

La muerte por COVID-19 en la indigencia de la Ciudad de México 2020-2022

Alejandro Ríos Miranda*

RESUMEN

La representación de la muerte evoluciona en cada estadio de la humanidad como idea cultural que promueve una actitud del hombre ante el hecho biológico de la muerte, producto de la estructura social mediante procesos de socialización que construyen una sensibilidad hacia la muerte tanto individualmente como hecho social, como en “el estado de guerra” y “la participación cívica”, o aislando el hecho de la muerte en la vida social dándose “la muerte solitaria”, como acontece en la pandemia por COVID-19. Este ensayo trata el tema de la muerte como hecho social durante los años 2020-2022 situado en el contexto histórico de la Ciudad de México, para contrastar las estadísticas poblacionales de morbilidad y mortalidad por COVID-19 con la muerte de personas en la indigencia, encontrando una ausencia de cifras y un vacío de su muerte para así visibilizar una posible *higienización social* que obedece a un nuevo estadio civilizatorio de una *muerte negativa*.

PALABRAS CLAVE: muerte, COVID-19, indigencia, muerte social, muerte negativa.

Death by Covid-19 in the indigence of Mexico City 2020-2022.

ABSTRACT

The representation of death evolves in each stage of humanity as a cultural idea that promotes a man's attitude towards the biological fact of death, product of the social structure through socialization processes that build a sensitivity towards death both individually and as a social fact, such as in “the state of war” and “civic participation”, or isolating the fact of death in social life, giving oneself “the lonely death”, as is happening in the COVID-19 pandemic. This essay deals with the issue of death as a social fact during the years 2020-2022 located in the historical context of Mexico City, to contrast the population statistics of morbidity and mortality from COVID-19 with the death of homelessness, finding an absence of figures and a void of his death in order to make visible a possible *social sanitization* that is due to a new civilizational stage of a *negative death*.

KEYWORDS: death, COVID-19, homelessness, social death, negative death.

* Profesor – Investigador del Departamento de Educación y Comunicación en la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Xochimilco (UAM-X), México. Correo de contacto: alexivers39@hotmail.com

Fecha de recepción: 23 de febrero de 2022.

Fecha de aceptación: 26 de abril de 2022.

Introducción

El presente ensayo trata sobre el tema de la muerte y su construcción como hecho social en la pandemia del COVID-19 en el contexto de la Ciudad de México 2020-2022. Para ello se revisara brevemente la construcción de la muerte como hecho cultural en los estadios históricos de la antigüedad y la modernidad y en esta última entre sociedades tradicionales y sociedades desarrolladas, para analizar consecuentemente la *represión de la muerte* en las sociedades modernas que ocurre mediante cinco procesos culturales: *ocultamiento de la muerte en la niñez, estrechez de sentimientos y palabras, la informalización, profesionistas de la muerte e higienismo social de la muerte*; todos procesos de socialización e individuación que construyen culturalmente la actitud del hombre ante el hecho biológico de la muerte tanto de manera individual como en su construcción como hecho social donde aparece un “higienismo social” que hace desaparecer a los moribundos de la vida social y los esconde tras espacios administrativos pulcros y eficientes mediante acciones culturales que también relegan a la soledad a aquellos que acerquen la idea y presencia de la muerte, como los moribundos, los enfermos crónicos, los ancianos y personas que viven en aislamiento social, como es el caso de los indigentes.

Para el contexto de la pandemia por COVID-19 se revisaron las estadísticas oficiales de morbilidad y mortalidad de la población en la Ciudad de México en la página web del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) a partir de un rastreo sobre datos de mortalidad por COVID-19 en personas de la indigencia. Los resultados muestran que sólo una Asociación Civil (A.C.) que trabaja con poblaciones vulnerables es quien ha dedicado empeño en ello; para contrastar con la ausencia de datos oficiales que den cuenta de

la muerte de las personas de la indigencia no tan sólo durante la pandemia sino desde tiempo atrás, donde se resalta que sólo la “prensa amarillista” es quien da testimonio de estas muertes en su anonimato y homogeneidad en tanto otredad. Datos y contrastes que parecen figurar un nuevo estadio civilizatorio de “higienización social” ante la muerte por COVID-19 en el que reaparece un viejo miedo a enfermarse y morir, el atávico terror de la muerte, que parece figurar el espectro de la *negatividad de la muerte* y un *vacío institucional en la muerte solitaria*.

El tema de la muerte y el hombre

Nadie se muere sólo, apartado y abandonado del mundo, por ello es que hay dolor al morir y en toda muerte hay dolor. Así es posible afirmar que la muerte es un problema de los vivos ya que los muertos no tienen problemas.

De entre las muchas criaturas sobre la Tierra que mueren, tan sólo para los hombres es morir un problema. Comparten con los restantes animales el nacimiento, la juventud, la madurez, la enfermedad, la vejez y la muerte. Pero tan sólo ellos de entre todos los seres vivos saben que han de morir. Tan sólo ellos pueden prever su propio final, tienen conciencia de que puede producirse en cualquier momento, y adoptan especiales medidas –como individuos y como grupos– para protegerse del peligro de aniquilamiento. Esa ha sido desde hace milenios la función central de la convivencia social entre los hombres, y lo sigue siendo hoy en día (Elias, 1987: 10).

Para Morin, la muerte está en el umbral bio-antropológico, ya que la finitud de la vida orgánica es el rasgo más biológico como también es el rasgo más cultural del “homo” al anteponerse a esta

muerte natural con metáforas que la llenan de un sentimiento de vida y revisten al “viejo animal” con un “espíritu antropomorfo”, naciendo así el hombre. Sí las herramientas humanizan la naturaleza del homo, “la supervivencia de los muertos *humaniza* al hecho biológico de la muerte, así la muerte se hace humana en dos tiempos: primero la idea de la muerte prolonga al ser en el tiempo y goza de una vida supraterrrenal, después esta finitud de la vida afirma al individuo en el mundo vital y se hace la *conciencia humana de la muerte* (1974: 34).

Para Thomas (1989), el mismo cadáver adquiere “carácter social” en forma de prácticas funerarias, desde el entierro, las ofrendas de flores, alimentos y utensilios, hasta la cremación o el embalsamamiento, el tratamiento hecho al cadáver implica “prolongación de la vida” y ya no el abandono como lo hace el resto de los animales, configurando con todo ello desde una psicología de la muerte hasta una cosmovisión del ser con el mundo. Lejos de considerar estos “mundos fantásticos” como creaciones de la ignorancia, para Morin (1974) son afirmaciones de la muerte en la vida colectiva que hace consciencia de la muerte en la finitud de la vida como acontecimiento real y una certeza ineludible, pero a la vez la “niega” como “paso a la nada” ya que el animal ahora humano trasciende a la muerte en la creencia de la inmortalidad en un “más allá”.

Se reconoce a la muerte como un hecho natural y surge una actitud como hecho social donde la muerte biológica se convierte en idea, imagen y “metáfora de la vida” de sueños, viajes, renacimiento, retornos y transformación; desarrollándose una multiplicidad de ritos funerarios y representaciones de la muerte, así como de sistemas míticos. Estos funerales constituyen un conjunto de prácticas que socialmente determinan la rea-

lidad de la muerte, consagran el cambio del estado del muerto e “institucionalizan un complejo de emociones: reflejan las perturbaciones profundas que una muerte provoca en el círculo de los vivos” (Morin, 1974:25). Existe una diversidad histórica y cultural de afrontar el hecho de la muerte, así aunque parezca sólo un asunto natural también se construye una forma social de vivir la muerte. “Pero lo que crea problemas al hombre no es la muerte, sino el saber de la muerte” (Elias, 1987:11).

La historicidad del hecho social de la muerte

Según Morin (1974), Aries (1983), Thomas (1983) y Elias (1987), la respuesta a la pregunta qué es lo que pasa con el hecho de morir y la actitud frente a la muerte ha cambiado en el curso del desarrollo de la humanidad, difiere en cada estadio de civilización, por cada tipo de sociedad y es singular según el *ethos* cultural y el grupo social, en donde la experiencia del morir se ve acompañada de ritos funerarios en que se da la confirmación social de la muerte fundada en una cosmovisión, mismos que se aprenden como parte de la socialización en la incorporación de la cultura. Razón por la que se revisaran brevemente la construcción social de la muerte en la antigüedad y la modernidad y, en esta última, entre sociedades tradicionales y sociedades desarrolladas.

La Antigüedad

Para Ariés, la distancia entre la muerte y la vida no era sentida como una “metáfora radical”, no se tenía la idea de una negatividad absoluta, de una ruptura ante un abismo sin recuerdo, tampoco se creía en una supervivencia que fuera simple continuación de la vida en “otro lado” sino en que la muerte es un tránsito donde el muerto se desliza

en otro mundo que sólo difiere de este mundo terrenal por un débil exponente, pues se ha dejado de ser en este mundo y se cae en un largo e indefinido sueño, siendo una creencia antigua y constante que los muertos duermen. Según Ariés, la actitud tradicional ante la muerte era de una expresión de aceptación y resignación, aún sometida a variaciones históricas y culturales de un mundo sometido al cambio, el hecho de la muerte era familiar y cotidiana, estaba siempre próxima y su temor era disminuido, incluso ésta hacia su presencia en sueños y premoniciones, de manera que “ocultarse a la advertencia de la muerte era exponerse al ridículo” (1983: 16).

El hecho de la muerte era consuetudinario, se moría en público y con testigos, ya que nunca se estaba físicamente sólo en la llegada de la muerte, además los actos realizados por el moribundo tenían un carácter ritual, primero la aparición de las premoniciones, después el hecho del sacramento o “testamento medieval” consistente en: “la profesión de fe, la confesión de los pecados, el perdón de los supervivientes, las disposiciones piadosas hacia ellos, la encomendación a Dios de su alma, la elección de su sepultura” (Ariés, 1983:23); todo ello con el fin de despedirse del mundo terrenal. Cosa sencilla que contrastaba con la intensidad emotiva del contexto, tanto en moribundos como en condenados, los primeros se resignaban ante la muerte y los segundos aceptaban la fatalidad, que no hacían sino lamento por la vida asociado siempre con la aceptación de la muerte próxima: la “buena muerte”. Ya que sí todos hemos de morir ¿Por qué tener miedo de la muerte? “Gracias a su familiaridad, la imagen de la muerte se convierte, en una lengua popular, en el símbolo de la vida elemental e ingenua” (Ariés, 1983: 27); así se le nombra la “muerte domada”.

Modernidad

Para Touraine (1994), generalmente la idea de modernidad es definida por el triunfo de la razón y la racionalidad objetiva e instrumental pasando por la destrucción de los órdenes sociales antiguos y tradicionales, que vehiculiza una fuerza de creación y liberación del hombre. Una idea de modernidad entendida como el reinado de la razón que mediante la racionalidad de la ciencia y la técnica impulsan el progreso del ser humano en sociedad hacia la abundancia, la libertad y la felicidad; aunque sea a través de una dominación social por medio de la estandarización y normalización de los individuos.

La idea de modernidad, en su forma más ambiciosa, fue la afirmación de que el hombre es lo que hace y que, por lo tanto, debe existir una correspondencia cada vez más estrecha entre la producción—cada vez más eficaz por la ciencia, la tecnología o la administración—, la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por la libertad de liberarse de todas las coacciones. ¿En qué se basa esta correspondencia de una cultura científica, de una sociedad ordenada y de individuos libres si no es en el triunfo de la razón? Sólo la razón establece una correspondencia entre la acción humana y el orden del mundo... Es la razón la que anima la ciencia y sus aplicaciones; es también la que dispone la adaptación de la vida social a las necesidades individuales o colectivas; y es la razón, finalmente, la que reemplaza la arbitrariedad y la violencia por el estado de derecho y del mercado. La humanidad, al obrar según las leyes de la razón, avanza hacia la abundancia, la libertad y la felicidad (Touraine, 1994: 9).

Se ha observado con Ariés que en la antigüedad nunca se estaba físicamente solo en el momento de la muerte, pero ahora en la modernidad “hemos desterrado a la muerte de la vida cotidiana” (1983: 217), “hoy ya no tiene más que sentido trivial, porque realmente hay muchas posibilidades de morir en la soledad de una habitación de hospital” (1983: 24). En la modernidad el miedo a la muerte señala una consciencia de previsión y, en consecuencia, de organización en una concepción razonable y voluntaria del mundo donde la muerte está difuminada en las costumbres, ya no es familiar sino ahora es ajena al mundo, por lo que causa miedo y terror solo el nombrarla. A esta muerte moderna Ariés le llama la “muerte salvaje”.

Para Zarauz, la muerte en las sociedades modernas es un hecho que se trata de ignorar, producto de descubrimientos médicos y comodidades que han permitido mejorar los niveles de vida y prolongarla, para con ello modificar la percepción de la muerte. “En el ámbito urbano se pretende no pensar en la muerte, se evita mencionarla pues ha dejado de ser compañera cotidiana: la vida y la muerte se han alejado (Zarauz, 2004: 15).

Asimismo, un sistema de vida cada vez más centrado en el consumo y el confort, que encuentra menos alivio en lo ritual y ceremonioso, ha terminado por distanciar la vida de la muerte. En nuestros días la existencia del individuo no es tan azarosa como en el pasado, puede ser más disfrutable, y ya no se encuentra tan fácilmente consuelo en la idea de la paz ultraterrena. La sociedad actual –especialmente la ciudadana– prefiere y puede vivir mucho y bien, lo cual ha generado un lógico sentimiento de repulsa hacia la muerte inevitable, que causa horror y es un tema que se evita (Zarauz, 2004: 247).

“Las ideas y ritos comunes unen a los hombres: las ideas y ritos diferentes separan a los grupos” (Elias, 1987: 12); así existen dos maneras de afrontar la muerte en la humanidad de la segunda mitad del siglo XX según el tipo de sociedad: tradicionales o desarrolladas.

Sociedades Tradicionales

En sociedades tradicionales “es evidente que no exista idea alguna, por extraña que parezca, en la que los hombres no estén dispuestos a creer con profunda devoción, con tal de que les proporcione alivio ante el conocimiento de que un día ya no existirán, con tal de que les ofrezca la esperanza en una forma de eternidad para su existencia” (Elias, 1987: 12). Para Zarauz (2004), sí en los ámbitos campesinos la muerte sigue siendo compañera cotidiana y conserva una concepción mística apegada a la tradición ancestral de la celebración del Día de Muertos, no sucede así en las sociedades industrializadas donde la ampliación de los servicios médicos, el desarrollo científico y en general los sistemas de seguridad social han aumentado las expectativas de vida, observándose como un fenómeno mundial.

Sociedades Desarrolladas

Mientras “en las sociedades más desarrolladas ha aminorado considerablemente el apasionamiento con el que determinados grupos humanos mantuvieron antaño que únicamente su propia fe sobrenatural y su ritual podían proporcionar a sus miembros una vida infinita después de la vida terrena” (Elias, 1987:13). Este apasionamiento se ha desplazado de un sistema de creencias sobrenaturales hacia sistemas de creencias seculares, toda vez que en Estados desarrollados del siglo XX la prevención y el tratamiento frente a las enfermedades y la satisfacción de necesidades pri-

marías como alimentos, vestido y alojamiento están mayormente cubiertas, lo que se demuestra en el aumento de expectativa de vida de sus habitantes, aunque sí bien son relativos a la sociedad y la clase social perteneciente, en general se demuestra una mayor “seguridad vital” en comparación de estadios de civilización anteriores, así “la vida se ha vuelto más previsible en estas sociedades, aunque también exige del individuo una superior media en cuanto a previsión y control de las pasiones” (Elias, 1987: 14). Por ejemplo, en México “a principios del siglo el promedio de vida era de 27.4 años –en un contexto de miseria, proliferación de enfermedades y guerra-; para 1984 este promedio había ascendido a 64 años y actualmente la expectativa es de 75 años” (Zarauz, 2004: 247).

En estas *sociedades desarrolladas* “al parecer, el aferrarse a una creencia sobrenatural, que promete una protección metafísica frente a los imprevisibles reveses del destino y sobre todo frente a la propia caducidad, sigue siendo una actitud mucho más apasionada entre aquellas clases y grupos en los que la duración de la vida es más incierta y escapa en mayor medida a su propio control” (Elias, 1987: 15). Así la idea y actitud ante la muerte no son posible entenderlas sin relacionarlas con la *seguridad vital* que conlleva la previsión del curso de la vida colectiva e individualmente, con ello sí se visualiza una vida más larga como consecuencia la idea de la muerte se aplaza, se reprime o se tiende a olvidar con mayor facilidad en el vivir cotidiano, alejando la contemplación de moribundos y de muertos, incluso mediante una firme creencia en “*la inmortalidad personal: otros mueren pero no yo*” (Elias, 1987: 7); así se evita el pensamiento de la muerte alejando su indeseable presencia. En este tipo de sociedad se muere paulatinamente, se envejece y la persona se va llenando de enfermedades, esto disminuye activi-

dades sociales y reduce la frecuencia del contacto social; esta decadencia termina con el aislamiento social y la segregación paulatina.

Quizá se hagan menos sociables, quizá se debiliten sus sentimientos, sin que por ello se extinga su necesidad de los demás. Eso es lo más duro: el tácito aislamiento de los seniles y moribundos de la comunidad de los vivos, el enfriamiento paulatino de sus relaciones con personas que contaban con su afecto, la separación de los demás en general, que eran quienes les proporcionaban sentido y sensación de seguridad (Elias, 1987: 8).

Este aislamiento de la sociedad y su consecuente decadencia social se da en enfermos moribundos, ancianos y “también para los que se han quedado solos” (Elias, 1987: 8); para aquellos que viven en soledad. Este alejamiento de la idea de la muerte conlleva problemas en el comportamiento social en cuanto a reglas sociales y reglas de consciencia toda vez que la muerte se excluye de la vida pública en tanto pensamiento como en hecho social, dejando de ser asunto público no obstante de ser un hecho vital como el nacimiento, la pubertad y el matrimonio; lo que constituye una debilidad: “Atestigua las dificultades que encuentran muchas personas para identificarse con los viejos y los moribundos” (Elias, 1987: 8).

La muerte en México

La búsqueda de explicaciones sobre el origen de la vida y el camino consecuente del hombre al sobrevenir la muerte son universales y se han planteado en todas las civilizaciones a través de la historia, como lo atestigua Cohen mediante fotografías de prácticas mortuorias en diversas latitudes del mundo. “Cuando la muerte nos separa de un ser querido experimentamos una variada serie

de emociones: rechazo, cólera, dolor y, finalmente, aceptación. Para ayudarnos a hacer esta transición -y enfrentarnos cara a cara con nuestra propia mortalidad-, las sociedades de todo el mundo han creado una serie de rituales muy variados. Estos ritos honran a los difuntos y consagran su paso al más allá y son extremadamente útiles para los vivos” (1993: 193).

Pero son pocas las culturas que han consagrado sus reflexiones y ritos a la muerte de la forma en que lo ha hecho el pueblo mexicano, “la espiritualidad, imaginación, talento y fervor que ha vertido el mexicano en su culto a los muertos –con los que establece estrecha comunión- así como en sus fiestas, percepciones, expresiones artísticas, etcétera. Relacionadas con lo funerario, se han convertido en un elemento distintivo de nuestra cultura” (Zarauz, 2004: 12); mismo que ha forjado una actitud ante la muerte y las características actuales de las celebraciones tanto de luto como de fiesta en el *Día de Muertos*. “El mexicano siente y ha racionalizado a la muerte; como una expresión propia de su ser, sin parangón, como rasgo único, la ha convertido, en fin, en distintivo de nuestra cultura nacional” (Zarauz, 2004: 17).

Para Eulalio Ferrer (2003), el sincretismo cultural y religioso en México entre lo indígena y lo español ha dado lugar a una forma singular de la comunicación de la muerte, donde tanto se le desprecia como se le hace ironía, se le rinde culto y se le hace fiesta, y que se ha manifestado en la vida social del mexicano mediante las prácticas mortuorias y la festividad del *Día de Muertos*, en la que se le espera con ansia para venerar y celebrar mediante altares y ofrendas de alimentos, se le come en pan o en calaveritas de dulce; incluso desde niños se juega con ella mediante calaveras de madera o cartón y otros juguetes infantiles; también se recrea en la cultura con el teatro,

la poesía, la caricatura y la pintura o en la sátira política y crítica social mediante un lenguaje irónico, mordaz y festivo de “las calaveritas” que con letras mortuorias hacen mofa del ser y hacer de personas públicas sean políticos o gente del espectáculo; alcanzando este impulso hasta los epitafios mortuorios convertidos en pompas fúnebres que persiguen el lenguaje de la inmortalidad.

Configurando una particular visión mortuoria de los mexicanos, se ha estudiado principalmente el culto a la muerte a través de prácticas mortuorias y su festividad en el *Día de Muertos*, con lugares reconocidos mundialmente como Mixquic (Ochoa, 1974) y Pátzcuaro (Martínez y Mendoza, 2021); prácticas funerarias y celebraciones de las que existe una nutrida bibliografía al respecto. Esta visión mortuoria aparece en muchas manifestaciones de la vida social, en expresiones artísticas, culturales, políticas y sociales, pero también en su actitud misma ante el mundo y la vida en el uso del lenguaje mediante cantares y el habla popular, como lo atestigua Lope (1963) en su *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*, que reúne voces y locuciones recogidas en la Ciudad de México, cuya población está formada por personas procedentes de varias regiones del país y que representa la modalidad más importante del habla mexicano, a decir del autor; donde se observan vocablos de uso actual como: *la calaca*, *la parca*, *la pelona*, *la dientona*, *la flaca*, *el esqueleto*, *la tembeleque*, *la blanca*, *la chingada* y *la tiznada*, entre otras de menor uso, todas expresiones de gran vitalidad que desde entonces y aún en la actualidad se conservan.

Sin embargo en un país grande y diverso en regiones y culturas como México, la relación entre su pueblo y la muerte tiene múltiples expresiones en las que intervienen factores como el origen étnico, la región de origen, la posición social y eco-

nómica ante estas diversas actitudes celebratorias de la muerte. “Particularmente entre las clases populares y de mayor raigambre indígena tienden a desbordarse, en su cosmovisión, lenguaje, artesanías, pintura, poesía, etcétera, percibiéndose actitudes que van desde la ritualidad hasta la desacralización. Del rito al relajó, del rezo a los neologismos funerarios, del altar de muertos al chiste, del temor al desafío, de la ceremonia al ludismo” (Zarauz, 2004: 14).

Aunque también, según Zarauz (2004), en la sociedad mexicana se han ido perdiendo los conceptos de la muerte como ciclo de la vida y de “pasar a mejor vida”, como en las culturas prehispánica y católica respectivamente, y el hombre ha dejado de encontrar la tranquilidad y la paz ante un final inevitable. “Al paso del tiempo la ritualidad con que el mexicano enfrenta la muerte se ha diluido, sobre todo en las ciudades, donde los valores parecen haber cambiado” (2004: 14-15).

La represión de la muerte en las sociedades modernas

Para Elias (1987), la represión de la idea de la muerte ha disminuido el grado en que otros viven la muerte de un individuo y se sienten afectados por ella, además que cambia la actitud hacia el hecho de la muerte y del mismo modo de morir. Represión de la muerte característica del esquema de civilización dominante de la modernidad que se da en cinco procesos culturales e inician desde la socialización primaria.

No hay nada más característico de la actitud actual hacia la muerte que el temor que muestran los adultos a familiarizar a los niños con los hechos relacionados con ella. Resulta muy notable como síntoma de la medida y la forma en que se reprime la muerte tanto a nivel indivi-

dual como social. Se les ocultan a los niños los hechos más sencillos de la vida por un oscuro sentimiento de que su conocimiento podría dañarles, hechos que forzosamente han de acabar por conocer y por comprender (Elias, 1987: 27).

Después, ante el hecho de la muerte, se da un *estrechamiento de palabras y sentimientos* ante moribundos y dolientes, “no se sabe qué decir ni cómo actuar”, ya que los ritos y costumbres mortuorias se muestran triviales o producen bochorno, considerados por generaciones jóvenes como recursos retóricos rituales de la vieja sociedad que suenan a rancio y falso. “La tradición social proporciona a la gente, en menor medida que antes, formas de expresión estereotipadas, formas de comportamientos estandarizados que pudieran aliviar la fuerte carga emotiva que conllevan tales situaciones” (Elias, 1987: 34).

Surge una tendencia a la “informalización” que obedece a una lógica moderna de sentido que prohíbe demostrar emociones y afectos intensos, un nuevo tabú contemporáneo. “La forma de vida en común en la que se basa este estadio de la civilización exige y genera un grado bastante alto de automática reserva ante la expresión de emociones y afectos espontáneos fuertes entre las personas unidas entre sí de esa manera” (Elias, 1987: 38). Ante este tabú moderno que impide mostrar sentimientos intensos ahora las rutinas institucionales hospitalarias y de velatorios configuran la actitud final hacia la vida, mediante nuevos “profesionistas de la muerte”, convirtiendo el tránsito hacia la muerte en un espacio en blanco en el mapa social, con rituales seculares sin sentimiento. A esto se le suma el propio aura tradicional de misterio que rodea al hecho de la muerte, en tanto fenómeno esotérico y desconocido, además de *lo impuro e innoble de la muerte* en tanto que como interdicto

tiene un carácter contagioso y peligroso (Caillois, 1984), incluso aún el cadáver es el elemento más contaminante en todas las culturas del mundo (Kristeva, 1988); y con ello dificulta el tratamiento con la muerte como hecho biológico y social.

Así en esta relación entre vivos y muertos que confluyen en la muerte como hecho sociocultural, los vivos se separan de los muertos en las formas de tratar al cadáver para su funeral y sepelio, además del cuidado de las sepulturas, tareas que antes eran propias de familiares, amigos y vecinos ahora pasan a ser ejercidas por “especialistas del trato con la muerte” como son funerarias, crematorios y cementerios, con velatorios solemnes de etiqueta, ambiente hospitalario y el trabajo profesional de empleados, produciendo una cuidadosa ocultación del hecho de la muerte, con la higiénica inhibición de asociaciones escatológicas y una imagen de “crematorio oficina” o “cementerio jardín”, que “evitan recordar que las tumbas tienen algo que ver con la muerte de las personas” (Elias, 1987: 41).

Incluso en la actualidad, ante la escasez de cementerios en las metrópolis, surgen elegantes y pulcros crematorios que dan la apariencia de instalaciones ejecutivas. En la Ciudad de México aparece con mayor frecuencia la incineración, lo cual denota una actitud más práctica ante la insuficiencia de espacio en los panteones. “En la actualidad hay 115 panteones, 99 civiles y 16 privados; no obstante, es grave la falta de espacios para nuevas fosas” (Zarauz, 2004: 248). Por su parte, Ferrer hace referencia a que los ceremoniales de la muerte en México están cambiando, sobre todo en las prácticas crecientes de la incineración ante “los cementerios acorralados o desplazados por las necesidades del espacio urbano” (2003: 147).

Además, la cremación permite utilizar espacios pequeños para conservar los restos mortales de los parientes e “incluso hay quienes guardan las cenizas en urnas o ánforas en su propio hogar, creándose de paso un nuevo tipo de relación con la muerte” (Zarauz, 2004: 249). Por último, este asunto de la muerte ha permitido la proliferación de las agencias funerarias, algunas son gubernamentales como la del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) o el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSTE) y otras son de orden privado, “tan sólo en la Ciudad de México existen cerca de 150” y “algunas ofrecen paquetes que incluyen la realización de los trámites legales, venta de féretros, traslados, servicio de velatorio, inhumación o cremación” (Zarauz, 2004: 249).

Aparece así un “higienismo social” en el que “se hizo desaparecer a los moribundos de modo tan higiénico de la vista de los vivientes, para esconderlos tras bambalinas de la vida social: jamás anteriormente se transportaron los cadáveres humanos, sin olores y con tal perfección técnica, desde la habitación mortuoria hasta la tumba” (Elias, 1987: 32-33). Estas acciones culturales además de ocultar a la muerte de la vida social también relegan a la soledad a aquellos que acercan la idea y presencia de la muerte, como los moribundos, los enfermos crónicos y los ancianos. Prácticas culturales hacia la muerte que obedecen a un estadio de civilización y sociedades que enarbolan el individualismo en el que se privilegia la búsqueda de un sentido meramente individual e independiente del entramado de dependencia social.

Con harta frecuencia, las personas se ven hoy como individuos aislados, totalmente independientes de los demás. Perseguir los intereses

proprios, entendidos aisladamente, parece por tanto lo más sensato que puede hacerse. Se presenta entonces como la principal tarea de la vida la búsqueda de una especie de sentido para uno solo, un sentido que es independiente de todos los demás. Nada tiene de particular que, en la búsqueda de ese sentido, a la gente le parezca absurda su existencia (Elias, 1987: 45).

Prácticas civilizatorias que alejan todo lo posible la idea de la muerte y todo lo que conlleva social y culturalmente; lo que hace preguntarnos ¿sí ya no nos ocupamos de “nuestros muertos” qué importancia social tienen los muertos de los otros? ¿Será así que la muerte de los otros se nos vuelve ajena?

Muerte, sociedad y civilización

La previsión de la propia muerte es tan antigua como la cultura, ya que ante la consciencia de la finitud el hombre buscó su trascendencia en legados sociales que se sobreponen a la muerte mediante el legado de la cultura y teniendo como principio una existencia humana finita e irrepetible se crearon “fantasías colectivas como medio para sobreponerse al conocimiento humano del hecho de la muerte” (Elias, 1987: 46); se redujo el miedo y la ansiedad ante el hecho de la muerte mediante “mundos fantásticos” como “plasmaciones culturales” (Jensen, 1966) que sustentan vida eterna después de la vida terrenal. En la era moderna las fantasías colectivas sobre la inmortalidad ceden su lugar, como cascaras vacías, ante el surgimiento de “fantasías de carácter meramente personal y comparativamente privado” (Elias, 1987: 47).

“Allí donde la sociedad se afirma en detrimento del individuo, allí donde al mismo tiempo el individuo experimenta esta afirmación como más

verídica que su individualidad, el rechazo y el horror a la muerte se difuminan, se dejan vencer” (Morin, 1974: 40). Cuando la afirmación del grupo social se efectúa en lo íntimo del individuo se disuelve la presencia traumática de la muerte e inversamente, cuando la afirmación del individuo se da sobre la sociedad, se produce un resurgimiento de la angustia de la muerte. En esta indisoluble relación sociedad-individuo, Morin (1974) distingue tres maneras ideales de adaptarse al horror de la muerte en sociedades modernas: *el estado de guerra, la participación cívica* y *el vacío social*.

El estado de guerra es ejemplo universal de la disolución de la presencia de muerte, donde predomina la afirmación de la sociedad sobre la afirmación de la individualidad y provoca una mutación general de la consciencia de muerte. Se produce una sociedad endurecida, encerrada y arrebatada por la pasión primitiva, lo que importa son las virtudes que están en peligro: “la raza” y “la patria”; se difumina la individualidad en una identidad colectiva y no se le teme a la muerte, así puede llegar en la batalla sin sacerdote, sin sepultura y en el hacinamiento de la fosa común; batalla donde se da una tensión heroica en la lucha bestial, una regresión de la consciencia y una abolición del pensamiento racional, así sólo queda una solidaridad animal y sentimientos de odio y desprecio hacia el enemigo. Formación social que erige “patriotismo”, una “empresa de guerra” y el consuelo inmediato es “la muerte del enemigo”, venganza sobre el contrincante inmundo siempre diferente a la identidad colectiva. “Se acepta morir para que el adversario muera” (Morin, 1974: 42).

También *la participación cívica* disminuye la angustia de la muerte en condiciones de equilibrio o desequilibrio de una sociedad. Para Morin, “la moral cívica empieza en el instante mismo en que cesa la adhesión gregaria, la sumisión incondicio-

nal a la patria” (1974:45); aquí se separa del “patriotismo bruto”. Opera cuando la sociedad está al servicio de sus ciudadanos y estos, en casos de necesidad, pueden abdicar de tal derecho para dar primacía a la sociedad que representa la suma de todas las individualidades cívicas, a la vez que contiene en sí misma la fuente sustentadora de toda individualidad. Entrega del ciudadano donde existe reciprocidad, mutuo intercambio de satisfacciones entre ciudad e individuo. “La ciudad que se incauta de la vida del buen ciudadano, le da a cambio gloria eterna. La gloria es a la vez exaltación individual, servicio insigne a la patria e inmortalidad social” (Morin, 1974: 46), gloria militar, deportiva, estética y cívica que subsistirá en la memoria colectiva.

Así se erige una victoria laica sobre la “muerte horrorosa”, sustentada en una religiosidad heroica dentro de una mística de comunidad donde se disuelve la muerte individual y se integra al cuerpo cívico e inmortal de la sociedad, una exaltación laica-religiosa de una “muerte hermosa” en utilidad de la sociedad. Esta moral cívica tiende a extenderse a la universalidad de la sociedad y de la humanidad y se convierte en virtud. “Pues la virtud es exactamente la facultad de integrar la propia causa particular a la causa común, la vida particular a la vida colectiva. La virtud no es una abdicación de la individualidad sino su consagración” (Morin, 1974: 47). Maravillosa armonía entre la virtud del ciudadano y la universalidad de la ciudad democrática donde las leyes de la ciudad son universales y al margen de intereses particulares, haciendo del ciudadano un individuo libre que sólo depende de una ley universal y la ilusión de la inmortalidad ya no solo es cívica sino también universal.

El límite del individualismo conduce al cosmopolitismo, así el movimiento hacia la individua-

lidad conduce hacia la universalidad y viceversa. Aquí se abren dos vías opuestas: por una parte este cosmopolitismo ideal, un civismo extendido a toda la humanidad, libera de todos los prejuicios particulares y conduce al “internacionalismo”; pero por la vía negativa también puede conducir al aislamiento de la individualidad en el mundo, un desarraigo de todo, hacia la soledad, germen de la desesperanza y la neurosis, produciendo un *vacío social*.

...En este último caso el individuo contesta a una sociedad que, completamente al margen de su vida, es incapaz de hacerle olvidar su propia muerte.

Así es como todo deseo de participación huye del individuo solitario, al que ya nada retiene a una vida que sabe destinada a la desaparición. Así es como, con la propia deificación, nace la angustia extrema de la muerte, puerta abierta a la extrema tentación: el suicidio (Morin, 1974: 49).

El suicidio es producto extremo de un *vacío social*, consagración de la dislocación entre lo individual y lo social, consecuente derrota de lo social, contrario al sacrificio que comunica una plenitud cívica y religiosa. “Allí donde se produce el suicidio, la sociedad no sólo ha fracasado en su intento de ahuyentar a la muerte, de procurar el gusto por la vida al individuo, sino que ella misma ha sido derrotada, negada: ya nada puede hacer por y contra la muerte del hombre” (Morin, 1974: 49-50).

La pandemia del COVID-19: Ciudad de México 2020-2022

El virus SARS-COV2, que deriva en la enfermedad COVID-19, apareció en diciembre 2019 en la ciudad de Wuhan, China, y terminó extendiéndose

dose al resto del mundo, llegando a México en febrero 2020. Esta enfermedad emergente tiene un fácil y veloz mecanismo de transmisión por vía aérea y contagio por mucosas de ojos, nariz y boca, como la gripe o el resfriado común, con una alta tasa de morbilidad y de mortalidad. Los síntomas que ocasiona son tos, dolor de garganta, fiebre, dificultad para respirar, fatiga crónica, neumonía, entre otros, y finalmente la muerte. Esto precisa la aplicación de acciones como el aislamiento social, el distanciamiento interpersonal o la “sana distancia” y finalmente la puesta en cuarentena de quienes enferman. Las personas diagnosticadas con COVID-19 deben ser aisladas en su domicilio por un mínimo de 14 días, que corresponde al periodo de contagio, limitando el contacto con personas, aún con las que cohabitan; además también deben aislarse las personas que hayan cohabitado con los enfermos y que sean sospechosas de contagio.

Con fecha del 1 febrero 2022 (Johns Hopkins University of Medicine, 2022), las cifras a nivel mundial muestran 383 780 466 contagios y 5 695 156 muertes, lo que corresponde a una tasa de mortalidad del 1,48%. Mientras que en México se tienen 4 985 689 contagios con 306.920 muertes, que corresponde a una tasa de mortalidad de 6,15%, superior a la tasa mundial. Donde la Ciudad de México (CDMX) ocupa el primer lugar en contagios con 1 233 164 y en muertes con 53 722, mientras que el Estado de México ocupa el segundo lugar con 470 692 contagios y 33 534 muertos; de esta manera la Zona Metropolitana destacan en morbilidad y mortalidad por COVID-19. Situación mundial y nacional inédita que ha generado un miedo generalizado en la población desde ansiedad, trastornos del comportamiento, depresión, el suicidio y temor hacia el otro, sea próximo o

lejano, pues el miedo a enfermar y morir ha despertado el atávico terror de la muerte.

Con el COVID-19 el “higienismo social de la muerte” ha llegado a extremos inéditos: el enfermo es hospitalizado e incomunicado de sus familiares, a quien además de no permitírsele las visitas a su enfermo tampoco se le permite el acceso al hospital y sólo está a la espera de la información que den los médicos sobre el paciente, información impersonal y en horarios fijos establecidos administrativamente. Esta espera, en la que el trato médico-familiares se vuelve meramente administrativa, puede tardar desde un día hasta más de un mes, y en el caso nefasto se les notifica de la muerte de su familiar para que al siguiente día le sean entregadas sus cenizas mortuorias en una urna, cancelando la posibilidad de despedirse de su familiar sea en vida en la visita familiar o a través de los ritos funerarios consecuentes con la cultura mexicana predominantemente católica: el funeral o velorio en la que el muerto es acompañado por última vez de sus familiares y amigos, para la despedida y buscar el confort emocional entre los deudos, después el sepelio (el entierro o la cremación) en donde un cura o sacerdote ritual le dará las últimas palabras sagradas de despedida en este mundo terrenal y finalmente el rosario de nueve días, en el que se reúnen los familiares, amigos y vecinos más cercanos para rezar y pedir porque su alma pase al mundo celestial, para terminar levantando la cruz de cal que simbolizaba su última morada corporal y frente a la que se desarrollaban los rezos, con lo que se cierra su ritual funerario de despedida de este mundo de los vivos y dando paso al mundo de los muertos; al tiempo que familiares, amigos y vecinos trabajan el duelo de manera colectiva, encontrando la resignación de manera colectiva.

La pandemia del COVID-19 en la indigencia en la Ciudad de México

El Gobierno de la CDMX asegura que monitorea a personas en situación de calle, calculando que existen cerca de 4.000 personas en esta condición; “los indigentes invisibles” (Hernández y Serratos, 2020), ninguno de ellos sabe que es el coronavirus, pandemia que resulta ajena a su modo de vida y que la Secretaría del Bienestar e Inclusión Social (SIBISO) asegura que, hasta la fecha, no ha identificado un solo caso de COVID-19 entre esta población mediante “brigadas de calle” que salen a recorrer los principales “puntos de reunión” en las Alcaldías donde se localiza el 85% de esta población. Además, se asegura, ante la emergencia sanitaria un mayor número de personas ha dejado de pernoctar en las calles para acudir a albergues. Aunque la nota refiera: “Para los sin techo el coronavirus no ha modificado su vida, se reúnen sin problema y duermen en la calle, como antes de la contingencia” (Hernández y Serratos, 2020).

Es la prensa quien pone en escena a personas en situación de calle, reportando la muerte de 13 personas para el día 18 mayo de 2020, entre los 40 y 50 años de edad, y se menciona que aunque el reporte es por covid los expedientes se abrieron como “muerte por otras causas”. Por otra parte, se tiene registro de que personas ajenas a estos grupos marginados les han arrojado cloro desde vehículos en movimiento bajo la creencia que son portadores del virus COVID-19 (El Universal, 2020).

La muerte en la indigencia

Antes de finalizar el siglo XX el Departamento del Distrito Federal (DDF) elabora un estudio censal de los indigentes, “el individuo adulto, hombre o mujer, en una situación que le impide procurarse,

simultáneamente, por sí mismo, sus alimentos, lecho digno, vestido y seguridad, de forma que no puede garantizar su salud, y que deambula sin destino definido por las calles y pernoctando en ellas” (DDF, 1996: 9).

Se encontró que, aunque hipotéticamente los indicadores de mortalidad en la indigencia serían más altos que los del resto de la población, “Por desgracia, no es sencillo determinar los índices de mortalidad en las calles debido a que tanto el Ministerio Público como el Servicio Médico Forense no utilizan regularmente la variable *indigentes* en sus estadísticas” (DDF, 1996: 43). Tal dificultad obliga a la revisión de archivos del Servicio Médico Forense a fin de considerar como indigentes a “los fallecidos en vía pública cuyos cadáveres no fueron reclamados” y buscar anotaciones en actas de defunción que hicieran suponer la condición de indigente. Se determinó un aproximado de 130 fallecidos en vía pública en el año de 1995. También se recurrió a estadísticas de la Dirección General de Protección Social que dan cuenta de los fallecidos en sus albergues, contabilizando 209 decesos en el año 1995.

Entre 2008 y 2012 se realizó una investigación sobre la indigencia en la Ciudad de México (Ríos, 2017) y se recurrió al Servicio Médico Forense para encontrar que después de diez y seis años no tan sólo se seguía sin contabilizar a la población indigente como variable estadística sino que además se exhibía una postura de hermetismo y cerrazón por parte las autoridades de esta dependencia, como si la ocultación de este fenómeno negara su realidad existente pero innumerable.

Una realidad social que aparece cotidianamente en la prensa de “nota roja”, donde se da noticia de las muertes de personas en situación de calle. Información donde predomina la muerte violenta

y solitaria de atropellamientos, golpizas mortales, incineraciones y muertes solitarias, sin que medie algún testigo ante el evento. Muertes anunciadas con desplegados como “Muerte caminera en San Ángel”, en donde se describe “Cruza un hombre en situación vulnerable Insurgentes y lo plancha un bus articulado” (García, 2020). Incluso mueren en soledad en medio de un tumulto de gente: “Toma descanso... ¡para la eternidad!”, “Un señor llevaba varias horas acostado en la fuente de Poseidón de la Alameda Central, pero nunca volvió a despertar” (Olvera, 2020). También mueren junto a los demás miembros del *punto de reunión* sin que estos se den cuenta. Desplegados que igual dan cuenta del acontecer colectivo de estas personas de la indigencia: “Queman campamento, se queda escuadrón sin cuartel”, “70 personas vivían en el campamento irregular instalado sobre el Paseo de la Reforma” (Espitia, 2019). Hasta despliegan estadísticas de estas notas mortuorias como si fuera diagnóstico social: “Suman 231 muertes de personas en Situación de calle en lo que va del año”. Notas periodísticas que cotidianamente ponen de relieve a la muerte en la vida social y confirman su certeza, aunque pareciera una idea de “muerte lejana” de otros seres culturales diferentes, donde “otros mueren” excepto nuestro “nosotros cultural”: “Atropellan a indigente en Azcapotzalco. Camina directo a la fosa común”, “Escapa conductor, pero autoridades revisaran cámaras para ubicarlo” (Espitia, 2020); desplegados en los que también parecen anunciar el fin último de los muertos en la indigencia.

“Nadie se muere solo”, ya se ha dado constancia de ello, toda vez que la muerte es un hecho social y para que alguien muera debe ser validado culturalmente por el ritual funerario contextual. Situación que no acontece en el fenómeno de la indigencia. Si se utiliza el “Buscador” del Institu-

to Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)¹ y se hace la búsqueda por “Muertes en situación de Indigencia” o “Muertes en situación de calle” encontramos cero resultados en la búsqueda, lo cual puede significar que para el Estado estas muertes “no cuentan”, ni siquiera como estadística. De igual manera, si se hace este rastreo por la web no aparecen datos ni instituciones oficiales encargadas de ello sino nuevamente resaltan numerosas notas periodísticas amarillistas que dan cuenta de la muerte de personas de la indigencia en contraste con la ausencia de cifras oficiales.

El Caracol A.C. a partir del 2014 se dispuso a generar un sistema de información que permitiera utilizar datos de forma estratégica para impactar la realidad de esta población, el *Sistema único de Información de poblaciones callejeras*². Genera datos sobre el número de personas que mueren en las calles y los motivos de la defunción, por medio de una metodología llamada “Chiras Pelas Calacas Flacas”, siendo el único conteo de muertes entre poblaciones callejeras en la CDMX. El primer corte de información se realizó de 1994 a 2005 y se contabilizaron 184 muertes, con 26% de mujeres y 74% de sexo masculino; con causas de muerte por atropellamientos 25% y homicidios y enfermedades con 22%. En 2013, se documentaron 89 defunciones, en 2014 se registraron 21 y en 2015 se contabilizaron 106. La muerte en las calles tiene que ver con procesos de violencia interpersonal, ejercida por personas de la comunidad y de los propios grupos callejeros, así como por enfermedades curables, el abuso en el consumo de sustancias y el frío; en donde “una constante en el proceso de la muerte es la desprotección que viven cotidianamente estas poblaciones callejeras” (El Caracol, 2015).

¹ www.inegi.org.mx.

² impact.empodera.org/el-caracol-inclusion-social-de-poblaciones-callejeras-y-en-riesgo-social-de-mexico/

El Caracol también concuerda que “no se tiene un conteo exacto de parte de las instituciones de gobierno encargadas”, toda vez que la instancia directamente encargada, ahora llamada Instituto de Ciencias Forenses (INCIFO), “no cuenta con ninguna categoría dentro de su sistema de estadística para tener información clasificada sobre las personas que mueren en las calles y el destino de sus cuerpos no son reclamados”; ni la Secretaría de Salud “cuenta con información sistematizada de sus certificados de defunción en los cuales pueda haber información clara sobre las muertes de poblaciones callejeras” (EmpoderaIMPAC, 2018). Finalmente, en 2014, se realizó una solicitud de información a los albergues del Instituto de Asistencia e Integración Social (IASIS), pidiendo información desagregada como edades, causa de muerte, lugar de muerte, fecha de muerte y destino del cadáver. El resultado, 214 muertes de personas dentro de sus albergues, de los cuales el 70% terminaron en escuelas de medicina (El Universal, 2015). Reviviendo la espantosa “muerte solitaria” de las sociedades antiguas, misma a la que habría que agregarle un “vacío institucional de la muerte” por parte de instituciones de gobierno y, en consecuencia, del Estado.

Idea de la muerte y estructura social

La ausencia de éstas estadísticas muestra la tendencia de ocultar la irrevocable finitud de la existencia humana mediante ilusiones colectivas, sean religiosas o seculares, y cómo ante el hecho biológico se construyen socialmente modelos culturales que dan forma al comportamiento colectivo ante la muerte, de forma histórica, social y cultural específica de acuerdo al estadio de civilización; por tanto, la representación de la muerte cambia según el estadio de la humanidad como idea cultural y actitud del hombre ante la muerte, mismas que constituyen características

de la sociedad y correspondientes a procesos de socialización entre sus individuos, responsables de la singularidad de la imagen y la represión de la muerte.

Para Sudnow (1971), Ziegler (1976), Elias (1987) y Zarauz (2004), los adelantos científicos y tecnológicos han logrado la prolongación de la *esperanza de vida*; por tanto el peligro de morir, aun presente en todo momento en la sociedad, está relativamente lejana en el tiempo. Mientras en sociedades menos desarrolladas con una esperanza de vida menor, con una inseguridad vital mayor, la amenaza de muerte está presente en el pensamiento y para ello los sistemas mitológicos y las prácticas funerarias ayudan a reducir la ansiedad y el miedo.

“En una sociedad con una esperanza media de vida de setenta y cinco años, la muerte, para una persona que está en sus veinte e incluso en sus treinta años, está bastante más alejada que en una sociedad en la que la esperanza de vida es de cuarenta años. Resulta comprensible que en el primero de los casos una persona consiga mantener alejado de sí, durante gran parte de su vida, el pensamiento de la propia muerte” (Elias. 1987: 59).

En consecuencia, la muerte se representa como “estación final de un proceso natural” (Elias, 1987: 60), resultado de progresos médicos y medidas sociales que amortiguan la inquietud y contribuyen al sentimiento relativo de mayor seguridad, sustentada en el nivel de “higiene social”, un conocimiento tranquilizador sobre que la muerte ha de llegar pero hasta el final de la vida como un proceso natural que es controlable y, por lo mismo, aplazable gracias a avances médicos, de nutrición y científicos en general.

También estas sociedades desarrolladas tienen mayor grado de “pacificación interna” que produce una determinada imagen de morir por una “muerte pacífica”, sea por enfermedad o achaques de la vejez, lo que la subraya como proceso de carácter natural y dejando la imagen de una “muerte violenta” como excepción y crimen. Esta forma de representación es debida “a una monopolización relativamente eficaz de la violencia física” (Elias, 1987: 62), producto de una organización específica de la sociedad por parte de quienes ejercen la función de gobierno y como resultado de un desarrollo histórico prolongado.

Finalmente, en la imagen de la muerte en las sociedades contemporáneas interviene el “alto grado de individualización”: “La imagen que todo ser humano tiene, en su consciencia, de la muerte se halla en la más estrecha vinculación con la imagen de sí mismo, del hombre en general, que prevalece en la sociedad en la que cada cual vive” (Elias, 1987: 66). Existencias fundamentadas en una “filosofía de la vida” como seres individualizados, independientes y “autónomos”, basado en una idea errónea de “libertad”, toda vez que no existe el hombre sin una comunidad de pertenencia (Fromm, 1972).

Estas ideas de la muerte concomitantes a procesos de socialización son producto de la estructura social que se ha formado en el curso de la historia y que construye el hecho biológico de la muerte como un hecho cultural y social. “Los mecanismos de autorepresión que intervienen en la represión de la muerte en nuestras sociedades se desintegran claramente con relativa rapidez en cuanto al mecanismo externo de coerción que impone el Estado –o las sectas o grupos de lucha-, basándose en doctrinas y creencias colectivas imperiosas, cambia bruscamente de rumbo y ordena que se mate a la gente” (Elias, 1987: 65). Como ejem-

plos históricos están dos guerras mundiales y los campos de concentración, donde se transformó la “sensibilidad” hacia el derecho de matar, hacia la gente que moría, hacia la idea de la muerte y hacia la muerte misma como hecho social; proceso análogo que acontece en la formación sociocultural de la modernidad que impele a aislar a la muerte de la vida social contemporánea. Hechos que constatan como el aparato heterocoercitivo del Estado construye la consciencia individual y fabrican la sensibilidad sobre la muerte. Si la *muerte civil* antes mencionada implica la absorción de la sociedad por el individuo ¿Qué sucede con la muerte de “otros diferentes”? ¿Qué sucede con los muertos de esta pandemia de COVID-19? ¿Qué sucede con la muerte en la indigencia como hecho social y cultural?

La muerte en soledad

Ya en la sociedad antigua aquella muerte que no era consuetudinaria era considerada una muerte horrorosa y villana, infamante y vergonzosa, cosa fea y monstruosa que provocaba el silencio y era mejor no hablar de ello, se trataba de la muerte repentina o clandestina que no tenía testigos ni ceremonias y acontecía a “la del viajero en el camino, la del ahogado en el río, la del desconocido cuyo cadáver se descubre a la vera de un campo, o incluso del vecino fulminado sin razón... su muerte súbita le marca con una maldición” (Ariés, 1983: 18); es “la muerte solitaria”.

En sociedades desarrolladas los hombres se entienden a sí mismos como miembros altamente individuales e independientes, sujetos aislados, donde cada uno existe por sí mismo y con absoluta independencia de los demás hombres, además el “mundo interno” también se halla separado del “mundo externo”. Una forma de “vivirse a sí mismo”, “la imagen del *homo clausus*” (Elias,

1987: 66), está directamente relacionada con un modo específico de experimentar anticipadamente la propia muerte. De esta manera así como se experimenta el vivir se construye la experiencia de morir y en extensión la experiencia del moribundo, del que está próximo a la muerte, también debe ser aislada. “La afirmación individual cobra su extrema victoria, que al mismo tiempo es irremediable desastre. Allí donde la individualidad se desprende de todo vínculo, allí donde aparece solitaria y radiante, solitaria y radiante también se alza, como un sol, la muerte” (Morin, 1974: 50).

Hecho sustentado en una “filosofía de la vida” que fundamenta nuestro actuar social y la construcción de sí mismo ante los demás. La vida de un sujeto que fundamentalmente se encuentra aislado, separado herméticamente del mundo, debe tener un sentido por sí sola, pero cuando no se es capaz de encontrar ese sentido entonces la existencia humana deviene en absurda y se produce una desilusión ante la posibilidad de vivirla. “Es comprensible que una persona que cree vivir como un ser aislado y carente de sentido muera también como tal” (Elias, 1987: 67). Se ha comentado que esta “filosofía de vida” incurre en un error, toda vez que la categoría de *sentido* no puede entenderse cuando se refiere a un ser humano individual o un universal, ya que el “sentido” es una categoría social que deviene de seres interdependientes y “el *sujeto* correspondiente a esta categoría social es una pluralidad de seres humanos vinculados entre sí” (Elias, 1987: 68). Por tanto, en la práctica de la vida social es la interdependencia de los *sujetos* lo que produce el *sentido* ya que éste es imposible que se produzca de manera aislada e individual.

En la práctica de la vida social, resulta sobremodera clara la relación que existe entre la sensación que tiene una persona de que su

vida tiene un sentido y la idea que se hace de la importancia que tiene para otras personas, así como de la que tienen otras personas para ella. A este nivel se entiende también sin más, por lo común, que expresiones tales como vida absurda, o como llena de sentido, carente de sentido, vacía de sentido, referidas a la vida de una persona, estén estrechísimamente relacionadas con el significado o la importancia de lo que una persona es para otras y de lo que hace por ellas (Elias, 1987: 70).

En general, el hecho de la muerte ocurre siempre dentro de un orden social; confirmando tanto en la filosofía existencialista como en la historia que el hecho cultural de la muerte es lo que imprime el giro de la vida.

Los pensamientos, intereses, actividades, proyectos, planes y esperanzas de los otros están más o menos vinculados a la persona que muere y al hecho de su muerte. El carácter de este vínculo está dado en parte por la ubicación de la persona en una diversidad de estructuras sociales, es decir, la familia, el hospital, las carreras ocupacionalmente estructuradas de la sociedad, el sistema de edades, etcétera, y proporciona a su vez variados grados de importancia a la anticipación de la muerte y al establecimiento de cursos de acción sobre la base de tal anticipación (Sudnow, 1971: 79).

Así en la vida como en la muerte todo hombre forma parte de un mundo de hombres y de “cosas” producidas en este mundo. Para Elias (1987), si se trata el *sentido* como el mensaje del “mundo interior” de un individuo aislado del mundo de hombres, resulta una imagen distorsionada del hombre como “un ser que existe totalmente por y para sí mismo” con tendencias al asilamiento característico de una estructura de personalidad

específica del tipo de sociedad que privilegia un alto grado de “individualización” en su proceso de socialización, incorporando mecanismos de autocontrol que reprimen y contienen impulsos y emociones fuertes, cancelando la posible comunicación de ellos mediante emociones y afectos que pudieran ser dirigidos a otras personas y en prácticas sociales; contribuyendo a las tendencias al aislamiento de los demás y a la soledad. “Es comprensible que las tendencias al aislamiento y la soledad en esas sociedades se hallen también establecidas en la estructura de la personalidad de los propios moribundos” (Elias, 1987: 72).

Este motivo vivencial de “la muerte en solitario” aparece con frecuencia en sociedades modernas, “la idea de tener que morir solos es característica de una etapa relativamente muy tardía del proceso de individualización y del desarrollo de la autoconciencia” (Elias, 1987: 75). Forma de experiencia de que “al morir estamos solos” que corresponde a la idea de que “estamos solos en la vida”, de manera que la “imagen de la propia muerte” está irresolublemente ligada a la “imagen de sí mismo”, ambas índole de esta vida social moderna: morir en soledad y la soledad de vivir; una indisociable relación entre “el modo de vivir” y “el modo de morir”.

Quizá resulte mecánica la fórmula: vida plena y llena de sentido igual a un morir menos difícil donde la muerte está plena de sentido; en contraste con: vida vacía de sentido y aislada igual a un morir difícil y donde la muerte carece de sentido. Pero cuando se alude a la búsqueda de “sentido” no se hace referencia a un sentido metafísico, donde se especula filosóficamente y se da rienda suelta a deseos y fantasías de invención arbitraria, sino que alude a un “sentido cultural e histórico”, un sentido experimentado, vivido y

construido, una “vivencia” (Dilthey, 1978). “Los seres humanos viven determinados acontecimientos que les afectan bien como llenos de sentido o como carentes de él, como significativos o como absurdos” (Elias, 1987: 79). Un sentido construido afectivamente en interdependencia con una agrupación humana, así la “plenitud de sentido” del sujeto está en estrecha interdependencia con el “significado” construido en el curso de su vida social en vínculo con los demás. De esta manera cuando se afronta el hecho de la muerte hay significados que producen palabras para afrontar la situación; lo que no sucede con el aislamiento y la soledad en que quedan aquellos sin palabras para afrontar el advenimiento de la muerte y mostrarles que como personas aún a punto de morir no han perdido su significado y sentido para otras personas. Pero cuando un moribundo tiene la sensación de que aún vivo apenas significa ya nada para quienes le rodean, se queda en un estado de “soledad absoluta”.

...Otra forma de soledad y aislamiento, social en sentido estricto, se da cuando una persona vive en un lugar u ocupa una posición que le imposibilita frecuentar otras personas de la clase que siente que necesita. En éste como en otros casos parecidos, el concepto de soledad se refiere a personas a las que por una u otra razón se ha dejado solas. Estas personas pueden vivir entre los demás, pero éstos carecen para ellos de significación afectiva.

...El concepto de soledad se refiere también a una persona que vive en medio de otras muchas pero carece totalmente de importancia para ellas, siéndoles indiferente que exista o que no exista, al haber roto todos los vínculos afectivos que con ella pudiera haber habido. El vagabun-

do, el bebedor de alcohol metílico que se sienta junto a un portal mientras los peatones pasan apresurados, forman parte de este grupo. Este caso extremo puede servir para recordar hasta qué punto es fundamental el significado de los seres humanos para otros seres humanos (Elias, 1987: 81-82).

El aislamiento social y la soledad radican en el vivir entre otros pero que estos otros no tengan significados afectivos sobre uno mismo, como el caso de moribundos, enfermos graves, personas de la tercera edad e indigentes. Para Ríos (2017), estos últimos viven sin interdependencia constante y profunda con otros seres sociales, donde se interrumpe todo afecto, sentimiento de identidad y simpatía; incluso entre ellos mismos se congregan de manera aleatoria y fortuita, desconocidos unos para otros, aun estando en medio de muchos otros con las mismas características se sienten en soledad, además de no reconocerse a sí mismos semejantes a los demás, no se identifican entre sí ya que hacerlo conlleva un sentido de comunidad, de ser con otros. Personas de la indigencia de sociabilidad efímera, fugaz y difusa; multitudes de personas heterogéneas con características de alta movilidad, anonimato, morbilidad y mortalidad; con redes de sociabilidad instrumentales y de explotación, donde cada uno puede sacar provecho del otro y lo mejor será no acercarse y mantener la mayor distancia posible.

Para Castel (2010), son “excluidos sociales” que habitan las “zonas grises” que menciona Bauman (2005) y que para Auge (1994) configuran desde fin del siglo XX la “nueva otredad antropológica” aunque pertenecientes a la cercanía occidental. Nuevas figuras metafóricas de esperpentos y espectros de la muerte, idea social que da miedo y repulsa, imágenes de decadencia social, deseos de muerte y angustia de culpa, que de tan próximas a

la idea de muerte producen terror y por ello se les elude o se les agrede.

La muerte social

Sudnow (1971) estudio los procesos sociales que rodean a *la muerte* y al *proceso de morir* y encontró que más allá de condiciones físicas del paciente y signos mórbidos de la enfermedad, *la muerte* y *el morir* son fenómenos sociales, la primera como condición biológica y cultural, mientras que el segundo como un proceso social. Cuando se agrava la enfermedad de un paciente se le comienza a considerar como “moribundo” y es inscrito en la lista de “pacientes críticos”, con esta inscripción cambia su tratamiento que recibe por la institución, tanto en los cuidados médicos como en las visitas familiares. Para los primeros la inscripción de “moribundo” sirve de mensaje interno y se notifica al personal del hospital que en tanto puede ocurrir su muerte se le debe ir preparando apropiadamente para actuar en consecuencia; mientras que en los segundos ocurre una ambivalencia ya que se abre el horario de visitas durante todo el día y la noche, aunque sus familiares también pueden dejar de visitarlo.

Este saber médico del diagnóstico conlleva un poder de predicción de vida o muerte, para el “moribundo” es muerte y ejecuta una “predicción autoverificada” por el mismo personal del hospital, desde el médico hasta el personal encargado de amortajar los cadáveres, quienes incluso lo hacen cuando el paciente aún está con vida en tanto que se considera como “persona que está muriendo”; así el diagnóstico de paciente crítico le etiqueta institucional y socialmente como “moribundo”, el primero opera para el personal del hospital y el segundo para los familiares, últimos quienes lo visitaran el mayor tiempo posible a fin darle un “ritual de despedida” o quienes también dejaran

de visitar al enfermo al aproximarse su fin en la vida social de estos, reanudando actividades que sustituirán las visitas al hospital y que sólo pueden ocurrir después de que su paciente ha muerto, aunque aún no lo esté biológicamente.

Este proceso social del “morir” conlleva a la “muerte” donde se da la “muerte social”, una especie de tratamiento asocial que se brinda a una persona, es decir un trato a alguien que ha perdido su condición misma de persona: un tratamiento impersonal, un trato rudo y brusco por parte del personal hospitalario, denigrante e indigno y el abandono familiar. “La *muerte social* puede definirse como el momento en el cual las propiedades sociales más importantes del paciente comienzan a cesar de ser condiciones operativas para aquellos que los tratan, y cuando el paciente es, esencialmente, considerado muerto. La *muerte social* consiste así en ciertas prácticas y define algunos aspectos del significado que se otorga al hecho de “morir” dentro del contexto hospitalario” (Sudnow, 1971: 93).

¿Cuáles son esas prácticas institucionales hospitalarias que construyen la noción de “moribundo”? El “moribundo” deja de ser persona sin estar aún en el reino cultural de la “muerte” y tampoco participa aún de las actividades y tratamientos sociales que acompañan el fenómeno de la muerte, es decir al no “encajar en las actividades de organización, ceremonia y económicas que se hallan asociadas con la muerte, aquellos asuntos que marcan el final de la existencia social” (Sudnow, 1971: 94), como la mortaja, el funeral y el sepelio; así en su condición de “moribundo” deja de participar en la vida social.

...El enfermo fue operado y por un período de seis días permaneció en condiciones muy críticas. Se informó a su esposa que las posibilida-

des de supervivencia eran pocas; la mujer dejó de visitar el hospital. Después de dos semanas, el paciente mejoró notablemente y fue dado de alta en condiciones ambulatorias. Al día siguiente fue admitido otra vez, con una grave coronaria. Antes de morir narró su experiencia en su casa después de haber vuelto con la úlcera curada. Su mujer había mudado toda su ropa y pertenencias personales de la casa, había contratado una empresa fúnebre (él encontró sobre su escritorio una carta de su mujer en la que pedía folletos para conocer los precios), ya no llevaba el anillo de compromiso, y la encontró con otro hombre, y muy sorprendida al verlo de vuelta. El marido contó que dejó la casa, se dio a la bebida y entonces tuvo el ataque cardíaco (Sudnow, 1971: 96).

En el ejemplo citado se observa que se actúa sobre la persona de manera asocial, como si ya no existiese, como si ya estuviera muerta, en lo económico (se sacan las pertenencias personales de su casa), en lo social (se contrató una funeraria al darlo ya por muerto aún sin el certificado de defunción), en lo cultural (ya no llevaba el anillo de matrimonio que simboliza su unión de matrimonio) y en lo afectivo (lo encontró con otro hombre), aunque aún no se tenga la certeza médica y legal de su muerte.

Reflexión final: problematizar la muerte en la indigencia como hecho social

Se observan líneas de reflexión sobre el tema de la muerte que dejan interrogantes abiertas para la vida social y sus prácticas culturales. El primero, es considerar este período de pandemia COVID-19 como un momento de “hiper-higienización social de la muerte”, para lo cual habría que desarrollar una etnografía de la muerte en este contexto, a realizar cuando la emergencia sanita-

ria haya pasado. El segundo, es problematizar si es posible considerar la muerte en la indigencia como “muerte social”.

Sudnow construye el concepto de “muerte social” entendido en el proceso cultural del “morir” que conlleva primero a la “muerte cultural” y posteriormente a la “muerte biológica”, así traza una predicción autoverificada al “reino de la muerte” pues el significado de “moribundo” establece una línea de existencia que conlleva como fin progresivo y último la muerte. Pero en el fenómeno de la indigencia no se da esta predicción o proceso cultural del “morir” en tanto que su diagnóstico social no predetermina un tratamiento médico, no existe tratamiento pre-mortuorio, ni el amortajamiento como cadáver para su consecuente ritual funerario, ni trámites administrativos acompañados por familiares que den por terminada su existencia civil ni rituales religiosos para su ulterior transmutación al plano de los muertos, sino que parece ser un “muerto en vida” al estar “socialmente muerto”. En tanto que la “nota roja” es la única que da cuenta de su presencia aunque sólo sea en su muerte al “encarnar la idea de la muerte” ante la vida cotidiana, pero sin vestir las formas rituales del cadáver ni su ritual funerario para transmutar al “mundo de los muertos”; sino que en su anonimato la individualidad se disuelve en su multiplicidad de la indigencia en la CDMX y continua habitando este plano terrenal aunque sin presencia social, económica, cultural y afectiva, como espectros o fantasmas. Fenómeno cultural que elucida un “proceso de morir socialmente”.

Será posible pensar su muerte como “negatividad” en tanto que cuando por fin ésta llega no aparece previamente como un horizonte próximo inmediato diagnosticado por un saber médico sino que cuando mueren biológicamente, de súbito y de manera pública aunque anónima, entonces

sí con certificado médico de defunción, lo hacen sin nombre, en calidad de desconocido, sin presencia de familiares y en un trato informal, administrativo y en masa al terminar en la fosa común o en una universidad para estudios médicos, en tanto objeto-cuerpo pero no como persona sobre la que se construye un rito funerario. Configurando la espantosa “muerte solitaria”, pero acompañada de un “vacío institucional” que hace profunda la distancia entre y la vida la muerte, ya no sentida como una “metáfora radical” sino ahora con la idea de una “negatividad absoluta”, de una ruptura entre vivos y muertos ante un abismo sin recuerdo, como vidas que no existieron, que no tan sólo quedaran en el olvido sino que ni siquiera figuraran como estadísticas.

Para Ziegler “ninguna muerte es *natural*”: “En el momento de morir, tendremos necesidad de mucha vida todavía para terminar nuestra vida... Cuando morimos, querámoslo o no, debemos entregarnos, es decir, entregar nuestro *yo* a los otros, a los supervivientes, a aquellos, y son billones, que vienen después de nosotros, porque ellos y sólo ellos pueden acabar nuestra vida no concluida” (1976:17). Esta acción se enmarca en diversidad de prácticas culturales funerarias en la humanidad, mientras en las muertes de la indigencia que ocurren en la CDMX se da en la “negatividad” y en un “vacío institucional”, toda vez que tanto para sus familiares como para la sociedad y el Estado se les niega la condición de persona desde antes de muertos y cuando muertos caen en un abismo profundo donde ya no se da la comunión entre los vivos y los muertos y en un vacío de cifras sobre estas muertes.

Ziegler después de su estudio sociológico sobre la muerte, realizada en el último cuarto del siglo XX, se pregunta frente a su angustia de la muerte. “Ese terror permanecía, sin embargo, oscuro,

puesto que mi sociedad de origen, prohibiendo, convirtiendo en tabú y silencio toda discusión del acontecimiento tanático, no me proveía de ningún medio para comprender mi muerte cierta ni para combatir y administrar la angustia que genera” (1976: 15). Encuentra una “tanatopraxis” de las sociedades capitalistas mercantiles de Occidente, en la que devela una nueva clase social de “tanatócratas”, nuevos profesionales de la muerte que gozan de poder indiscutido y casi total, encargados de teoría y praxis de la muerte frente a los moribundos como enfermos graves y ancianos, quizá podría ser ahora en la pandemia covid-19, y los “staff patients”, entendidos como los enfermos sin ningún lazo familiar, persona amiga o simplemente conocidos que se ocupen de ellos de manera regular y vaya a verlos al hospital; como es el caso de la indigencia. Una estrategia social precisa frente al fenómeno cultural de la muerte fundamentada en una violencia simbólica que “bajo la apariencia de una cultura universal indiscutible, permite a los que la ejercen asegurar la permanencia de sus privilegios y su dominación política, económica y social sobre la multitud, actuando coherentemente con los demás medios de explotación, reduce hoy al hombre –en su vida y ante su muerte- a su simple funcionalidad mercantil” (1976: 15).

Estrategia cultural y civilizatoria que: “Niega la existencia misma de la muerte. La muerte es la nada. El ser es el hombre productor de mercancías o más precisamente, la mercancía misma” (Ziegler, 1976: 18); misma que la clase dominante pone a funcionar para ocultar y salvaguardar el sistema político, económico y social que la beneficia y mantiene sus privilegios. Baste escuchar los discursos de empresarios y políticos que sostienen que “el covid-19 llegó para quedarse”, por lo que hay que adaptarse toda vez que ya no es posible seguir parando la economía. Tecnolo-

gía de ocultamiento y represión de la muerte que a inicios del siglo XXI habría que preguntarse ¿Qué estrategia social de la muerte se ocupa frente al contexto de la *higienización de la muerte* ante la pandemia del COVID-19 y en la *muerte de la indigencia*?

Si tanto cultural como existencialmente “la muerte es lo que da la vida”. “Pues la muerte me impone la consciencia de finitud de mi existencia. Confiere a cada uno de mis actos una incomparable dignidad y, a cada instante que pasa, su unicidad. En la duración indistinta, me singulariza. Sin ella, yo no sería, en el sentido preciso del término, nadie” (Ziegler, 1976: 14-15). Esta *tanatopraxis* de la sociedad capitalista mercantil hace tabú de la muerte, priva de la posibilidad de ser con otros en el duelo, de hacer comunión en esta vida ritual mortuoria y priva al hombre de la consciencia de su finitud; con ello niega un estatus social positivo de los moribundos, patologiza la vejez y la morbilidad grave, niega la categoría de “personas” a los indigentes y da a su muerte una “negatividad”, en lo que pareciera una nueva era civilizatoria en la que se niega la existencia misma de la muerte, la muerte es “la nada”, y el *ser* es únicamente el hombre productor de mercancías o la mercancía misma y cuando ya no es mercancía ya no es hombre.

Para dar respuesta a estas preguntas es necesario analizar de frente a “la muerte” como a un dato constitutivo de la propia existencia y de la sociedad que la produce, hacer consciencia de la temporalidad histórica que la constituye, para lo cual es necesario reintroducir el tema de la muerte en el campo de las ciencias sociales y preguntar por la integridad del hombre y así reencontrar una existencia con destino, tanto existencial como culturalmente. Sí se le restituye su valor a la muerte se restituye su función existencial, su

valor de destino (rito de paso hacia una existencia nueva) y su sentido colectivo, tarea no sencilla en tanto compromete develar la estrategia social de represión de la muerte sedimentada sobre el

Estado como construcción histórica-social y civilizatoria ¿cómo empezar con el individuo o con la sociedad?

Referencias Bibliográficas

- Aries, P. (1983). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Augé, M. (1994). *Los “no lugares”*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas*. México: Paidós.
- Caillois, R. (1984). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castel, R. (2010). *El ascenso de las incertidumbres*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Cohen, D. (1993). *El círculo de la vida. Rituales del álbum de la familia humana*. Barcelona: Ediciones Serres.
- DDF (DEPARTAMENTO DEL DISTRITO FEDERAL). (1996). Ciudad de México. Los indigentes 1996. Estudio Censal sobre la dimensión, naturaleza y situación de la indigencia adulta en el Distrito Federal. México.
- Dilthey, W. (1978). *Psicología y teoría del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- El Caracol, (2015). Chiras Pelas Calacas Flacas #Grita Muerte Cero. www.ladata.mx/chiras_pelas/chiras_pelas_2015.pdf (consulta 06 de octubre 2020).
- El Universal, (2015). www.eluniversal.com.mx/met. (consulta 06 de octubre 2020).
- El Universal. (2020). www.eluniversal.com.mx/met (consulta 18 de mayo de 2020).
- Elias, N. (1987). *La soledad de los moribundos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- EmpoderaIMPAC. (2018). El Caracol: Inclusión social de poblaciones callejeras y en riesgo social de México. <https://impact.empodera.org/el-caracol-inclusion-social-de-poblaciones-callejeras-y-en-riesgo-social-de-mexico/> (consulta 6 de octubre de 2020).
- Espitia, L. (2019, abril 14). Se queda escuadrón sin cuartel. *Redacción El Metro*.
- Espitia, L. (2020, febrero 09). Camina directo a la fosa común. *Redacción El Metro*.
- Ferrer, E. (2003). *El lenguaje de la inmortalidad*. México: Fondo Cultura Económica.
- Fromm, E. (1972). *El corazón del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García, E. (2020, marzo 05). Muerte caminera en San Ángel. *Redacción El Metro*.
- Hernández, E. y Serratos, J. (2020, abril 13). Indigentes en la CDMX, sin casos de coronavirus. *El Universal*.
- Jensen, A. (1966). *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Johns Hopkins University of Medicine. (2022). Coronavirus Resource Center. <https://coronavirus.jhu.edu/region/mexico> (consulta 1 de febrero de 2022).
- Kristeva, J. (1988). *Los poderes de la perversión*. México: Siglo XXI.
- Lope, J. (1963). *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*. México: UNAM.
- Martínez, J. y Mendoza, F. (coord.) (2021). *Pátzcuarro. Grandeza de una Ciudad*. México: Gobierno del Estado de Michoacán.
- Morin, E. (1974). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.

- Ochoa, J. (1974). *Muerte y muertos*. México: SepSetentas.
- Olvera, G. (2020, enero 23). Toma descanso... ¡para la eternidad! *Redacción El Metro*.
- Ríos, A. (2017). Las mil y una formas de hacer la indigencia: andares por trayectorias, desplazamientos y encierros abiertos en la Ciudad de México. Tesis de Doctorado en Antropología Social, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Sudnow, D. (1971). *La organización social de la muerte*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Thomas, L. (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thomas, L. (1989). *El cadáver*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, A. (1994). *Crítica de la modernidad*. Fondo Cultura Económica, Argentina.
- Zarauz, H. (2004). *La fiesta de la muerte*. CNCA, México.
- Ziegler, J. (1976). *Los vivos y la muerte*. México: Siglo XXI.