenta de que las posibilidades descriptivas también están sujetas a las habilidades narrativas. Por lo cual, todo encuentro con un otro -que sucede desde y por la mediación discursiva- no puede ser entendido como acceso a lo que el otro “es” sino, en todo caso, a lo que “está siendo” y con la única convicción de que jamás podrá capturarse el completo devenir.

Imaginación y creencia

Al referir a la muerte como tema de conversación durante las entrevistas, las creencias espirituales/religiosas emergieron de manera espontánea y sin demasiados esfuerzos de repreguntas. A pesar de las distintas formas que esta vinculación adopta, son nociones que se evidencian cercanas y susceptibles de ser imaginadas en un terreno compartido. Si bien, son diversas las vías posibles de ingreso al campo de lo espiritual/religioso, aquí el interés radicó, únicamente, en el vínculo con la muerte. En consecuencia, y como decisión metodológica en cuanto a su enunciación, la pregunta ¿qué color le pondría a la muerte? fue un interrogante abierto en tanto disparador inicial durante las entrevistas, siendo el color en sí mismo el estímulo evocador cuyo propósito apeló al reconocimiento de asociaciones y figuraciones; ya que, las percepciones del color no se limitan solo a lo visual, sino también accionan a nivel mental e imaginativo (Pagani, 2002). A su vez, sin desconocer que en diferentes culturas se hace uso del simbolismo de los colores tanto para la vida social como para la expresión religiosa (Russo, 2013).

Cabe mencionar que, el interrogante de apertura fue no directivo en términos de no suscitar aclaraciones o advertencias acerca de cómo imaginar la muerte. Más bien, la pregunta apeló a la inspiración subjetiva para dar espacio a distintas proyecciones posibles. Así, la exploración imaginaria convocó un repertorio de significaciones sobre el accionar de la muerte, el cese de la vida biológica y los sucesivos tránsitos o transiciones en el marco de cierta continuidad o culminación vital. En consecuencia, emergieron imágenes que enfatizaron aspectos diferenciales acerca de la muerte, el morir y el después de la muerte. De ahí que, se suscitaban simbologías o abstracciones para exhibir la dimensión de lo intangible, en algunos relatos irrumpió la experiencia de la muerte ajena, aunque cercana, y su impacto emocional; y en otros testimonios se aludió a manifestaciones, objetos y lugares.

A continuación, como respuesta a la pregunta qué color le pondría a la muerte, una mujer expresa: “Yo creo que blanco. Pensando en pureza”¹. Otra entrevistada evoca: “Todos lo asocian... no sé, sería blanco, blanco de luz”². Nótese que inicia su frase reconociendo el carácter socialmente compartido de tal asociación. Si bien la alusión al blanco se repite,

¹ Entrevista a AL, mujer de 88 años.

² Entrevista a CB, mujer de 80 años.

aparece figurado de distintas maneras según la imaginación personal: “para mí sería como una nube blanca que se te presenta para buscarte o que te llega”³. Asimismo, otra mujer proveniente de una familia con tradición católica y luterana pero que afirma no sostener practica espiritual alguna, menciona el blanco desde imágenes alternativas:

(E): El blanco, el de la paz (...) porque el blanco es la sumatoria de todos los colores. Si vos sabes algo de física, el disco de Newton cuando gira vos lo ves de todos los colores y cuando gira más rápido queda todo blanco. O sea que ha pasado por todos los colores de la vida y te quedas con el blanco (...)

(Inv): A raíz de esto que usted me menciona, si además tuviera que pensar una imagen representativa de la muerte, ¿cuál sería? ¿A qué imagen le remite?

(E): A un manto blanco que envuelve.

(Inv): Que linda metáfora...

(E): Ah sí... no digamos mortuario. Un manto blanco que te envuelve.

(Inv): ¿Qué es para usted la muerte?

(E): La muerte es otro lugar, es otro lugar. ¿Qué pasa después en ese lugar? no lo sé. Pero es otro lugar. Inevitablemente al que vamos a llegar todos; más tarde o más temprano, pero todos vamos a llegar a ese lugar. Un cambio, un cambio de estado (...) Después de toda una vida agitada, el movimiento, te llega la paz.

(Inv): ¿Cree en la existencia del alma?

(E): Estamos a medio camino. No estoy muy convencida.⁴

Este relato ofrece descripciones y valoraciones elocuentes. Por un lado, el disco de Newton se erige como símbolo de la vida y de la muerte. Los diferentes momentos y vicisitudes del curso vital son representados a través de la policromía para, finalmente, unificarse en el blanco como síntesis del movimiento y “una vida agitada”; entendiéndose por blanco una sumatoria. Es decir, luego de transitar por todos los colores en la vida, “te quedas con el blanco” como síntesis de la muerte. Por otro lado, también alude a la imagen de un manto blanco que envuelve y que, por lo tanto, acoge a quien muere. A lo que agrega “no digamos mortuario” refiriéndose a lo tétrico o lúgubre; asociaciones que permean los imaginarios sociales sobre la muerte. Luego, la entrevistada define a la muerte diferenciando dos aspectos: como un “otro lugar”, es decir, un destino final colectivo, y como un “cambio de estado” que, si bien ambos se caracterizan por la paz y la serenidad, en su concepción no involucran necesariamente la creencia en la existencia y/o permanencia del alma.

³ Entrevista a GA, mujer de 81 años.

⁴ Entrevista a AG, mujer de 70 años.

Hasta aquí las expresiones que recuperan el color blanco asociado a la muerte giran en torno a: una condición o cualidad esencial (pureza), una mutación (cambio de estado) como al reconocimiento de un sitio (otro lugar) que se caracteriza por determinadas condiciones (de paz y al que vamos a llegar todos). Incluso, que adquiere una forma (nube) que reviste intencionalidad (se presenta para buscarte o te llega) y que se vale de representaciones o metáforas para su interpretación (luz, disco de Newton, manto). A propósito, el blanco es uno de los colores que tiene asociadas connotaciones simbólicas más potentes, permanentes y en algunos casos universales. En efecto, en muchas culturas se lo identifica con lo divino, de ahí su uso como color litúrgico en las festividades católicas (Aoiz Orduna, 2019).

En otras ocasiones la atribución de un color se vincula a las emociones que la muerte provoca en directa relación con el duelo y su impacto para el doliente: “Y un color triste podría ser (...) le pondría como un marrón oscuro”⁵. De modo opuesto, también aparece en escena la alegría con su color asignado al proyectar el *más allá* a través de la mediación de los rituales fúnebres:

El amarillo me da alegría (...) no le pondría el negro, es tétrico, porque pienso que el más allá, que no se sabe dónde está, debe ser mejor que acá porque nadie vuelve. Por ahí viendo algunos documentales en la forma en que sepultan o despiden a alguien que falleció, a veces ves alguno tétrico que lloran y otros que son alegres, que ponen música y bailan. (...) creo que en el más allá debe ser distinto, no se debe sufrir tanto. Por eso lo tienen arraigado muchas etnias y lo festejan así, cantando, comiendo, bailando (...) me parece que no es tan trágico. En realidad, es lo natural que tenemos. (...) Un verde (...) celeste, naranja... pero no negro, ni azul oscuro, ni un gris oscuro. Algo que más o menos te alegra la vida.⁶

La relación con los ritos fúnebres festivos incentiva la elección de un color que le proporciona alegría al entrevistado. De inmediato el testimonio alude al “más allá” y a las creencias sobre el cese del sufrimiento en la tierra, lo cual, supone más grato. Asimismo, pese a sostener ciertas prácticas religiosas, el entrevistado durante la conversación se distancia de la iglesia católica al expresar: “estamos alejados de la iglesia institución, pero no de Dios porque yo voy por la calle y voy rezando. O paso por una iglesia, entro y rezo”⁷. Sin embargo, en su condición de espectador, los documentales le acercan la algarabía de las festividades fúnebres de otras culturas y le sirven como ejemplo anticipatorio y proyectivo sobre lo que ese *más allá* puede ofrecer; creencia que no colisiona con la concepción católica de la vida después de la muerte. A propósito, distintos referentes recuperan los testimonios de otras civilizaciones para enfatizar el momento trascendental de la muerte en la comunidad de pertenencia y su

⁵ Entrevista a MI, mujer de 63 años.

⁶ Entrevista a AA, varón de 71 años.

⁷ Entrevista a AA, varón de 71 años.

concepción como el reencuentro con los antepasados (Martínez de Sánchez, 2011; Thomas, 1993); incluso, así también como el ritual funerario inicia el proceso de morir y acentúa la continuidad de la muerte después de la muerte (Hertz, 1990; Da Matta 1997). A propósito del testimonio, cabe mencionar que el entrevistado describe a la muerte como “lo natural” y no “tan trágico”, de ahí que otro color “que más o menos te alegra la vida” pueda ser elegido (verde, naranja, celeste) o desestimado (el negro, el azul y el gris oscuros). Nótese como esta mención se acompaña de la palabra “oscuro”. De modo coincidente, una mujer de tradición familiar judía elige simbolizarla con lo oscuro y con el gesto de separación abrupta:

(Inv): Vos dijiste que no piensas en lo que puede haber después de la muerte, pero si tuvieras que asignarle un color y una imagen ¿qué le asignarías?

(E): Un color sería un gris oscuro, negro. Eso seguro. Y una imagen un fantasma que te arranca, así... te saca del seno familiar. Así, te arranca y te saca de un solo saque. Y siempre asociado con lo oscuro, por supuesto.⁸

Del relato se deriva una connotación lúgubre y sombría condensada en lo oscuro y fantasmal, operando de manera abrupta y extractiva en el escenario familiar. En el mismo sentido, otros testimonios le atribuyen a la muerte el color negro: “Yo creo que la oscuridad tiene un color. Es negro”⁹; “Negra, oscuridad, ya no se ve nada”¹⁰. Un entrevistado, además, le otorga un carácter luctuoso: “El negro (...) porque me parece un color tétrico”¹¹. Incluso, surgen asociaciones inmediatas: “el negro... uno se guía por el luto (...) Nunca lo he pensado, pero de repente un color negro”¹². Aunque los significados atribuidos a los colores son mutables según los aconteceres culturales, algunas asociaciones simbólicas permanecen en el imaginario colectivo (Sánchez Ortiz, 2013).

Al respecto, Russo (2013) aclara que el simbolismo del color negro recuerda espontáneamente la oscuridad, la noche, la falta de luz y, por ello, simboliza la perdición, la desgracia, el pecado; color típico del duelo y la tristeza. En sintonía, otro entrevistado vincula su elección al luto, práctica característica en su juventud: “Negro sería. Quizás porque yo lo relaciono con el luto. Me acuerdo de que cuando era chico, quizás hasta mis 30 años, se usaba mucho el luto obligado”¹³. Pese a que en la actualidad el vestir de luto es una costumbre en desuso, todavía permanece en el recuerdo como una asociación recurrente. En efecto, la persistencia en la referencia al color negro vinculada a la muerte, en gran parte, se retrotrae al medioevo. Desde el 1500 el negro se presentó de manera exclusiva como color de luto consolidando un simbolismo antiguo en el ámbito castellano. Asociado al duelo, se difundió a través del cristianismo hasta convertirse

⁸ Entrevista a RH, mujer de 70 años.

⁹ Entrevista a RA, varón de 75 años.

¹⁰ Entrevista a RC, varón de 86 años.

¹¹ Entrevista a VHG, varón de 69 años.

¹² Entrevista a AS, varón de 86 años.

¹³ Entrevista a AT, varón de 75 años.

a fines de la edad media en el color por excelencia del luto en el ámbito occidental (Nogales Rincón, 2016; Nieto Lozano, 2015). Incluso, hay registros históricos de la liturgia cristiana que reglamentaban el uso del negro para las misas de difuntos (Russo, 2013). De manera derivada el vestir de luto, por ejemplo, es una práctica que, si bien ha perdido vigencia sobre todo en las grandes ciudades, en tanto significación propia del ámbito religioso de raigambre cristiana perdura en la actualidad.

Por su parte, cuando la muerte es entendida como un cambio de estado, también tiene su color asignado: “Le pondría un color violeta, un púrpura que sería como una cosa de transmutación ¿no?”¹⁴. La transmutación alude a la transformación, a una conversión de índole material, espiritual y/o energética que la muerte habilita pero que expone el proceso de morir en primera plana. Es decir, aquí la muerte no acontece de manera instantánea sino, al contrario, la metamorfosis acentúa el morir y, con ello, la prolongación de una cualidad dilatada de la muerte en un tiempo, no necesariamente, cronológico. Además, la entrevistada aclara “me considero bastante, no sé si la palabra es espiritual... leo sobre metafísica (...) sobre otras técnicas de ho’oponopono, si esas cosas sí, pero con la iglesia no me llevo bien”¹⁵. Su asociación con el color violeta cobra un protagonismo notorio en las creencias de corte oriental y esotéricas, incluso denominadas heterodoxias socioreligiosas (Wright y Messineo, 2013); enfoque propio de la sociología clásica donde la tipificación de los estudios de las religiones evidenció una topología de formas centrales y periféricas (Ludueña, 2014).

A continuación, un testimonio le atribuye a la muerte una figura policromática y además una acción, como lo que Van Genep (2008) menciona acerca de los ritos de pasaje, es decir, que la muerte no constituye un final sino un pasaje:

Todos los colores porque es cruzar a la luz eterna. Para nosotros los humanos. Para mí especialmente. Yo a todo el mundo (le decía) “mi mamá cruzó el arco iris” porque es una manifestación de cruzarlo. De toda una preparación. Que yo creo que en ese momento la persona no se da cuenta; nosotros no nos damos cuenta. Yo creo que, como dice la doctora, la consciencia es como el parto; que sale, que no sale, que sale, que no sale. Pero lo lindo es que no hay dolor. La doctora lo dijo. Entonces eso a mí me deja (tranquila). Es un adormecimiento. Por eso, te digo que es todo tan correcto y perfecto. Dios es correcto y perfecto. El que grita de dolor es porque no sanó cosas del pasado. Cuando vos estas en paz, te vas en paz.¹⁶

Al evocar el fallecimiento de su madre la entrevistada relata el modo en que comprende la muerte a partir del paralelismo que establece con el parto. Es decir, nacimiento y muerte se instituyen como procesos diferenciados, pero con similares

¹⁴ Entrevista a LP, mujer de 67 años.

¹⁵ Entrevista a LP, mujer de 67 años.

¹⁶ Entrevista a SD, mujer de 65 años.

mecanismos de preparación. Asimismo, señala que, en tanto cruce a la luz eterna, quien muere como quienes acompañan en las instancias finales de vida ignoran el proceso de preparación que experimenta quien está próximo a morir. Apoyándose en el discurso médico –que le da tranquilidad– y sus creencias, asegura que el tránsito hacia la muerte consiste en un proceso indoloro para quienes están en paz. Además, nótese como ensambla en su relato la figura de la doctora como respaldo, discurso profesional que la entrevistada articula con su concepción espiritual para interpretar el acontecimiento de la muerte que también entiende como adormecimiento. El testimonio condice con la investigación de Pochintesta (2012) al afirmar que la muerte no es imaginada de manera violenta en los relatos de las personas mayores.

Por último, en cuanto a la biografía socio-religiosa de la entrevistada, cabe destacar su adhesión a símbolos culturalmente difundidos, pero al mismo tiempo, su desafiliación de la institución religiosa. Así lo expresa: “Yo veo que hay algunas (personas) sometidas a la religión... no, no, no. Hay que dejar la religión al lado (...) Espiritualmente uno tiene que estar en conexión con Dios, con Jesús”¹⁷.

A continuación, y de manera análoga, la elección de un color para la muerte habilita la exploración de una cosmovisión trazada por creencias adoptadas y combinadas por la propia imaginación:

(E): Le pondría el rojo. Ahora por ejemplo tengo miedo de morirme porque no quiero dejar esta vida (...) Yo siempre pensé que hay otra vida allá. Que allá me voy a encontrar con mi mamá, con mi papá, con todos mis seres queridos. Que me van a estar esperando (...)

(Inv): ¿Alguna vez se imaginó como es ese “allá”?

(E): Me imaginé que ellos se iban a desplazar en el aire. No volando. Así moviéndose... con una túnica blanca, la cabeza blanca, todo el cuerpo igual. Así me lo imagino (...) O también pienso que, bueno, se murió. Se murió, chau, y el alma se va para el cielo. Pero ahí el alma es la que se encuentra con todos. Pienso eso. Por eso, el día que me muera le diré a Dios “ya estoy preparado. Que se haga lo que usted quiera”. Si hay vida que me encuentre con todos mis seres queridos. Y, si no, que me ponga en el lugar que a mí me corresponda según la vida que he hecho acá. Si me va a poner allá con los malos o con los buenos, no sé. Eso ya depende de él. (...) Yo pienso que hay dos clases de muerte. Si uno estuvo mal, si anduvo mal pienso que está la imagen del diablo. Imagino una bola de fuego, algo negro, oscuro. Eso hace que te lleve tu mente. Y la otra, no. La otra que baja del cielo y que me voy a ir contento, bien, en paz, tranquilo.¹⁸

¹⁷ Entrevista a SD, mujer de 65 años.

¹⁸ Entrevista a RA, varón de 76 años.

La creencia en la vida después de la muerte no solo es imaginada a partir del reencuentro con sus seres queridos muertos –quienes “se fueron”–, sino que, la propia llegada también es esperada. Por una parte, la configuración de ese “allá”, se asemeja al cielo en tanto que el desplazamiento sucede por suspensión en el aire, donde sus parientes son imaginados revestidos de una tonalidad blanca. A su vez, si bien el entrevistado expresa la aceptación de la voluntad de Dios –a quien no tutea–, su temor a morir se confirma por su apego a la vida. Por otra parte, su concepción sobre la vida después de la muerte es binaria (sólo dos posibilidades), dicotómica (entre opuestos) y polarizada (distinta naturaleza). En consecuencia, como destino final y por decisión de Dios, quien muere es ubicado “con los malos o con los buenos”. O sea, alude a creencias hegemónicas en torno a la vida después de la muerte cuyas imágenes, pese al salto histórico, se asemejan al imaginario colectivo del cielo y el infierno propio de la edad media y sostenido por el cristianismo hasta la actualidad.

En el siglo XIII ya se había consolidado el término “infierno” y la iconografía lo representaba como un lugar nada deseable, caracterizado por el abismo, las tinieblas, las figuras monstruosas y reptiles. Como morada del diablo, significaba el castigo mayor de la privación divina. Era el lugar de los condenados que sufrían tormentos de acuerdo con la gravedad de sus pecados; a diferencia de los santos a quienes les correspondía el cielo o la luz eterna, como se mencionó *ut supra* (Nieto Lozano, 2015). Es decir, la idea de la inmortalidad se muestra como un recurso presente. El testimonio expone, en términos de Derrida (2003) una sobrevida de carácter perpetua que la muerte acredita tanto en el cielo como en el infierno. “Habría entonces una cierta promesa en la inmortalidad divina. Finalmente, nuestro cuerpo no sería más que una prisión para el alma, y la muerte no permitiría más que la elevación del espíritu” (Coppin y Gaspard, 2017, p. 156).

Por el contrario, el otro tipo de muerte al que refiere el entrevistado, es aquella que baja y se anuncia: “Es una cosa que baja. Y que te dice ‘bueno hasta aquí llegaste’ y de ahí se apoderan de esa alma”¹⁹. Es decir, el testimonio alude a un tipo de muerte que ejerce un dominio. De igual modo, recuperando la lógica del movimiento de ascenso y descenso, así como la muerte baja, una mujer afirma: “Creo que el alma sube”²⁰. En los relatos, los movimientos de subida y bajada están vinculados al cielo y al infierno respectivamente. Desde el plano terrenal, al cielo se sube y al infierno se baja. Es decir, subyacen argumentos de tinte religioso que exponen la división entre el cuerpo y el alma. A propósito, ya en el medio evo el infierno se situaba bajo tierra; mientras que el cielo, también llamado paraíso, se concibe como un lugar frondoso asimilado a un reino, en donde no tienen cabida los males terrenales porque todo es impasibilidad, sutileza y claridad (Nieto Lozano, 2015).

En la disposición narrativa del ser humano, no deja de ser algo realmente sorprendente el afán, siempre fortalecido de nuevo y jamás agotado en sus posibilidades expresivas, por articular y narrar el “más allá” de cualquier experiencia posible en el plano

¹⁹ Entrevista a RA, varón de 76 años.

²⁰ Entrevista a OC, mujer de 72 años.

de la mera facticidad de la vida cotidiana. La imaginación, que siempre ha sido la aliada más potente e indefectible de la narración, es un incremento gramatical natural –por ejemplo, en forma de resurrección, de vida más allá de la muerte, de configuración del paraíso soñado (Duch, 2012, p. 274).

Según Pochintesta (2012), imaginar la muerte como un pasaje a un más allá, con continuidad en algún tipo de existencia, posibilita llenar de sentido el vacío al creer que no hay nada luego de la muerte. De manera que, el cielo es el lugar anhelado para quienes adhieren a la creencia de la vida después de la muerte, aunque su acceso no sea inmediato. A continuación, una mujer católica y miembro del opus dei²¹, expresa:

El cielo, me imagino, que es a lo que yo no voy a llegar pronto. Porque primero tengo que ir a purgar mis pecados. Bueno vos tenés el ideal del cielo porque es lo más lindo. Así como cuando vos estás viendo una película o ves un paisaje y decís “la mano de Dios” no puede ser de otra forma ¿no es cierto? Entonces “esto es un cielo” ¿me entendés? Porque te imaginas que ese cielo debe ser algo muy lindo. Porque es a lo que uno quiere llegar.²²

Tal como la religión católica lo establece, la condición de ingreso al cielo exige, previamente, purgar los pecados. Cuyo castigo enviado por Dios es proporcional a las penas cometidas en vida. De ahí que, el purgatorio no sea una estancia definitiva sino un tránsito en espera hasta la concreción de la admisión celestial. Es menester destacar que la teoría del purgatorio fue el soporte ideológico de la sociedad feudal junto con el diezmo, constituyendo la base de la riqueza y parte del fundamento del poder social de la iglesia católica (Catalán Martínez, 1999). Para otras personas, en cambio, no hay instancias intermedias al morir, sino que el universo se erige como sitio directo de acogida:

Mi creencia parte de que en realidad esto es un recipiente (el cuerpo) de un pedacito de espíritu o energía del universo. Entonces a mí me da toda la sensación de que este pedacito de energía del universo que le dio vida a este barro vuelve al universo. Pero no con una identidad (...) Vos si dejás afuera todo el verso de las religiones me lo imagino a Dios como un gran universo que decidió regalarnos experiencias con parte de eso mismo, que serían esos pedacitos de espíritu. Te aclaro que he leído un montón sobre las distintas religiones (...) pero a las mejores conclusiones las he sacado de otros libros (...) Juan Salvador habla de la gran gaviota. De las gaviotas que tienen que hacer su experiencia para llegar a ser la gran gaviota (...) Yo tenía una amiga que creía en esta cuestión de la metafísica. Ella creía en la reencarnación. Yo en cierta forma también (...)

²¹ Institución perteneciente a la iglesia católica con sede en Roma y cercana a la jerarquía de la iglesia.

²² Entrevista a AL, mujer de 88 años.

ella decía que elegíamos de qué forma queríamos pasar o de qué forma queríamos aprender determinadas cuestiones. Decía que le resultaría más fácil a la gente aceptar las cosas que les pasan si supieran que han elegido pasar por eso. Eso no sé viste (risas)... eso no sé, pero podría ser. La lógica te dice que podría ser.²³

Dado que las instituciones religiosas ya no son las únicas proveedoras legítimas de los bienes de salvación (de la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2005), otros recursos posibilitan la configuración de los imaginarios acerca de la vida después de la muerte. La metáfora de la “gran gaviota” en tanto meta es propiciada por las experiencias que la vida ofrece. Es decir, para la entrevistada la vida misma pone a disposición las pruebas a superar para convertirse en la gran gaviota, de modo que, las acciones personales repercuten en el logro de esa meta. A su vez, su cosmovisión entra en diálogo y se apertura hacia otras concepciones al evocar creencias de amistades. Aparecen elementos de doctrinas de corte oriental que dan respuestas sobre la muerte, como el concepto de reencarnación de la tradición hindú (Santa Cruz, 1990). Así, su testimonio se abre a otras posibilidades que ella misma expone, a las que no adhiere por completo, pero tampoco niega. En síntesis, en su imaginario la muerte es el regreso al origen. Es decir, es un enfoque cercano a la cosmogénesis teosófica que propone una realidad simbólica que correlaciona hombre-mundo-cosmos (Wright y Messineo, 2013); donde cada acción personal impacta en los diferentes planos de la existencia y, en paralelo, influye y es influido por el devenir del universo. Incluso, como expone el panteísmo²⁴, hay una identificación de Dios y del mundo como unidad. De esta manifestación, en su carácter impersonal e inmanente, se deriva un programa de vida y de salvación donde al morir se produce una disolución con la sustancia divina (Arana, 2016).

Me parece que cada cosa es una cosa que tenés que experimentar. Yo tengo mi hija con la discapacidad (...) Lo que te quiero decir es que a mí me ayuda esa forma que tengo de aceptación (...) He leído mucho sobre distintas religiones y me doy cuenta por donde viene la mano. Yo soy católica comulgada y confirmada (risas). He estudiado la biblia y el catecismo... vas uniendo y te das cuenta (...) No te olvides que hay tantos mundos como el nuestro en nuestra galaxia y en las otras, que pueden estar habitados.²⁵

Si bien la entrevistada se declara “católica comulgada y confirmada”, estudiosa de la biblia y el catecismo, el dogma de carácter hegemónico no ejerce soberanía absoluta sobre sus creencias. Por el contrario, el hilván de narrativas que ella misma gestiona a partir de sus lecturas –no únicamente religiosas–, dan sentido a su cosmovisión. Incluso

²³ Entrevista a SG, mujer de 65 años.

²⁴ Manifestación religiosa que en oriente ha inspirado tradiciones asentadas e incluso religiones pujantes como el budismo. Mientras que en occidente, pese a contar con elaboraciones teóricas, ha permanecido como un fenómeno minoritario (Arana, 2016).

²⁵ Entrevista a SG, mujer de 65 años.

las vivencias personales y biográficas son incorporadas e interpretadas bajo esas premisas. Es decir, todo lo que le ha tocado vivir y afrontar –una hija discapacitada– resultan aprendizajes que hacen al propio acervo espiritual. De modo que, se vale de diferentes relatos, discursos y prácticas para validar sus creencias en torno a la vida y a la muerte.

En concordancia con lo que postula el panteísmo cualquier elemento puede ser punto de partida para adherir a esta concepción, ya que, no atesora un signo o una revelación como fundamento necesario y excluyente (Arana, 2016). Esto se da en un marco en el que, como expone Ludueña (2014), los espacios periféricos del discurso religioso brindan una arena propicia para la aparición de catolicismos alternativos que se traducen en espiritualidades que entran en disputa, parcial o totalmente, con el dogma o las prácticas hegemónicas que emanan desde la institución. En este sentido, su frase sobre la posibilidad de existencia de seres extraterrestres se vincula al rasgo característico que sostienen algunas redes *New Age* (Pinto Durán y López Moya, 2011). En síntesis, si bien se identifican significantes privilegiados como así también ensambles móviles de sentido, en tanto campo radicalmente indeterminado, hay posibilidad de agenciamiento, pero sin totalización.

En los testimonios abundan las imágenes acerca de la vida después de la muerte, sin embargo, no todas las personas mayores imaginan lo mismo o del mismo modo acerca de lo que depara el *más allá*, como así tampoco creen en su existencia aun cuando posean un imaginario “celestial” asociado a la muerte. A continuación, una mujer que se declara creyente, pero que afirma estar apartada de la iglesia pese a frecuentar celebraciones carismáticas, comenta:

(E): La Vero (hija) (...) iba (al cementerio) a contarle cosas a su padre. No sé si iba para sentirse bien ella porque no creo que su padre la escuche. Tampoco quiero decirle “tu papá no te escucha”. Cada uno tiene su creencia (...) yo no creo. Yo pienso que se terminó, que todo queda en la persona que está viviendo.

(Inv): Como un recuerdo...

(E): Exactamente (...)

(Inv): Si tuvieras que ponerle un color y una imagen a la muerte ¿qué color e imagen elegirías?

(E): Un color celeste.

(Inv): ¿Por qué? ¿A qué lo asocias?

(E): Al cielo, me parece a mí, como nubes así. Celeste. Porque cuando sos chico te hacen una creencia “si porque está arriba”, “porque está subido en la estrella”. A mí nunca me dijeron así, de hacerme creer... “porque mirá el papá está en aquella estrella, y desde allá te está mirando”... yo no sé si es bueno.²⁶

A propósito, amerita destacar tres aspectos del relato. Por un lado, el reconocimiento de la circulación social y la reproducción de frases referidas a la muerte,

²⁶ Entrevista a EG, mujer de 64 años.

a pesar de no haber sido depositaria directa de estas significaciones durante su niñez. Por otra parte, como operan en la adultez frases que son atribuidas a la infancia ofreciendo imágenes acerca de la muerte, incluso cuando se afirma creer en la muerte como el final de la vida –sin que haya un después de la muerte–. Y, por último, debido al destinatario (niños/as), como el contenido de las frases no nombran a la muerte, sino que se emplean sustituciones o eufemismos cuyas imágenes condensan la ubicación de quien ha muerto en un nivel superior (arriba), en una posición (subido a una estrella) y con una actitud (mirando desde allá). En consecuencia, frente a las creencias que aparecen de manera impuesta: “te hacen creer”, la entrevistada pone en duda la conveniencia de tal imposición. De manera que su evocación celestial acerca de la muerte está directamente vinculada a significaciones que se reconocen en circulación social, pero que no forman parte de su repertorio de creencias. En suma, el testimonio exhibe como individuos y colectivos sociales poseen la capacidad de imaginar y de producir representaciones; y así, se crea un cosmos de sentido arbitrario en tanto resultado de una fuerza creadora que nadie puede controlar por completo y cuyo rasgo distintivo es la indeterminación de sus productos (Cristiano, 2011).

Cabe aclarar que no se cuestiona el poder que poseen las religiones como medios para hacer frente a la muerte como una de las principales limitaciones a la vida y a su significado (Davies, 2013); incluso, en tanto institución, se le reconoce su funcionamiento como una de las estructuras de acogida, que acogen al ser humano y le permiten progresivos *empalabramientos* a través de significantes y signos, traducciones aproximadas, revisables y mejorables (Duch, 2012). Sin embargo, las religiones pierden normatividad y obligatoriedad y ganan márgenes de libertad sobre la selección de sus marcos creyentes; lo que Berger (1981) denomina secularización subjetiva. A su vez, de la Torre (2013) enfatiza en el rol de las mediaciones que las industrias culturales ejercen (comunicación, turismo, marketing, cine, literatura, etc.) y que también operan en la recomposición de las maneras de creer y practicar la religión. A propósito, en épocas de proliferación de plataformas y sitios de redes sociales, los mensajes, imágenes y cadenas con contenido religioso y espiritual circulan con frecuencia y en abundancia entre las personas mayores:

Justamente el día antes de mi cumpleaños apareció en mi celular San Gabriel Arcángel y San Rafael y justo dice “convócalos en esta noche porque mañana será otro día”, claro iba a ser mi cumpleaños (...) Yo andaba con algún problemita, era cierto, decía “esta noche se le va a ir el problema y mañana será un gran día”. Claro, más creía yo. Ahí nomás lo mandé a otros porque había que mandarlo. Me gustaron los términos y eso lo hace creer a uno. No sé si es para bien o para mal. Yo creo que es para bien. Porque yo la pasé muy bien (refiriéndose al festejo sorpresa de su cumpleaños). Una cosa que no creía. Y eso es reciente, ha sido ayer miércoles.²⁷

²⁷ Entrevista a AS, varón de 86 años.

La recepción de los mensajes de carácter espiritual/religioso son resignificados en lo cotidiano. Aquí, el mensaje brinda una esperanza en el marco de un problema que lo afecta y, de la mano, la interpretación se articula con el cumpleaños del propio entrevistado; más precisamente con el festejo sorpresa organizado por su familia. Es decir, luego del evento, el mensaje de los ángeles adquiere un valor diferencial al ser reinterpretado -pese a la paradoja- en su posterior carácter premonitorio. Aquello que agrada, “lo hace creer a uno” y, en consecuencia, replicarlo. En otros casos, la recepción de este tipo de mensajes no implica, necesariamente, su reproducción inmediata:

Esta señora que hace mucho que no veo, me manda un montón de cosas. De la virgen, de una cosa, de otras... lo único que yo no sigo nunca son cadenas. Otra cosa, Dios no tiene Facebook (...) (Risas) En serio. “Ustedes mandan cadenas y cadenas, pero si Dios no tiene Facebook” les digo.²⁸

La negativa a reenviar contenido repetitivo de carácter religioso o espiritual a través de los sitios de redes sociales expone el discernimiento personal que opera en las decisiones acerca de lo que es conveniente compartir; aun cuando se adhiera a la creencia, no así a su divulgación bajo el formato y la modalidad que los sitios de redes sociales imponen. Seguidamente, una mujer que se reconoce católica expone algunos cuestionamientos a través de los cuales vacila sobre el destino final al morir, relativizando imágenes y símbolos de la doctrina; lo cual, a su vez, vincula con el contenido religioso que recibe mediante WhatsApp:

(E): Yo por ahí tengo algunas dudas de cual será nuestro final. A pesar de que soy católica, de que me he criado en un colegio católico pero el hecho de haber ido leyendo. Yo por ahí pienso y si volvemos al universo. No sé qué sería, en definitiva. Porque tampoco creo en el tal infierno, ni creo en el diablo, ni en esas cosas. A pesar de que en el colegio de las monjas en el comedor teníamos un cuadro que tenía unas llamas quemándose (risas) (...) yo recordando los años de niña y viendo qué es lo que realmente dio a conocer Jesús con sus diez mandamientos. Todo lo demás lo han creado los hombres. Ahora unos escritos largos que te mandan (por WhatsApp) por esto o por aquello. Yo los borro, no voy a andar mandando eso. Cuando ya ha dicho todo el mundo que no tiene ningún valor (...)

(Inv): Una señora que entrevisté hace poco me dijo “yo no reenvío nada de eso porque total Dios no tiene Facebook” (risas).

(E): (risas) la verdad, la verdad. Pero es lógico “y no tiene WhatsApp” (completa la frase) (risas).

(Inv): (Risas).

²⁸ Entrevista a EG, mujer de 81 años.

(E): Realmente. Es que es ridículo todo eso. Hay algunas que son amigas de muchos años. No sé de dónde salió tan devota que me mandó ¡catorce cosas en un solo momento! (levanta la voz) cuando veo, miro catorce...²⁹.

La alusión a las lecturas que la entrevistada menciona en el relato, emergen como respaldo para reflexionar sobre la posibilidad de volver al universo al morir, poniendo en duda el dogma y las imágenes religiosas aprehendidas en su infancia. Así también, cuestiona el valor de los mensajes que sus pares le envían; discriminando entre lo atribuible a Dios y lo que “han creado los hombres”. Si bien, recupera los diez mandamientos, desestima tanto las imágenes del diablo y del infierno como los “escritos” religiosos (cadenas, reflexiones y oraciones) que recibe. En este sentido, si bien los imaginarios sociales se valen de distintas producciones para permanecer, transmitirse y perpetuarse (Agudelo, 2011), la circulación de las imágenes y representaciones que permiten conectar con la propia finitud y la muerte está determinada por un cierto nivel de aceptación social como de discernimiento personal.

A continuación, en sintonía con el planteo de los especialistas en torno a cómo se reconfiguran las maneras de creer, un varón –de familia católica y formación escolar religiosa– relata el impacto de una narrativa audiovisual que interpreta como revelación:

Yo una vez vi una película que me dio mucha tranquilidad para esperar algún día la muerte. En general me ayudó mucho. Era una película de un personaje de la televisión (...) Cuando empieza la serie Mc Giver estaba en la unidad de terapia intensiva y estaba conectado a los electrodos y de repente tic, tic, tic, tiiiiiiiiiiiiiiiiiiiiic... la onda se puso derechita y no hizo más la curva del corazón. Y las enfermeras a los gritos que hizo un paro cardíaco... un *quilombo*³⁰ bárbaro. Ahí comienza la película, después continúa pero ya con Mc Giver adentro. Mc Giver en su pensamiento, en su espiritualidad. En ese momento que pasa a ser la inminencia de su muerte. Y de repente él aparece en el famoso túnel donde hay música linda, muy apacible, mucha paz... y va desde la oscuridad hacia la claridad y va transitando ese túnel. Y llega a la margen de un lago y había una barcaza ahí. Y ¿sabes lo que le pasa? empieza a encontrar a todos sus antepasados. Lo encuentra al abuelo que estaba en el barco y la encuentra a su mamá. Esa película en mí obró milagros. Porque yo la vi como algo tan genial. Y yo digo “esto es la muerte” porque no puede ser algo doloroso.³¹

²⁹ Entrevista a GA, mujer de 81 años.

³⁰ Expresión coloquial para indicar lío, desorden, alboroto, caos.

³¹ Entrevista a VH, varón de 69 años.

Pese a la formación católica recibida, cuyo dogma promueve la creencia en la vida eterna³², el entrevistado le atribuye a la película el carácter milagroso. Es decir, deposita en el contenido audiovisual un potencial sobrenatural que es propio de la intervención divina. En su experiencia, la película le genera esperanza en torno a lo que la muerte depara. A su vez, la narrativa audiovisual no solo no se contradice con el dogma católico sobre la vida eterna, sino que ofrece significaciones que se entranan. En este sentido, aparecen recursos ya mencionados en testimonios anteriores: el (“famoso”) túnel, la paz, la apacibilidad, la claridad, el encuentro con seres queridos. Si bien el impacto audiovisual no amerita controversia en tanto le ofrece algo novedoso, la trama expone una narrativa e imágenes socialmente conocidas y hegemónicas y, en tanto tales, resultan verosímiles para el espectador. Es decir, el lenguaje visual genera en él un reconocimiento intuitivo y una adhesión a las imágenes instituidas que, en este caso, no contradicen el dogma inculcado. De ahí que, aunque los contenidos ficcionales de algunas producciones audiovisuales no asumen una narrativa explícitamente religiosa, en ocasiones, ofrecen elementos metafísicos que disparan interpretaciones en un entramado espiritual/religioso. En efecto, las creencias espirituales/religiosas adquiridas encajan con las significaciones que algunas narrativas construyen.

Los más sagaces estudiosos de la cultura de masas han examinado su complejidad imaginativa, y han concluido que prensa, fotografía, cine, radio, publicidad, propaganda, televisión y ahora internet contribuyen a modelar y a modular los imaginarios colectivos, y ejercen palpable influjo en los personales (Duch y Chillón, 2012, p. 43).

Como toda creencia necesariamente se apoya en la imaginación, en consecuencia, las significaciones posibles son infinitas. De esta manera, las producciones audiovisuales son susceptibles de configurarse en un disparador que asisten en la constitución de la propia cosmovisión:

No sé si viste una película *El país del qué...* (...) Un elefantito que era muy soñador y se pasaba mirando el cielo, la creación y se quedaba embelesado con una flor hasta que un día empieza a escuchar una vocecita. Era la voz de esa flor porque era el país del qué (...) ahí había vida, había personas, aunque fuera un país chiquitito. Entonces, porque no podemos estar como en el tamaño de una flor. (...) si yo me voy de aquí posiblemente estoy en otro plano y hasta puedo ver este. Si me escucha un sacerdote me va a expulsar (risas) porque sería como creer que hay vida después de la muerte (...) Estamos en un cosmos que está habitado por un montón de cosas, que veo y que no veo. Yo no sé en este momento quienes están. Puede haber alguien que yo no veo. Y para muchos, si hay. No tengo el desarrollo para

³² Catecismo de la iglesia católica, 1020.

poder verlo. Algunos si lo tienen, otros no. Pero hasta eso, hay personas que tienen ese don. Por eso, para mi Dios nos pone por algo y para algo. “No lo viste a Dios” no me importa. Yo creo.³³

La película se ofrece como metáfora de su concepción de vida y de muerte. La analogía autoriza la proyección e imaginación de la convivencia de distintos planos de existencia, siendo tanto la muerte como el desarrollo (de habilidades) o la portabilidad de un don, las vías de acceso a ese otro plano de vida. Donde el adentrarse potencia el carácter de testigo expuesto en términos visuales (“si yo me voy de aquí posiblemente estoy en otro plano y hasta puedo ver este”; “Estamos en un cosmos que está habitado por un montón de cosas, que veo y que no veo”; “Puede haber alguien que yo no veo”; “No tengo el desarrollo para poder verlo”). Asimismo, en clave de humor la entrevistada confronta su manera de pensar con el dogma de la religión católica; religión a la que adhiere, aunque, lo que ella registra como contradicción no la conflictúa. Se identifica con claridad cómo opera la lógica del remiendo a la que Hervieu-Léger (2004) alude para demostrar los procesos de invención, de bricolaje y de manipulación de los dispositivos de sentido. Sin embargo, dichas operaciones de recomposición no son ilimitadas y/o descontroladas, sino que, las determinaciones históricas y socioculturales de los contextos delimitan y limitan relativamente el universo de lo creíble, de lo pensable y de lo imaginable (Hervieu-Léger, 1996).

En efecto, la realidad simbólica se constituye por la experiencia, que es tanto individual y colectiva dado el carácter compartido del discurso. Es decir, se trata de una elaboración intersubjetiva a través de redes imaginarias, ya que, “lo imaginario se presenta como conocimiento creativo e inmotivado o, por el contrario, derivado directamente de la experiencia” (Cabrera, 2006, p. 43). Por ello, lo imaginario social:

no se constituye como campo específico de conocimiento objetivo o de proyecciones de deseos subjetivos, sino que establece una matriz de conexiones entre diferentes elementos de la experiencia de los individuos y las redes de ideas, imágenes, sentimientos, carencias y proyectos que están disponibles en un ámbito cultural determinado (Pintos de Ceá-Naharro, 1995, p. 112).

La semántica de las expresiones expone una herencia que ejerce peso en las significaciones acerca de la muerte, ya que, se reconocen imaginarios colectivos hilvanados por significaciones transmitidas histórica y culturalmente. No obstante, este legado es susceptible de re-significación, re-elaboración, y renovación de significados a partir de novedosas configuraciones simbólicas que sostienen estrechos vínculos con las experiencias de vida. De ahí que la relación discursiva entre muerte y color sea contextual, circunstancial y arbitraria, debido a la mixtura entre las propias búsquedas y la información que el entorno ofrece en tanto vías de contacto íntimo con la finitud humana y con singulares procesos de exploración espiritual/religiosa. En suma, la

³³ Entrevista a AF, mujer de 62 años.

alegoría cromática acredita el carácter iridiscente de la muerte cuya mutación varía según el ángulo de observación, de ahí su vasta diversidad.

Conclusiones

Como fenómeno biológico universal desde una mirada sociocultural situada en la ciudad de Córdoba (Argentina), a la muerte se le asignó un abanico de matices según las significaciones imaginarias vigentes en las experiencias de las personas mayores que conformaron la muestra del estudio. Dichas tonalidades revelaron distintas vertientes cronológicas, emocionales, emblemáticas o simbólicas que dieron cuenta de la manera de interpretar la muerte, el morir y el después de la muerte. En términos generales, la exploración permitió reconocer matrices de sentido hegemónicas y de larga data asociadas sobre todo a la muerte y al después de la muerte, siendo predominante la mención del color blanco y negro, y en menor magnitud las variantes del rojo, celeste, marrón o gris oscuro. Mientras que las matrices más contemporáneas y peculiares estuvieron vinculadas al morir y al después de la muerte, aludiendo al amarillo, violeta o a la coexistencia de todos los colores. En síntesis, la atribución de una escala cromática permitió un acceso preliminar a las creencias espirituales/religiosas en tanto configuraciones culturales desde las cuales se interpreta la muerte y/o el morir como final, destino, acontecimiento, cambio de estado, transmutación, otro lugar y regreso al origen.

En el marco de un trasfondo comunicacional intertextual cuyas múltiples capas y densidades son fuente inagotable de contenidos para la construcción de significados, el *con que* las personas mayores imaginan la muerte y/o el morir exhibió un despliegue de elementos simbólicos (verbales, escritos, auditivos, visuales y audiovisuales) dotados de sentido personal, donde cobran presencia los recuerdos, las emociones y los saberes, como así también las dudas y los interrogantes; dejando al descubierto la oscilación entre adhesiones más o menos estrictas a ciertos símbolos e imágenes instituidas o hegemónicas y apropiaciones más flexibles e insubordinadas. Esto acontece en un escenario no exento de relaciones de fuerza que complejiza y amplifica dicho trasfondo porque habilita nuevos discursos y enunciadores, que impactan tanto en las disputas por el sentido como en la producción de las subjetividades.

Asimismo, pese a la legitimidad y al peso de los dogmas y fundamentos espirituales/religiosos hegemónicos incorporados en el acervo personal y/o familiar que imponen visiones dominantes sobre el modo de entender la muerte, la imaginación deja entrever un proceso creativo donde hay amplios márgenes de maniobra y autonomía. Es decir, dada su capacidad de producir imágenes y representaciones, la imaginación definida como facultad de representación en el pensamiento convoca un esfuerzo de inventiva que da cabida a una multiplicidad de significaciones perentorias como pedercedas. Por ello, las discontinuidades, rupturas, adaptaciones y ajustes, descartes, contradicciones y desviaciones, se asumen en el marco de una libertad experiencial. De hecho, en el rastreo de los relatos se exhibieron procesos de identificación individuales y colectivos que se nutren de figuraciones mediadas como condición ineludible de acceso a la realidad. Las variaciones en las respuestas revelan el carácter particular y

subjetivo de tal conexión; así también, las similitudes exponen los elementos comunes y referentes compartidos que configuran los imaginarios sociales en torno a la muerte. Por lo que, la diversidad de las experiencias de las personas mayores evidencia procesos de transformación, mixturas y recomposiciones en los sistemas de creencias que otorgan sentido a la finitud de la vida.

A partir del enfoque que asumió la investigación, es posible afirmar que los imaginarios sociales y las creencias constituyen nociones recíprocamente asociadas y recurrentes. Es decir, la configuración de las significaciones que nutren los imaginarios sociales acerca de la muerte, son sustento para las creencias espirituales/religiosas. Asimismo, estas últimas no solo vehiculizan las significaciones vigentes, sino que las instauran en todo su esplendor. No obstante, esto no se materializa en una traducción idéntica o mimética de las imágenes y figuras que estas nociones ofrecen, ya que, como resultado del devenir socio histórico y de la ruptura de las dualidades, la construcción de los relatos es una constante intrínseca y, por lo tanto, imparable y progresiva. En consecuencia, la elucidación de las tramas y entrelazamientos de las significaciones que sustentan los imaginarios sociales acerca de la muerte expone fuerzas constituyentes no necesariamente lineales, coherentes y ordenadas. Muy por el contrario, lo fragmentario, lo indeterminado y lo arbitrario caracterizan su basamento ontológico primigenio.

Referencias bibliográficas

- Agudelo, P. A. (2011). “(Des)hilvanar el sentido/los juegos de Penélope. Una revisión del concepto imaginario y sus implicaciones sociales”. *Uni-pluri/versidad*, 11(3), 1-18. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/unip/article/view/11840/10752>
- Aoiz Orduna, J. (2019). “Entre el Clasicismo y la modernidad. La blancura, una construcción cultural de Occidente”. *Universitas Humanística*, 88. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh88.ecmb>
- Arana, J. (2016). “El panteísmo y sus formas”. *Revista de Filosofía*, 57, pp. 5-18. <https://revistas.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44046/46064>
- Ariès, P. (2011). *El hombre ante la muerte*. Buenos Aires: Taurus.
- Barley, N. (1995). *Bailando sobre la tumba*. Barcelona: Anagrama.
- Berger, P. L. (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Blanco, M. (2011). “El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo”. *Revista Latinoamericana de Población*, 5(8), 5-31. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323827304003>
- Cabrera, D. (2006). *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Biblos.
- Cabrera, D. (2008). Imaginarios de lo imaginario. En D. Cabrera (Coord.) *Fragmentos de caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires: Biblos.
- Carozzi, M.J. (1999). “La autonomía como religión: la nueva era”. *Alteridades*, 9(18), 19-38. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74791803>

- Cartay, R. (2002). “La Muerte”. *Fermentum Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 12(34), 447-470. Venezuela: Universidad de los Andes. Mérida. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70511239012>
- Castells Ballarin, P. (2008). “La Santa Muerte y la cultura de los derechos humanos”. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 6(1), 13-25. ISSN: 1665-8027. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1665-80272008000100002&lng=es&nrm=iso
- Castoriadis, C. (2010). La institución imaginaria de la sociedad (Tomo I y II). Argentina: Ensayo.
- Catalán Martínez, E. (1999). “El precio del purgatorio”. *Obradoiro de Historia Moderna*, 8, 31-63. ISSN: 1133-0481. <https://revistas.usc.gal/index.php/ohm/article/view/623>
- Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (2006). Lineamientos para el comportamiento ético en las Ciencias Sociales y Humanidades, Resolución N° 2857. Buenos Aires: CONICET. <http://www.conicet.gov.ar/wp-content/uploads/RD-20061211-2857.pdf>
- Coppin, M. y Gaspard, J. L. (2017). El humor negro frente a la muerte. *Desde el Jardín de Freud*, (17), 149-160. Universidad Nacional de Colombia. ISSN (impreso) 1657-3986 (en línea) 2256-5477. Doi:10.15446/djf.n17.65522.
- Cornejo, M., Mendoza, F. y Rojas, R.C. (2008). “La Investigación con relatos de vida: pistas y opciones del diseño metodológico”. *PSYKHE*, 17(1), 29-39. ISSN 0717-0297. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Cristiano, J. (2009). Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica. Villa María: Eduvim.
- Cristiano, J. (2011). “Estructuración e imaginario: entre Giddens y Castoriadis”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 56(213), 9-25. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/30462>
- Da Matta, R. (1997). “Morte. A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro”. Da Matta, R. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Río de Janeiro, Brasil: Rocco, pp. 143-169.
- Davies, D. J. (2013). “Estilo de vida, estilo de muerte y arenas religiosas”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES)*, (10), pp. 24-29. Córdoba. ISSN: 1852-8759. <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/220>
- De la Torre, R. (2001). “Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales”. *Metapolítica*, 5(17), pp. 98-117.
- De la Torre, R. (2013). “La Religiosidad Popular”. *Ponto Urbe*, 12, 1-24. DOI: 10.4000/pontourbe.581
- De la Torre, R. y Gutiérrez Zúñiga, C. (2005). “Mercado y religión contemporánea”. *Desacatos*, (18), pp. 9-11. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2005000200001&lng=es&tlng=es

- Denzin, N. K., y Lincoln, Y. S. (1994). Introduction: Entering the Field of Qualitative Research. En N. K. Denzin y Y. S. Lincoln, (Eds.) *Handbook of Qualitative Research*. California: Sage.
- Derrida, J. (2003). “Deconstrucción y Crítica”. Bloom, H.; Derrida, J.; Hartman, G.; De Man, P. y Hillis Miller, J. *Sobrevivir: líneas al borde*. México: Siglo XXI.
- Dittus, R. (2006). “Discurso social, hegemonía e imaginarios sociales. Marco conceptual para un método sociosemiótico”. *Légete: Estudios de comunicación y sociedad*, 6, pp. 41-61. ISSN 0718-0020.
- Dri, R. (2008). “Los santos de las creencias populares. Religión, mito y símbolos en la construcción de las identidades populares”. *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*. Creencias, política y sociedad, (124), 49. <http://bcn.gob.ar/uploads/Boletin-124.pdf>
- Duch, L. (2012). Religión y comunicación. Barcelona: Fragmenta editorial.
- Duch, L. y Chillón, A. (2012). Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación (Vol 1). Barcelona: Herder.
- Elias, N. (2009). La soledad de los moribundos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Flores Martos, J. A. (2014). “Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina: Santa Muerte, muertos milagros y muertos adoptados”. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(2), pp. 115-140. Doi: <http://dx.doi.org/10.11156/aibr.0902>
- Forni, F. (1993). “Nuevos movimientos religiosos en Argentina”. Frigerio, A. (ed.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (7-23)* Buenos Aires: CEAL.
- Gayol, S. y Kessler, G. (2011). “La muerte en las ciencias sociales: una aproximación”. *Persona y Sociedad*, Universidad Alberto Hurtado, 25(1), pp. 51-74.
- Glaser, B. & Strauss, A. (1967). The Discover of Grounded Theory: strategies for qualitative research. Chicago: Aldine.
- Gorer, G. (1965). Death, grief and mourning in contemporary Britain. London: The Cresset Press.
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., y Baptista Lucio, P. (2014). Metodología de la Investigación. México D. F.: McGraw-Hill.
- Hertz, R. (1990). La muerte. La mano derecha. México: Alianza editorial Mexicana.
- Hervieu-Léger, D. (2004). El peregrino y el convertido. La religión en movimiento. México: Ediciones del Helénico.
- Hervieu Léger, D. (1996). “Catolicismo: El Desafío de la Memoria”. *Sociedad y Religión*, 14/15.
- Iglesia Católica. Catecismo de la iglesia católica. En la Santa Sede, http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html.
- Lomnitz, C. (2006). Idea de la muerte en México. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Loue, S., Comité Central de Bioética y Molina, D. P. (2015). “Las consideraciones éticas sobre la vulnerabilidad en la investigación cualitativa”. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública*, 33(1), S128-S130. <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/4443>

- López, D. (2012). “La prueba de la experiencia. Reflexiones en torno al uso del concepto de experiencia en la historiografía reciente”. *Prismas, Revista de historia intelectual*, 16(1), pp. 33-52. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387036814002>
- Ludueña, G. A. (2014). “Ritual, narrativa e imaginación religiosa descentrada en espiritualidades católicas contemporáneas. Una mirada desde la periferia”. *Miriada*, 6(10), pp. 89-114. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/49175>
- Mallimaci, F. y Giménez, V. (2007). “Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político”. *Revista Argentina de Sociología*, 5(9), pp. 44-63. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26950904>
- Mallimaci, F., Esquivel, J.C. y Giménez Béliveau, V. (2008). “Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI”. *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación. Creencias, política y sociedad*, (124), 77. <http://bcn.gob.ar/uploads/Boletin-124.pdf>
- Martínez de Sánchez, A. M. (2011). *Formas de la vida cotidiana en Córdoba (1573-1810). Espacio, tiempo y sociedad*. Córdoba: Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CONICET-UNC).
- Martínez de Toda, J. (2003). “La espiritualidad del comunicador cristiano”. *Teología y Vida*, 44(1), pp. 68-101. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492003000100004&lng=en&nrm=iso&tlng=en
- Mejía M., J. J. (2000). “Manifestaciones contemporáneas de espiritualidad”. *Theologica Xaveriana*, (135), pp. 369-388. ISSN: 0120-3649. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1910/191018219006>
- Morin, E. (2011). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.
- Nieto Lozano, M. (2015). “La muerte en la Edad Media: una aproximación a las Cantigas de Santa María”. *Revista Arte Arqueología e Historia*, 22, pp. 117-186. <http://www.artearqueohistoria.com/spip/article536.html>
- Nogales Rincón, D. (2016). “El color negro: luto y magnificencia en la corona de Castilla (siglos XIII y XV)”. *Medievalismo*, 26, pp. 221-245. ISSN 1131-8155. <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/279611>
- Pagani, C. (2002). “Le variazione antropologico-culturali dei significati simbolici dei colori”. *Leimotiv*, 1, pp. 175-197.
- Pinto Durán, A. M. y López Moya, M. (2011). “Extraterrestres en el imaginario del New Age: redes de espiritualidad y utopía desde San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”. *Liminar*, 9(2), pp. 63-82. <http://liminar.cesmecha.mx/index.php/r1/article/view/48>
- Pintos de Cea-Naharro, J. L. (1995). “Orden social e imaginarios sociales (Una propuesta de investigación)”. *Papers*, (45), pp. 101-127. <https://papers.uab.cat/article/view/v45-de-cea-naharro/0>
- Pochintesta, P. (2012). “Concepciones acerca de la propia muerte en la gran vejez”. *Palabras mayores*, 4(8). <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/21451>
- Rodrigues, J. C. (1983). “Morte e consciência: pensar o impensável y Semantização do absurdo: entre dois mundos”. Rodrigues, J. C. *Tabu da morte*. Brasil: Achiamé.

- Russo, R. (2013). "El color litúrgico de los funerales". *Puntos de vista*, 2(42), pp. 662-667. <http://phase.cpl.es/wp-content/uploads/2013/11/El-color-liturgico-de-los-funerales.pdf>
- Salvarezza, L. (2002). "Factores biológicos y sociales que inciden en la psicología del envejecimiento". Salvarezza, L. (Ed.), *Psicogeriatría, Teoría y Clínica*, pp. 46-72. Buenos Aires: Paidós.
- Sánchez Ortiz, A. (2013). "Una mirada simbólica al color. Reflexiones sobre fobias y filias en el mundo occidental". *Ars bilduma*, 3, pp. 192-207.
- San Martín Petersen, C. (2007). "Espiritualidad en la Tercera Edad". *Psicodebate 8. Psicología, Cultura y Sociedad*, pp. 111-128. <https://dspace.palermo.edu/ojs/index.php/psicodebate/article/view/420>
- Santa Cruz, A. (1990). "La atracción de los cultos orientales y esotéricos". *Revista de Psicología*, 1(1), pp. 51-64. Doi:10.5354/0719-0581.1990.18410
- Scott, J. (2001). "Experiencia". *La ventana*, 2(13), 42-73. <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/551>
- Segato, L. R. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Strauss A. y Corbin J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Suárez, C. E. (2008). "La metáfora creencia y la idea de persona". *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*. Creencias, política y sociedad, (124), 135. <http://bcn.gob.ar/uploads/Boletin-124.pdf>
- Thomas, L. V. (1991). *La Muerte. Una Lectura Cultural*. Barcelona: Paidós.
- Thomas, L. V. (1993). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Torradeñot Freixes, F. (2014). "Espiritualidad laica y espiritualidad atea". *Horizonte*, 12(35), pp. 716-745. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4831539>
- Uribe Alarcón, M. V. (1996). *Matar, rematar y contramatar: las masacres de la Violencia en el Tolima, 1948-1964*. Bogotá, Colombia: Controversia.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de pasaje*. España: Alianza Editorial.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2006). "La investigación cualitativa". Vasilachis de Gialdino, I. (Coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*, pp. 23-64. Barcelona: Gedisa.
- Vovelle, M. (1983). *La mort et l'Occident de 1300 a nos jours*. Paris: Gallimard.
- Widera Wysoczańska, A. (1999). "Every day awareness of death: a qualitative investigation". *Journal of Humanistic Psychology*, 39(3), pp. 73-92. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0022167899393008>
- Wright, P. y Messineo, M.C. (2013). "La producción cultural del imaginario esotérico. Una visita desde Buenos Aires". *Revista Cultura y Religión*, 7(1), pp. 30-41. <https://revistaschilenas.uchile.cl/handle/2250/29276>
- Ziegler, J. (1975). *Les vivants et la mort. Essai de sociologie*. Paris: Éditions du Seuil.

