

ISBN-13: 978-987-27772-2-5

Título: Actas del I Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas

Editorial: Investigaciones en Artes Escénicas y Performáticas

Edición: 1a Ed.

Fecha publicación: 8/2012



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 3.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/).

El cuerpo y lo muerto: un primer abordaje empírico y teórico de este cruce problemático.

Uzal, Luciano Gabriel

*

Las personas elaboran socialmente tanto la diferenciación entre lo vivo y lo muerto como la frontera vida/muerte,¹ y la materialidad del cuerpo está en el centro de estas delimitaciones. El objetivo de esta exposición es sintetizar el recorrido teórico de nuestra tesis de licenciatura en lo referente al cadáver y sus relaciones con diversos agentes.² Nuestra investigación se ocupa de las intervenciones efectuadas sobre los cuerpos por empleados de casas de sepelios durante su práctica profesional; muchos de los desarrollos que siguen parten del diálogo con este referente empírico, si bien pueden ser formulados de manera relativamente independiente. Así, optamos por utilizar como contrapunto pequeñas referencias al material empírico con el objetivo de hacer más dinámica esta exposición.

Con el fin de ser claros preferimos comenzar con las formulaciones claves que estructuran nuestro planteo teórico. Somos conscientes de que podemos parecer simplistas al expresar enunciados que, reducidos a su mínima expresión, carecen de contexto y adornos retóricos que maticen nuestros asertos. Resguardándonos de posibles

*

* Mi agradecimiento a Andrés Celati por su indispensable colaboración en las traducciones así como su atenta lectura de este escrito.

1

Mientras que la diferenciación entre lo vivo y lo muerto es una manera de clasificar acorde a lo orgánico/inorgánico, la frontera vida/muerte implica un pasaje de un “estado” a otro. Así, las partes del un cuerpo vivo pueden ser consideradas “muertas”, como por ejemplo las prótesis. Si bien una y otra están relacionadas operan en distintos planos

2

Tesis en redacción correspondiente a la licenciatura en ciencias antropológicas de la Universidad de Buenos Aires.

juicios apresurados les recordamos que lo que viene a continuación no es más que el esqueleto de nuestro desarrollo; un mapa que sirva como guía a lo largo de estas páginas:

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

* La tensión persona/cosa atraviesa a todos los cuerpos; estos no pueden reducirse a ninguno de los dos extremos de la polaridad. Afirmar que un cuerpo es de manera exclusiva cosa o persona implica, necesariamente, la clausura de otros sentidos posibles.

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

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

En segundo lugar, nos gustaría diferenciar analíticamente las categorías *cadáver* y *cuerpo muerto*. En principio, tanto una como otra hacen referencia a la materialidad de un cuerpo que ha pasado el umbral de muerte, pero mientras que la primera tiene una connotación cosificante, la segunda pone en relieve aspectos de la persona, su trayectoria y a las formas subjetivadas de esa materialidad. El uso diferenciado de estos términos nos permite dar cuenta de estos matices al considerar contextos específicos. En ocasión de formulaciones neutras lo referiremos como 'cuerpo-cadáver'.

En tercer lugar, recurrimos al concepto de *umbral de muerte* para no designar el pasaje vida-muerte como un instante único y perfectamente localizado. La noción de umbral tiene la ventaja de no darle profundidad temporal a este pasaje; esto permite dar cuenta de casos intermedios en los que resulta imposible decir certeramente de qué lado están, como es el caso de los cadáveres vivientes analizados por Margaret Lock (2004). Sostenemos que en este proceso irreversible de transformaciones corporales las tensiones entre el cuerpo como cosa y como persona se radicalizan.

El cadáver como algo más que un cuerpo desocializado. La materialidad y la abyección.

Una vez comenzada la investigación entendimos que las teorías que hacían de la negatividad el rasgo típico del cadáver resultaban insuficientes para analizar su vida social en extremo activa. En efecto, él se relaciona con numerosos agentes en su tránsito por diferentes redes tales como el mercado funerario, el sistema judicial o el sistema sanitario, entre otras. Nuestra hipótesis de trabajo es que el cadáver no es un cuerpo desocializado, y sin embargo, estas teorías no dejan de iluminar aspectos sobre por qué a las personas nos cuesta hacer de él un objeto de reflexión. ¿En dónde reside esta incomodidad de *pensar* el cadáver? ¿En qué consiste su especificidad? ¿qué lo distingue de otros objetos más dóciles? ¿Es lo mismo pensar *la muerte* que pensar *el cadáver*? Difícilmente, dado que la primera es una abstracción que engloba fenómenos dispersos y entidades heterogéneas y que se encuentra, en parte, racionalizada por el intelecto y domesticada por la creencia. En el caso del segundo la diferencia reside en que es algo en el mundo, totalmente terrenal. Es finito y en él nada se escapa hacia un más allá ininteligible. *A priori*, no podríamos decir que es distinto de cualquier otra cosa. ¿Cuál es el vínculo entre esta materialidad cadavérica y la dificultad volverla inteligible?

Este problema ya ha sido abordado desde la teoría antropológica. En la obra de Mary Douglas los conceptos de tabú, impureza, suciedad y contaminación hacen dialogar los sistemas simbólicos de clasificación con estos entes difíciles. Ahora bien, cuando se trata del cuerpo este no es como cualquier otro. Para Mary Douglas se trata de un *símbolo natural* que permite representar sobre y a partir de él sistemas sociales complejos (Douglas, 1988). Existe una correlación entre cuerpo social y cuerpo individual en el modo en que delimitan lo interior y lo exterior; por ello los orificios de entrada y salida del cuerpo -tales como boca, ano, genitales, heridas- junto con las secreciones corporales están cargados de poder y de peligro. “*No podemos con certeza interpretar los ritos que conciernen a las excreciones, la leche del seno, la saliva y lo demás a no ser que estemos dispuestos a ver en el cuerpo un símbolo de la sociedad, y a considerar los poderes y peligros que se le atribuyen a la estructura social como si estuvieran reproducidos en pequeña escala*” (Douglas 1973, 155). Desde esta perspectiva los márgenes son peligrosos dado que en ellos los sistemas de ideas se vuelven vulnerables. Las prohibiciones buscan reforzar estas fronteras y regular los intercambios peligrosos con el exterior.

¿Qué lugar ocupa el cuerpo muerto en este esquema teórico? Si el cuerpo opera como símbolo de la sociedad el cadáver opera como símbolo de su destrucción. Justamente, una de las definiciones posibles de putrefacción parte de la pérdida definitiva de las fronteras corporales y de los procesos anatómico-fisiológicos que las mantienen, como por ejemplo el sistema inmunológico. En la podredumbre del cadáver no puede decirse qué es interno

y que no. Cuerpo y medio se mixturán: símbolo de la naturaleza conquistando definitivamente toda forma cultural; el caos corroyendo el sistema de clasificaciones. Según Douglas, el momento peligroso corresponde al de la *semi-identidad*,³ es decir, cuando lo diferenciado aún continúa ligado a la materialidad. Un largo proceso de disolución que acabe con toda identidad hace del desperdicio algo inofensivo: “*Allí donde las cosas no se diferencian, no existe profanación*” (Douglas, 1973: 214)

Julia Kristeva en su libro *Poderes de perversión* [1980] (1988) enfoca desde el psicoanálisis la formación de las fronteras corporales en el proceso de individuación. Aquí, lo *abyecto* está asociado a la falta fundacional del sujeto ya que es anterior tanto al objeto como al ser. Según ella, el cadáver es el colmo de la abyección:

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

Desde estas autoras aparece una primera respuesta hacia el interrogante de por qué el cadáver es un objeto de reflexión difícil: lo que evoca simbólicamente es, por un lado, el límite de todo sistema social de significación, y por otro, la condición misma de su posibilidad. Es gracias a la exclusión de aquel que la vida misma resulta posible: ¿cómo traerlo sin que infecte todo lo bueno de podredumbre? ¿cómo traerlo sin anular la vida y

lo vivo mismo? ¿cómo es posible pensarlo y que el límite no lo *invada* todo? El cadáver es algo difícil de pensar porque todo él es una zona privilegiada de poder y de peligro.

Si bien este enfoque nos permite pensar dinámicas particulares en el tratamiento de los cuerpos a su vez presenta dificultades. En principio, puede decirse que las intervenciones funerarias tienen como objetivo reforzar “artificialmente” las fronteras del cuerpo para hacerlo tolerable hasta su entierro. En una entrevista un empleado de una funeraria nos comentaba cómo en más de una ocasión debieron finalizar el velatorio antes de lo planeado porque “*el muerto empieza a largar olor*”. En general, todas las prácticas orientadas a retardar la caída de los límites corporales resultan bien iluminado por los marcos teóricos de Douglas y Kristeva. Sin embargo, un marco teórico que da al cadáver un lugar siempre marcado por la negatividad y la abyección nos deja sin herramientas para analizar otras dimensiones de su vida social.

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

Enmascaramientos y la intervención social

Iniciemos este apartado retomando los análisis clásicos de Lévi-Strauss (1973; 2006) sobre las pinturas faciales caduveo. Él articula el rostro (elemento plástico) y la máscara (elemento gráfico) como una modalidad del pasaje naturaleza-cultura: “*Las pinturas del rostro confieren en primer lugar al individuo su dignidad de ser humano; operan el paso de la naturaleza a la cultura, del animal «estúpido» al hombre civilizado*” (Lévi-Strauss, 2006: 226) Es por medio de la intervención estética que el cuerpo natural es reinscrito en un sistema social de significación y posicionado en un lugar de la estructura social.

Si sacamos esta primera idea de su contexto, ¿Es válido decir que a través de las intervenciones estéticas de los rituales funerarios occidentales se trata de reinscribir dentro del sistema social a un cadáver que, en caso de permanecer sin tratamiento, sería

dominado por la naturaleza? Avancemos un poco más hacia la noción de máscara. Para Lévi-Strauss, el *elemento plástico* y el *elemento gráfico* de un objeto diseñado no son elementos independientes sino que establecen relaciones de oposición y de función: se oponen en tanto las exigencias del decorado se imponen a la estructura, modificándola; son funcionales dado que deviene objeto a partir de su integración: “*el vaso, la caja, el muro, no son objetos independientes y preexistentes que se trata de decorar a posteriori. Solamente adquieren su existencia definitiva mediante la integración del decorado y la función utilitaria*” (Lévi-Strauss, 1973: 236). De tal manera que el resultado definitivo es uno gracias al interjuego entre decorado y estructura, en la que ésta es modificada por aquel, pero a su vez, este debe adaptarse a sus exigencias. Ahora bien, cuando el elemento plástico está compuesto por el cuerpo humano y el gráfico por el decorado facial o corporal, este se muestra hecho para el rostro, pero a su vez, él tiene como destino ser decorado porque solo así recibe su dignidad social y su significación plena: “*El decorado se concibe para el rostro, pero el rostro mismo no existe sino por el decorado. Ésta es, en definitiva, la dualidad del actor y su papel, y la noción de 'máscara' nos propone la clave*” (Lévi-Strauss, 1973: 237). Así, el autor muestra que el decorado es una proyección gráfica y plástica de una realidad de otro orden en la que el individuo es proyectado sobre la escena social a partir de estos “enmascaramientos” (Lévi-Strauss, 1973).

La *máscara*, o mejor dicho, la idea de enmascaramiento nos sirve para entender el valor positivo que muchas veces adquiere el cuerpo muerto en la vida social: con ella designamos la acción social por medio de la cual las personas logran, a partir de intervenciones estéticas o de otro tipo sobre una materialidad, proyectar seres socialmente significativos y estructuralmente posicionados. Si es posible, tal como pensamos, extender estos procesos de enmascaramiento más allá del cuerpo en vida, la identidad social se construye desde la relación entre el cuerpo-cadáver y los agentes que lo intervienen. En este sentido, podemos ver la identidad no como algo que el cuerpo simplemente porta sino como un proceso relacional basada en la interacción. Esto podría iluminar cómo en las reconstrucciones estéticas del cadáver lo que está en el centro de la intervención es la identidad del fallecido. Ya no sólo se trata de evitar el olor y la podredumbre, sino que se trata de producir identidad social a partir de técnicas específicas de intervención.

¿Existe un rostro natural, previo e independiente de la máscara que lo inscribe socialmente? ¿hay alguno que no sea social y simbólicamente mediado? ¿Existe una materialidad dada, prediscursiva y extra-social? ¿Puede un rostro sin máscara seguir siendo un rostro?

Debemos hacer de la máscara un modelo no esencialista: evitar reproducir la dicotomía entre esencia / apariencia traducida en un cuerpo verdadero, natural y presocial en oposición a uno falso, artificial y construido. Parafraseando a Althusser podemos decir que todo cuerpo es *siempre-ya* intervenido por tecnologías, sentidos y saberes que componen las máscaras de nuestra subjetividad. El científico moderno pensaba descubrir la verdad biológica del cuerpo humano sin distorsiones. Los anatomistas creían describir un sustrato biológico anterior a cualquier intervención social. Éstos son, a su vez, los enmascaramientos de la ciencia. Cientistas sociales, Historiadores/as y Filósofos/as preocupados/as por el funcionamiento de la ciencia analizaron cómo los discursos “objetivos” sobre el cuerpo inscribían las desigualdades sociales en su materialidad, es decir en la naturaleza. Un ejemplo clásico es el racismo, pero también podríamos nombrar el género y las verdades anatómicas del sexo. La máscara, se dice, no puede ser la verdad del rostro. Estos criterios de científicidad necesita enunciar una materia anterior a todo enmascaramiento. Necesitan de una profundidad estable que sea el momento previo a toda acción social de la superficie.

Judith Butler propone un proceso de materialización por el que entiende la estabilización de un efecto de frontera, permanencia y superficie que a lo largo del tiempo llamamos materia (Butler, 2008). La autora explica que postular una realidad material exterior a las formaciones discursivas es algo que sólo puede hacerse mediante una sentencia del discurso. De ahí que la frontera materia/discurso, estabilizada en el tiempo, sólo puede haber sido fundada por él. Esto no es negar la materialidad de las cosas sino entender que, en tanto concepto, lo que delimita y diferencia se encuentra enraizado en el lenguaje. Por otro lado, este tiene una innegable dimensión material que pocas veces se pone de relieve (Butler, 2008). Al tomar la materia y la naturaleza como dadas, las inmunizamos contra a toda crítica a la vez que las investimos de autoridad:

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

En la teoría del *embodiment* el contrapunto entre percepción y experiencia articula la corporalidad. Ya sea por medio del *habitus* de Bourdieu o de lo *pre-objetivo* de Merleau-Ponty, la praxis indisociable de las interacciones sociales en una cultura dada. Si bien ésta teoría logra desbaratar las dualidades entre objeto/sujeto y mente/cuerpo, lo consigue al precio de tomar el cuerpo como un ente material estable en un mundo objetivo:

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

Autoras que trabajan sobre cuerpo en el marco de los estudios sociales de la muerte tales como Elizabeth Hallam, Jenny Hockey y Glennys Howarth marcan lo problemático que resultan este tipo de enfoques: “*Lo que sugerimos es que en vez de tratar al cuerpo como algo dado rotunda e inequívocamente, se pueden ampliar las miradas teóricas si se toman los “hechos de la muerte” biológicos y el cuerpo muerto como un punto de partida no absoluto*” (Hallam, Hockey & Howarth, 1999: 55) [traducción propia]

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

“A diferencia de Shilling, sostenemos que el enfoque de la agencia corporizada [embodied agency] resulta insuficiente porque no logra dar cuenta de las formas en las que significado e identidad pueden separarse del cuerpo vivo. No obstante su importancia, este enfoque margina a aquellos miembros de la sociedad que si bien aún están vivos físicamente, se han muerto socialmente, y a aquellos que biológicamente han fallecido pero que, sin embargo, conservan una presencia social influyente en las vidas de los demás.” (Hallam, Hockey & Howarth., 1999: vi) [traducción propia]

El enmascaramiento es inevitable. Las dificultades empiezan cuando se pretende que la máscara sea transparente, sin aporías ni desplazamientos. Es esto que Butler llama el *fundacionalismo epistemológico*, un acto fundacional que esconde las relaciones de poder de su formación y se presenta a sí mismo como *desde-siempre* verdadero. El cuerpo

natural, presocial, prediscursivo y sin mediación tecnológica no existe más que como un acto violento de purificación en el discurso.

Ahora bien, el cuerpo muerto también es continuamente intervenido en múltiples niveles y tiene una profusa vida social. La pregunta crítica es cuáles son las diferencias y similitudes entre las intervenciones constitutivas de vivos y muertos. ¿Cómo se construyen unas y otras corporalidades?

Una polaridad constitutiva.

Nuestro cuerpo está, en parte, constituido por cosas que fuera de su contexto consideraríamos muertas: prótesis, artefactos. incluso elementos orgánicos que no diríamos que están vivos en sí mismos. Es a partir de ellos que devenimos cuerpos mediados cultural y tecnológicamente. Cuando este transita por el umbral de muerte la tensión presente entre cosa y persona se radicaliza, haciendo de él un ente paradójico: *“Cuando el cuerpo se acerca a la muerte, comienza a representar el sitio donde se erige la frontera occidental entre la vida y la muerte, y en tanto entidad marginal, quiebra la relación entre el cuerpo vivido y el cuerpo objeto, el cuerpo que somos y el cuerpo que tenemos. Al representar el límite o los márgenes de la vida, adquiere una materialidad potente y categóricamente ambigua.”* (Hockey, Komaromy, & Woodthorpe, 2010: 15) [traducción propia].

La literatura antropológica del ritual tomó como eje esta ambigüedad. Bronislaw Malinowski la expresa claramente en una sección de *Magia, Ciencia y Religión* [1948] cuando analiza el lugar del cadáver en el grupo social. Aquí discute con ciertas teorías que hacían del horror al cadáver y del miedo a los fantasmas actitudes naturales que conformaban el núcleo de toda creencia religiosa. Por el contrario, él postula la contrariedad de las emociones que producen la pérdida de un ser querido y la presencia física del cuerpo. Los sentimientos oscilan entre el amor al difunto y el asco del cadáver, entre *“el afecto apasionado de la personalidad que aún permanece en el cuerpo y un estremecimiento medroso ante esa cosa repugnante que ha quedado ahí”* (Malinowski, 1993: 47)

La tanatopraxia, un conjunto de técnicas específicas, se enfoca en la conservación y reconstrucción estética del cadáver. El objetivo de esta práctica es darle al cuerpo muerto el aspecto de cuando estaba vivo, simulando el sueño. Sin embargo, por más avanzada que se encuentren estas tecnologías corporales, el muerto nunca va a ser considerado persona de manera plena, así como tampoco nunca será un objeto como cualquier otro.

Una vez que el cuerpo transita por el umbral de muerte su carácter de cosa y de persona parecen volverse irreconciliables.

En nuestro análisis la polaridad cosa/persona opera como síntesis de toda una serie de dualidades que estructuran las relaciones con los cuerpos (objeto/sujeto, no-humano/humano, muerto/vivo, natural/artificial, etc.). Así, cuando los agentes se vinculan con el cuerpo-cadaver logran posicionarlo más cerca de uno u otro extremo según sus estrategias en contextos específicos. Durante una entrevista, el empleado de una funeraria nos relató una anécdota particularmente ilustrativa. Tras la muerte de una niña de nueve años la familia llegó a la funeraria para solicitar un servicio. El entrevistado los caracterizó como “unos negros de mierda que ni saben por qué tienen tantos hijos.” Si bien en principio el cuerpo sería enviado a tierra, a pedido de la abuela de la niña decidieron solicitar el tratamiento correspondiente para nicho.⁴ Para sorpresa de los empleados, la familia abandonó el cuerpo en la funeraria aproximadamente por 30 días. El entrevistado, que a lo largo de la entrevista resaltó poco y nada aspectos subjetivos de los cadáveres, afirmó: “*la nena cumplió años con nosotros y todo.*”. Aquí, la inesperada configuración del cuerpo como persona es un recurso estratégico para confirmar en el relato los prejuicios racistas y clasistas de nuestro entrevistado. Esto muestra cómo los agentes posicionan el cuerpo-cadáver en distintos puntos de la polaridad con gran facilidad.

Según varios relatos, parece ser una práctica habitual que las funerarias den dinero de manera informal a otros agentes que entran en contacto con el cuerpo. Es el caso de los empleados de los cementerios públicos que solicitan dinero a las funerarias a cambio de bajar respetuosamente el cajón durante el entierro. Sino, adrede lo bajan de golpe, lo inclinan, o se gritan e insultan entre sí. En este caso, los empleados del cementerio saben perfectamente que para los deudos el cuerpo muerto es un familiar querido y que por lo tanto quienes organizan el funeral pagarán para que sea tratado como tal.

Así, el cuerpo-cadáver en sus tránsitos moviliza dinero, bienes, servicios e instituciones. La rentabilidad del mercado funerario es posible gracias a polaridad fundamental que tensiona todos los cuerpos. En ella se emplazan desde publicidades de servicios fúnebres disfrazadas como una psicología del duelo hasta la producción masiva

4

En estos casos el cuerpo va adentro de una caja metálica cerrada herméticamente. Esto permite su permanencia al aire libre.

de mercancías para el tratamiento de los cuerpos así como del mercado funerario en general.

En la presente exposición sintetizamos el recorrido teórico de esta investigación en proceso. Los futuros trabajos estarán orientados a las descripción de la vida social del cadáver. Haciendo foco en las intervenciones realizadas en las funerarias, pretendemos analizar las configuraciones particulares que adquiere la polaridad cosa / persona en cuerpos, trayectorias y contextos específicos. Esperamos a partir del presente trabajo haber contribuido al modo en que pensamos la teoría social del cuerpo en su cruce problemático entre la muerte y la identidad.

Bibliografía

Butler, Judith (2008). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Paidós.

Csordas, Thomas J. (1990). "Embodiment as a paradigm for anthropology". *Ethos*, 18 (1): 5-47

Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.

Douglas, Mary (1988). *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.

Hallam, Elizabeth; Hockey, Jenny & Howarth, Glennys (1999). *Beyond the body: death and social identity*. London; New York: Routledge; Taylor & Francis

Hockey, Jenny; Komaromy, Carol. & Woodthorpe, Kate (Eds.) (2010). *The matter of death: space, place and materiality*. New York: Palgrave Macmillan

Kristeva, Julia (1989). *Poderes de la perversión □: ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

Lévi-Strauss, Claude (1973). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Lévi-Strauss, Claude (2006). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.

Lock, Margaret (2004). "Living Cadavers and the Calculation of Death". *Body & Society*, 10(2-3), 135–152.

Malinowski, Bronislaw (1993). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta Agostini.