

# **Stalkear la muerte**

**Nuevos modos de duelar en tiempos de redes sociales.**

**Por Aurelia Sisinni Martínez**

**Tutor: Juan Pedro Alonso**

**Tesina de Grado**

**Ciencias de la Comunicación**

**Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires**

**Diciembre 2018**

---

**[sisinniaurelia@gmail.com](mailto:sisinniaurelia@gmail.com)**

**36.896.394**

Sisinni Martínez, Aurelia

Stalkear la muerte : nuevos modos de duelar en tiempos de redes sociales / Aurelia Sisinni Martínez. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Carrera Ciencias de la Comunicación, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-950-29-1789-4

1. Redes Sociales. 2. Exposición. I. Título.

CDD 306.46

La Carrera de Ciencias de la Comunicación no se responsabiliza de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos publicados, ni de los eventuales litigios derivados del uso indebido de las imágenes, testimonios o entrevistas.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina (CC BY-NC-ND 2.5 AR)

## **Agradecimientos**

A mi abuela Kiki por manifestar su deseo de ser eterna y disparar mi pensamiento,  
y a Fede por enriquecerlo.

A Juan Pedro Alonso por guiar esta tesis, aportando conocimiento, tiempo y  
paciencia.

A la radio por su desinteresada compañía a lo largo de todo el proceso de escritura.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	- 1 -
<b>MARCO TEÓRICO</b> .....	- 5 -
<b>CAPÍTULO 1</b> .....	- 8 -
<b>La ilusión de inmortalidad en las sociedades contemporáneas</b> .....	- 8 -
<b>El significado de la muerte en el tiempo</b> .....	- 11 -
<b>Muerte y tabú</b> .....	- 15 -
<b>El secuestro del significado</b> .....	- 17 -
<b>Reviviendo la muerte</b> .....	- 18 -
<b>CAPÍTULO 2</b> .....	- 20 -
<b>Lo público y lo privado: criterios de diferenciación</b> .....	- 22 -
<b>Autenticidad como imperativo</b> .....	- 25 -
<b>Muerte turista</b> .....	- 26 -
<b>Tiranías 2.0</b> .....	- 28 -
<b>A modo de cierre</b> .....	- 30 -
<b>CAPÍTULO 3</b> .....	- 31 -
<b>¿Dónde va la gente cuando muere?</b> .....	- 32 -
<b>Internet: barrera ontológica 2.0</b> .....	- 37 -
<b>Las redes sociales y el ¿tabú? de la muerte</b> .....	- 39 -
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	- 42 -

*Y todo todo todo todo no es más que nacer reproducirse y morir donde toda la parafernalia cultural no es más que un ruido, un gran gran ruido heterogéneo hecho por todos a la vez, para no escuchar/enfrentarse a ese abrumador y abrumador silencio. Y en el medio, el cruel invento del amor.*

Romina Paula, *¿Vos me querés a mí?*

## INTRODUCCIÓN

De las pocas certezas que tenemos, una es universal: todos vamos a morir. Probablemente sea este destino inexorable lo que provoca en los seres humanos, en tanto sujetos sociales, la necesidad de crear sistemas simbólicos que amortigüen el conocimiento de la finitud. Estos sistemas simbólicos se corresponden con los valores y las creencias que circulan en cada sociedad. Ante el miedo, la perturbación o la curiosidad que genera la muerte, el hombre adopta actitudes y rituales guiado por el contexto socio-cultural en el que se encuentra. Lo cual tiene sentido: si durante nuestra vida respondemos, actuamos y planificamos guiados por el sistema en el que nos encontramos, ¿por qué la muerte, algo tan desconocido e inexplicable, quedaría por fuera de él?

Este trabajo se propone reflexionar acerca de la exposición pública del duelo y la muerte en las redes sociales. La inquietud principal es comprender qué significaciones construimos en torno a la muerte en la actualidad y entender si la muerte puede considerarse o no un tabú. El interrogante surge a partir de los múltiples discursos que circulan en las redes sociales en relación a la muerte del otro. La omnipresencia de las redes sociales en la vida de los sujetos del capitalismo tardío, las convierte en un nuevo emplazamiento en donde se hacen visibles distintas experiencias, incluyendo la experiencia del duelo. Un nuevo tipo de duelo que podríamos denominar *duelo digital*. En este sentido el presente ensayo pretende contribuir a los estudios sociales sobre la muerte y el morir; y, por otro lado, a los estudios que abordan la espectacularización de la vida a través de las redes sociales y las nuevas formas de construir subjetividades.

El trabajo se estructura en tres capítulos y un apartado de conclusiones. En el primero abordaré la concepción occidental sobre la muerte. Para eso trazaré un recorrido histórico sobre los cambios en las actitudes y prácticas frente al morir y al duelo, como un antecedente que permitirá entender las formas actuales de significar la muerte. Retomaré conceptos de Phillippe Ariès, Norbert Elías y Tony Walter, entre otros, que serán fundamentales para este análisis. El objetivo principal de este capítulo será entender qué continuidades y rupturas encontramos confrontando las sociedades pasadas en relación a los modos actuales de significar la muerte. Para ello se propone un recorrido temporal guiado por la hipótesis de que las significaciones en

torno a la muerte, se fueron desplazando en diferentes tiempos históricos y asumiendo el lugar de lo prohibido, lo vedado, lo negado o lo innombrable. Es decir, el objetivo será entender cómo en diferentes contextos asume la condición de tema *tabú*.

Para comprender el significado de la muerte, será fundamental analizar el valor que las personas le dan a la vida. Por lo tanto, también incluiré un pequeño análisis que dé cuenta de cómo los individuos se aferran al vivir en función de las creencias que lo habitan. En las sociedades actuales los sujetos están inmersos en un sistema que privilegia la vida a través del consumo, en donde la muerte queda cada vez más opacada. En este sentido, la necesidad que tiene el individuo de prever su futuro y ser soberano de sí mismo, implica que tenga que asumir determinados *prácticas* materiales y discursivas para poder hacer frente a la amenaza de la propia existencia. Prácticas condicionadas por su contexto socio-histórico y cultural.

El segundo capítulo hará foco en la sociedad moderna y sus características, lo que permitirá poner en un contexto más amplio estas nuevas formas sociales de transitar el duelo. La autora principal que guiará este apartado será la antropóloga e investigadora Paula Sibia y su análisis sobre la *sociedad del espectáculo*. Si la muerte y el duelo son temas que no escapan al *deber contar* que nos exigen las redes sociales, entonces las plataformas digitales se erigen como un nuevo lugar donde debemos mostrar, expresar, y dotar de sentido estas experiencias. La premisa de esta idea es que en la actualidad los duelos “reales” (offline) necesariamente deben estar acompañados de *duelos virtuales*.

Lo íntimo en contraposición a lo privado será uno de los ejes del capítulo. Allí pretendo poner en discusión si esta división existe aún hoy, y a la vez intentar comprender cuáles son los criterios para distinguir lo que es mostrable de lo que no. Partiendo de la premisa de que actualmente no solo no existe esta división, sino que no se puede discernir entre lo exhibible y lo íntimo, trabajaré el concepto de *autenticidad* en la sociedad de consumo del sociólogo surcoreano Byung-Chul Han. Siguiendo con este autor, quien plantea la tendencia a la búsqueda de *lo igual* y al desencuentro con *lo desconocido*, abordaré la comprensión de la muerte como *otredad*: siendo la muerte algo tan misterioso, ajeno y desconocido, pretendo dar cuenta del presunto encuentro que se da con *lo otro* en las redes sociales.

Algunos de los interrogantes que guiarán este capítulo son: ¿qué función social cumplen actualmente las redes sociales?, ¿cuál es el sentido de compartir nuestras vivencias en estos

canales?, ¿qué cuestiones están en juego en el hecho de mantener vivo el recuerdo de los difuntos en las redes sociales?, ¿qué supone transitar las experiencias de duelo y el padecimiento de ciertas emociones en Internet?, ¿en qué medida la presencia de los difuntos en las redes contribuye a la ilusión de permanencia?

En el tercer capítulo pretendo problematizar si la muerte, a la luz de las nuevas formas de dudar en las redes sociales, sigue siendo un tabú o si podría tratarse de un “tabú desplazado”. Es decir, entender qué tipo de discursos son habilitados por la cuadrícula que imponen las redes, si las materialidades discursivas en torno a la muerte y los muertos que se despliegan a través de ellas están contenidas dentro de ciertos márgenes que imponen algún tipo de uniformidad de discursos, o si la misma participación en las redes sociales no es en sí misma una condición que nos interpela a producir un discurso sobre la muerte. Siendo el tabú una construcción social, creo que es pertinente llegar a una conclusión que dé cuenta del lugar que ocupa la muerte en el actual contexto socio-cultural. Por último, retomaré algunos conceptos de la filóloga Marta Zatonyi en *Arte y Creación/Caminos de la Estética* (2007), quien trabaja sobre las barreras ontológicas afirmando que las mismas surgen por el terror del ser humano al advertir su fragilidad y finitud. Este concepto puede ser pertinente para repensar cuáles son las barreras ontológicas en una actualidad gobernada por la hiperconexión y el flujo de información.

Mientras que el presente ensayo pondrá el acento en el sentido que las personas le dan a la muerte y al duelo en un contexto de conexión y visibilidad, es pertinente citar a Mariana Pinto Durán, Ximena Zabala, Romina Marinig y Fernanda Fumagalli, estudiantes de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Buenos Aires graduadas entre los años 2012 y 2016, que trabajaron la misma temática desde distintas perspectivas.

En *Morir Online – Ritos de duelo en la era digital* es la tesis de Ximena Zabala (2012). La autora realiza un análisis de numerosos mensajes que recuerdan a los muertos en distintas cuentas de Twitter y Facebook, para compararlos con las formas tradicionales de despedir a los difuntos. Entre diversas prácticas, menciona la tendencia de añadir un lazo negro de luto a una foto de perfil o la necesidad de dejar un mensaje en un perfil conmemorativo como reemplazo de la visita al cementerio. El eje está en la comparativa del duelo analógico versus el duelo digital. Concluye que en la actualidad hay nuevas formas de despedir y recordar a los muertos, que tienen a la técnica como protagonista de la dinámica. Por otro lado, en la tesis de Mariana Pinto

Durán (2016) *No está muerto quien postea – Nuevas formas de llevar adelante un duelo*, se pretende continuar la tesis de Ximena Zabala, para entender cuál es el fin que persigue el duelo socializado a través de las redes y cómo cambió la expresión del dolor desde el cementerio hasta la era digital. Pinto Durán realiza un recorte con tres cuentas específicas de usuarios de redes sociales y pretende, apoyándose en las distintas funcionalidades de cada red social, comparar los modos de llevar adelante un duelo. La autora se hace cuestionamientos tales como ¿es la web 2.0 un espacio para compartir el dolor? ¿los duelos analógicos distan mucho de este nuevo modo de recordar a los muertos y de procesar incluso la muerte propia? Alguno de los autores principales que guiaron su trabajo fueron Hugo Pardo Kuklinski con el texto *El fin de los blogs*, Manuel Castells con el concepto de *sociedades de la información*, y el Doctor en Ciencias Sociales Jorge Gobbi con el texto “*Twitter: de la flexibilidad interpretativa a los usuarios como agentes de cambios*”. En el ensayo, al igual que en este trabajo, se analiza el rol de las redes sociales como un consumo cultural que permite un nuevo espacio de duelo. La autora concluye que la necesidad de expresar el dolor públicamente tiene que ver con la urgencia de sentirse acompañado y con la *second life* que las personas viven en las redes sociales. Uno de los puntos que Pinto Durán destaca en su conclusión es que la forma de despedir a los muertos se vincula con el modo de vivir y relacionarse de esa sociedad. Esta hipótesis estará estrechamente ligada con el punto de partido de este trabajo. Si bien la autora no detalla qué cuestiones en vida nos llevan a alejar la muerte de nuestra cotidianidad, sí apunta a un modo de vida digital apoyado en una sociedad gobernada por las tecnologías que permiten la circulación, creación y manipulación de la información. Por último, en la tesis *El duelo en Facebook – Dolor y narcisismo 2.0* de Romina Marinig y Fernanda Fumagalli (2016), se analiza la manera en la que se transita el dolor en Facebook desde un enfoque psicoanalítico. El marco teórico de este trabajo está guiado por la línea de pensamiento de Sigmund Freud, apuntando principalmente a los conceptos de melancolía y narcisismo.

## MARCO TEÓRICO

La tesina será abordada a partir de la articulación de dos líneas de trabajo: los estudios socio-antropológicos sobre la muerte, y los estudios sobre la sociedad espectacular. Como punto de partida tomaré la comparación que hace Norbert Elias en *La sociedad de los moribundos* (2009), entre cómo viven la muerte los animales y cómo los seres humanos, basándose en la no intencionalidad de la naturaleza en contraposición con la planificación humana. Este enfoque permite entender la necesidad de previsión y control que tienen las personas, y cómo los procesos de civilización ayudan a gobernar el conocimiento sobre la limitación de la vida individual. El historiador Philippe Ariès, en su libro *Morir en Occidente* (2000) analiza los distintos modos de interpretar la muerte desde la Edad Media hasta la década de 1970, aproximadamente. Las formas ceremoniales de transitar el duelo que el autor trabaja y analiza, serán de gran utilidad para entender cómo a partir de ellas y sus transformaciones se establecen ciertas formas de convivencia social. Retomaré estas transformaciones hasta llegar al tabú de la muerte para contraponerlo con la postura que toma el sociólogo británico Tony Walter con el concepto *revival of death*. A través del mismo, el autor muestra la necesidad de discutir la muerte y el duelo tras haber sido un tema reprimido en la historia contemporánea. Walter describe la emergencia de un conjunto de fenómenos que discuten el tabú planteado por autores como Ariès, como por ejemplos los nuevos preparativos para morir, nuevos tipos de funerales, y nuevos movimientos y disciplinas que configuran el final de la vida desde otras claves. El morir y el duelo, en este “revival”, son considerados experiencias de crecimiento, de desarrollo personal, y oportunidades de afirmación personal y expresión emocional. Se trata de un concepto que se contextualiza en una cultura del individualismo fuertemente relacionada con la expresión y la autorreflexión, lo cual da paso al análisis sobre las redes sociales como lugar de revelación.

Para reforzar el análisis sobre los significados que fue adoptando la muerte, tomaré al investigador belga Christian Arnspenger y su análisis sobre el funcionamiento del sistema capitalista. La mirada social con la que Arnspenger analiza el sistema económico, permite comprender cómo el consumo y la idea de muerte están estrechamente ligadas y a la vez, se excluyen. Desde este marco teórico pretendo, no solo indagar sobre la muerte sino también sobre el valor de la vida y cómo impacta en el conocimiento sobre la finitud humana.

En línea con este enfoque, incluiré la temporalidad 24/7 que plantea Jonathan Crary en

24/7: *Capitalismo tardío y el fin del sueño* (2015). Una de las características de esta temporalidad es que el hilo conductor de la vida de cada persona está constituido por productos electrónicos y servicios mediáticos (Crary,2015:83). Es decir, se trata de una temporalidad regida por el consumo y la conexión, que busca la rentabilidad del hombre ininterrumpidamente. En 24/7 no existe el anonimato, la distinción entre lo privado y lo público se vuelve irrelevante, y la muerte no encaja en su propuesta.

Para complementar el análisis de los estudios socio-antropológicos de la muerte, retomaré autores como Geoffrey Gorer y Anthony Giddens. Por un lado, Gorer, en *La pornografía de la muerte* (1955) realiza una comparación entre la muerte y el sexo. Esta comparación dejará ver las fantasías que despiertan ambos hechos y los mundos discursivos que las personas generan en torno a cada tema para poder comprenderlos. Por su parte, Giddens, con la noción de *reflexibilidad social*, permitirá pensar qué marcos conceptuales existen hoy para contener a la idea de muerte. Siendo la *reflexividad* un estado en el que las personas pueden llegar a reflexionar sobre sus creencias y valores pero no sobre un tema como la muerte, es interesante preguntarse por las formas en las que se contiene y se piensa la idea de muerte en la actualidad.

Respecto a los estudios sobre la sociedad espectacular, tomaré como principal bibliografía el libro de Paula Sibilia "*La intimidad como espectáculo*" (2008). El planteo de Sibilia, apoyado en el concepto de *sociedad espectacular* de Guy Debord (1967), se centra en comprender cómo la distinción entre la dimensión privada y la dimensión pública de las personas se fue difuminando con el advenimiento de las pantallas y la necesidad de hacerse visible. La autora reflexiona sobre las prácticas confesionales de la modernidad y los modos de *hacer hablar* que surgen, para entenderlos como parte del proceso de construcción de la subjetividad. Estas transformaciones en las formas de construir el *yo*, que fueron desde el diario íntimo hasta el psicoanálisis, permiten entender cómo se aborda la muerte en la actualidad. Siendo la visibilidad y la apariencia los valores que dominan la construcción de cada sujeto, es interesante comprender cómo y por qué la muerte también toma un sentido público.

Otro de los autores que guiará el análisis de este trabajo será el surcoreano Byung-Chul Han y su libro *La expulsión de lo distinto* (2017). Según el autor, la estandarización de gustos y la hipercomunicación llevan al infierno de lo igual y a la expulsión de todo aquello que sea misterioso y doloroso, para dar lugar a la positividad de lo repetido. El pensamiento de Han

permite pensar a la muerte como lo distinto, como lo *otro*. Además, el *imperativo de autenticidad* fomentado por el sistema económico neoliberal que el autor trabaja, será profundizado para comprender cómo sus efectos influyen al momento de significar la muerte. Todo el planteo de Byung-Chul Han está atravesado por la aparición de las redes sociales y el rol de Internet, es por eso que la intención es hacerlo dialogar con los conceptos de Paula Sibilía. El *modo turista* que el autor define para referirse a la forma en las que las personas navegan por las plataformas digitales, es una idea pertinente para este trabajo. Entendiendo que se trata de un modo que no conecta a las personas a través de su interioridad, sino que lo hace superficialmente, me interesa preguntarme bajo qué lógica son compartidos y leídos los duelos en Internet.

Por último, para el final de este trabajo, incluiré algunos ejemplos de duelos digitales que servirán para destacar los sentidos que las personas les confieren a estas prácticas. También utilizaré los conceptos de la filóloga Marta Zatoryi del libro *Arte y Creación/Caminos de la Estética* (2007). La profesora titular de la Cátedra de Estética de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo (FADU), trabaja sobre las barreras ontológicas afirmando que las mismas surgen por el terror del ser humano al advertir su fragilidad y finitud. Este concepto puede ser pertinente para repensar cuáles son las barreras ontológicas en una actualidad gobernada por la hiperconexión y el flujo de información. El planteo de Zatoryi permite pensar en el carácter ontológico que tienen los sistemas simbólicos que indagan en lo abismal y lo irracional.

# CAPÍTULO 1

*“No hay que engañarse: una mosca atrapada entre los dedos de una persona patalea y se defiende como un hombre en las garras de un asesino, como si supiera el peligro que lo aguarda. Pero los movimientos defensivos de la mosca en peligro de muerte son innatos, herencia de su especie. Una mona puede llevar consigo durante algún tiempo a un monito muerto, hasta que en algún tiempo se le cae y lo pierde. No sabe lo que es morir. Ignora la muerte de su hijo como la suya propia. En cambio, los hombres lo saben, y por eso la muerte se convierte para ellos en problema”.*

(Elias, 2009:24)

Para comprender la forma actual de significar la muerte es necesario analizar cómo fue mutando su concepción a lo largo de los años. Tanto las formas en las que las personas viven su propia muerte como las transformaciones en los modos de duelar por otros, son evidencias de que la muerte fue tomando distintos significados. Por un lado, la muerte se nos presenta como algo ajeno, difícil de interpretar. Por el otro, existe una gran valoración por la vida que hace que los individuos se aferren a ciertas creencias capaces de proporcionar alivio o consuelo ante el conocimiento de su finitud. Norbert Elias (2009) en *La sociedad de los moribundos*, afirma que la problemática de la muerte es un hecho cultural que surge cuando se cobra conciencia de la idea de la muerte, es decir, de la limitación de la vida individual.<sup>1</sup> Por eso, en este capítulo pretendo analizar bajo qué paradigmas viven las personas en las sociedades actuales y cómo los diferentes contextos socio-históricos implican resignificaciones de un mismo acontecimiento: la muerte.

## **La ilusión de inmortalidad en las sociedades contemporáneas**

En el pasado, *la moral y la religión* establecieron creencias y marcos de referencia para canalizar la idea de muerte. Actualmente la sociedad moderna se apoya en otros *sistemas de interpretación*. En ellos se pueden reconocer ciertas formas de eludir la muerte o de posponerla.

---

<sup>1</sup> Elias, Norbert; *La soledad de los moribundos*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2009, página 24.

*La racionalidad económica*, cuyo origen se remonta en el surgimiento del protestantismo del siglo XVII a partir de la reforma luterana, es una de las principales colaboradoras para evitar la angustia por la finitud. Christian Arnsperger (2008) en *Crítica de la existencia capitalista*, sostiene que la racionalidad económica que subyace a la dinámica capitalista funciona sobre la base de la ilusión imposible de superar nuestra condición de mortales: fuente de angustia.<sup>2</sup> Allí argumenta que el consumismo genera la falsa ilusión de compensar la angustia existencial a través de bienes materiales. Esta falsa ilusión es crucial porque habilita la creencia de que cuantos más bienes materiales se consuman, más tiempo de vida habrá para hacerlo. La *ilusión de inmortalidad* y el funcionamiento económico se retroalimentan y alejan la idea de muerte: quien más consume, más cerca se encuentra de la meta de la inmortalidad o de la posibilidad de “prolongar el futuro”. En este sentido, la experiencia de temporalidad que menciona Jonathan Crary (2015) en *24/7 El capitalismo tardío y el fin del sueño*, también podría inscribirse en este razonamiento de un consumo continuo alentado por el miedo a la finitud. Crary afirma que en las sociedades actuales los sujetos experimentan un tiempo administrado por la conexión y el consumo, en el que la búsqueda por la rentabilidad del hombre es continua e ininterrumpida. Este modo de concebir el tiempo no solo intenta sacar provecho de cada instante de la vida, sino que también aleja y evita *tiempos muertos*. De allí que *el sueño* se presente como el único momento del cual el capitalismo no dispone. Es decir, el único momento del que no se puede extraer un valor de cambio. El sueño sería una puesta en suspenso de aquella racionalidad económica que opera en todos los ámbitos del hacer humano. El vínculo que menciona Crary entre el sueño y la muerte, pretende demostrar cuán difícil es para el hombre concebir un momento en el que no esté presente, ya sea haciendo, produciendo, generando o compartiendo:

*“Una de las muchas razones por las que las culturas humanas han asociado durante mucho tiempo el sueño con la muerte es que ambos demuestran la continuidad del mundo en nuestra ausencia”<sup>3</sup>.*

De alguna manera podría decirse que las dos instancias en donde la voluntad del capitalismo tardío encontraría su límite de constituir un sujeto atravesado por la racionalidad económica y

---

<sup>2</sup> Arnsperger, Christian; *Crítica de la existencia capitalista*, Editorial Edhasa, 2008, página 36.

<sup>3</sup> Arnsperger, Christian; *Crítica de la existencia capitalista*, Editorial Edhasa, 2008, página 147.

sus lógicas productivas serían el sueño y la muerte. Crary pone el énfasis en el análisis del desarrollo de la industria farmacológica, en las lógicas de producción full-time, en el despliegue tecnológico como algunas de aquellas herramientas que moldean sujetos hiperactivos. En una misma dirección la previsibilidad y el control son dos formas que se nos presentan de manera omnipresente en la modernidad para aplacar el miedo a la muerte. Y se materializan, tanto en el avance de los descubrimientos de la industria médica/farmacéutica y su perfección continua, como en la posibilidad de curar enfermedades a tiempo o pronosticar posibles dolencias.

Hoy es normal que las personas realicen chequeos médicos diarios para poder tener un diagnóstico de cómo está su cuerpo, y asegurarse de que no van a morir en lo inmediato. La tecnología apuntala esta voluntad de control y previsibilidad a partir del desarrollo de aplicaciones que están a disposición para conocer en tiempo real el estado de salud de los individuos. Por ejemplo, la empresa Apple lanzó en 2014 la aplicación *Apple Health*. Con el eslogan “*Una visión más completa de tu salud*” la herramienta se divide en cuatro categorías: Actividad, Sueño, Conciencia Plena y Nutrición. Combinando información que el propio usuario comparte con parámetros médicos preestablecidos, genera un registro completo de su salud. Cuánta distancia recorrió el usuario en un día, cuántas calorías quemó, cuántos carbohidratos consumió, cuántas horas durmió, cuánto tiempo le dedicó a una “conciencia plena”, cuál es su presión arterial o cuál es su salud reproductiva, son algunas de las cuestiones que *Apple Health* recopila para devolverle al usuario un diagnóstico completo y detallado de su cuerpo. Esta aplicación tiene grandes similitudes con la de *Google Health* que se lanzó en mayo del 2008. Se trata de un servicio para usuarios de Google que les permite registrar su historial clínico, sus antecedentes de enfermedades o resultados de estudios de laboratorio, con el objetivo de brindarles una plataforma en la que puedan encontrar un examen clínico, electrónico y centralizado de su salud.

Es así como el desarrollo científico invade el escenario de la vida con sus promesas para demorar o evitar la muerte: desacelerando el envejecimiento, difundiendo hábitos saludables, o realizando experimentos en laboratorios para lograr pasar de la secuencia vejez-muerte a la de súper-vivencia. La búsqueda humana de seguridad frente a la posible irrupción de peligros físicos confluye con la oportunidad de gobernar la propia vida, y genera la ilusión de poder eliminar a la muerte del horizonte de posibilidades. Es así como el desarrollo tecnológico y la

ciencia, elementos inherentes a la modernidad y su lógica, se ponen al servicio del control y la previsibilidad.

### **El significado de la muerte en el tiempo**

Desde un punto de vista antropológico, en la historia de Occidente existieron distintos desplazamientos en los modos de transitar la muerte. Philippe Ariès (2000), en su libro *Morir en Occidente*, identifica diversas actitudes ante la muerte, dando lugar a cuatro formas de encararla: *la muerte domesticada*, *la muerte propia*, *la muerte del otro* y *la muerte velada*. La primera cubre los siglos XI y XII, la segunda apunta a las grandes transformaciones de la baja Edad Media, siglo V – XV, las últimas dos, corresponden a las actitudes contemporáneas que instalaron un tabú sobre la muerte y comprenden desde el siglo XVIII en adelante. Lo que me interesa de estos modos de transitar la muerte es poder rastrear los desplazamientos y regularidades que hubieron de una etapa a otra, para luego identificar singularidades en el modo en que vivimos la muerte hoy.

Para desarrollar cada una de las etapas, Ariès describe y analiza distintas muertes. Partiendo del análisis del poema *El Cantar de Roland*, escrito a finales del siglo XI, concluye que las personas se sentían tan familiares con los muertos como familiarizados con su muerte.<sup>4</sup> Esto era así porque se esperaba la muerte en el lecho, con una ceremonia en una habitación abierta al público, organizada por el propio moribundo. Los niños no eran ajenos a este culto porque los ritos de la muerte eran aceptados y estaban despojados de dramatismo o emociones desmesuradas. Pero esta ausencia de dramatismo no tenía que ver con una censura o una represión de los sentimientos, sino con que la muerte estaba naturalizada e incorporada, por lo que no producía una conmoción sustancial. El autor denomina a esta etapa *muerte domesticada*, no porque antes hubiera sido salvaje, sino porque se vivía de una manera muy familiar, hogareña y cercana. Por este motivo, la muerte domesticada se fundamentaba en la convivencia espacial y física entre los vivos y los muertos.

En la Edad Media, a partir del siglo XII, la actitud frente a la muerte comienza a modificarse y se aproxima a una vivencia más dramática y personal. Cuando Ariès afirma que se va transformando en algo más personal, refiere a que la muerte deja de ser socializada y se va

---

<sup>4</sup> Ariès, Phillippe; *Morir en Occidente – Desde la edad media hasta la actualidad*, Editorial Hidalgo S.A, Buenos Aires, 2000, página 35.

abandonando la concepción colectiva del destino que se tenía en el siglo anterior: “*El hombre de esos tiempos estaba profunda e inmediatamente socializado (...) La familiaridad con la muerte es la forma de aceptación del orden de la naturaleza, sobre la cual no podía intervenir salvo a través del milagro*”<sup>5</sup>. A esta etapa la denomina *muerte propia* y la ilustra a través de la representación del Juicio en el final de la vida y el comienzo de la personalización de las sepulturas, las cuales dejaban de ser anónimas para ser tumbas personalizadas con placas que nombraban al difunto, y conservaban la identidad post muerte. La denominación *muerte propia* responde a que en la Edad Media las personas comienzan a reconocerse a sí mismas en su muerte:

*“Durante la segunda mitad de la Edad Media, entre los siglos XII y XV, se produjo una reconciliación entre tres categorías de representación mental: la de la muerte, la del conocimiento de cada uno de su propia biografía y la del apego apasionado a las cosas y los seres que se poseyeron en vida. La muerte se convirtió en el sitio donde el hombre adquirió mayor conciencia de sí mismo”*<sup>6</sup>.

En este sentido hay un giro respecto en los modos de experimentar la muerte tanto en términos sociales como individuales. Una especie de doble movimiento. Por un lado, deja de ser vivida en comunidad para ser vivida en soledad. Por el otro, el redescubrimiento de la individualidad implicaba en los vivos una toma de conciencia de su propia finitud, lo que conducía a poner el acento en el “yo” y en la conciencia individual.

Luego de la *muerte propia*, Ariès continúa con la etapa denominada *la muerte del otro*. En la transición de una etapa a otra, se destaca que la muerte comienza a ser considerada una transgresión ya que el hombre se corría de su sociedad razonable y cotidiana para ser irrumpido por la idea de la muerte del otro. Por lo tanto, se empezaba a entender a la muerte como algo que estorbaba o rompía con la estabilidad.

Basándose en el arte, el teatro y la literatura del siglo XVI al XVIII<sup>7</sup>, Ariès asocia la etapa de la

---

<sup>5</sup> Ariès, Phillipe; *Morir en Occidente – Desde la edad media hasta la actualidad*, Editorial Hidalgo S.A, Buenos Aires, 2000, página 36.

<sup>6</sup> Ariès, Phillipe; *Morir en Occidente – Desde la edad media hasta la actualidad*, Editorial Hidalgo S.A, Buenos Aires, 2000, página 47.

<sup>7</sup> Ariès menciona el grupo de esculturas de Gian Lorenzo Bernini, Extasis de Santa Teresa, el teatro barroco con Romeo y Julieta y las escenas de los enamorados en tumbas, al poeta francés Alphonse de Lamartine, los escritos de

muerte del otro con el amor. Afirma que se la empieza a cargar de un sentido erótico y bello ya que el difunto era admirado por su belleza: se trató del período de la muerte romántica caracterizado por una complacencia de la idea de muerte. Uno de los dos grandes cambios que aparecen en la etapa de la *muerte del otro* es que comienza a considerarse como algo que transgrede y que impresiona a los vivos. Esto se refleja en lo que Ariès denominó *duelo histórico*: “*Es como un retorno a las manifestaciones excesivas y espontáneas -al menos en apariencia- de la Alta Edad Media, tras siete siglos de sobriedad*”<sup>8</sup>. Se trataba de un duelo repleto de expresiones desmesuradas que llevaba consigo la conciencia de la propia finitud, siendo la muerte del otro un signo premonitorio que anunciaba el fin de la vida. Por este motivo, se genera una desesperación en los vivos por no desperdiciar la existencia. El segundo gran cambio que se identifica en esta etapa respecto a la anterior, refiere a la relación entre el moribundo y su familia, y el contenido de los testamentos. Mientras que en los testamentos del siglo XIII al XVIII se expresaban voluntades, sentimiento, ideas y cláusulas piadosas, para la segunda mitad del siglo XVIII los testamentos quedaron reducidos a un acto legal de distribución de las fortunas. Es así como la muerte se fue institucionalizando en un marco legal en el que los bienes personales y materiales del difunto empezaron a cobrar importancia y protagonismo. Por último, para observar la significación de la muerte en la vida social, es interesante destacar la connotación del luto en este período. El luto en el siglo XIX es definido por Ariès como un luto exagerado en el que los sobrevivientes eran los que más sufrían y a los que más les costaba aceptar la muerte del otro. Asimismo, se le comienza a dar gran importancia al cuerpo del difunto: ya no se abandonaba el cuerpo en la Iglesia, sino que se enterraba en sepulturas privadas. Esto respondía a una necesidad de rendirle culto al recuerdo y otorgarle un carácter privado al duelo del sobreviviente:

*“Ahora quería ir al lugar exacto en el que el cuerpo había sido depositado, y que dicho lugar perteneciera completamente al difunto y a su familia. Fue entonces cuando la*

---

la familia inglesa Brontë, las descripciones de Mark Twain en *Huckleberry Finn*, como referencias y reflejo de la asociación de la muerte con lo bello.

<sup>8</sup> Ariès, Phillipe; *Morir en Occidente – Desde la edad media hasta la actualidad*, Editorial Hidalgo S.A, Buenos Aires, 2000, página 72.

*concesión de la sepultura se convirtió en una cierta forma de propiedad, sustraída al comercio, pero asegurada a la perpetuidad”<sup>9</sup>*

En resumen, en la etapa *de la muerte del otro*, se toma conciencia de la propia finitud, aparece la noción de ruptura ligada a la muerte por ser considerada algo transgresor, y se pone un fuerte énfasis en lo tangible: los bienes del difunto y su cuerpo.

La última etapa que Ariès describe es la *muerte velada*. Ubicada en la segunda mitad del siglo XIX, la muerte velada es denominada así porque comienza un proceso de ocultamiento de la muerte y empieza a tener un carácter prohibido. En comparación con *la muerte domesticada*, en la que la familia cuidaba del enfermo y lo acompañaba en su hogar compartiendo sus últimos días, en *la muerte velada* del siglo XIX, comienza a producirse un desplazamiento del espacio donde fallecía el moribundo: pasa de la casa al hospital. Este desplazamiento se profundiza en el siglo XX con el avance de la medicina y los centros médicos. Es por esto que la *muerte velada* se caracterizaba por la soledad del moribundo: el enfermo se encontraba solo en el hospital, rodeado de médicos y enfermeros, quedando el contacto con sus seres queridos sujeto a los horarios de visita estipulados por la misma institución. La muerte se iba alejando de la cotidianeidad para ser suministrada por el hospital: emplazamiento fundamentado en la razón y la técnica. No solo el moribundo moría solo y en manos del tecnicismo médico, sino también despojado de su propia muerte, ya que se le quitaba al enfermo su capacidad de responsabilidad, reflexión y decisión sobre sí mismo. Al mismo tiempo, se alteraban los tiempos de su propia muerte por el consumo de medicamentos. El reloj biológico que regía al moribundo en la etapa de la muerte domesticada, caracterizada por la aceptación del orden natural de la muerte, cede su lugar a la prolongación artificial de la vida. De este modo, la presencia del moribundo empezó a generar un malestar entre los vivos que llevó a que se lo tenga regulado y encerrado para proteger a la sociedad viva de su presencia (Ariès, 2000). Tanto el muerto como el moribundo debían ser separados del cuerpo social.

En este sentido los dos desplazamientos más significativos que caracterizaron a esta etapa fueron la negación de la muerte y en consecuencia la separación espacial entre vivos y muertos.

---

<sup>9</sup> Ariès, Phillipe; *Morir en Occidente – Desde la edad media hasta la actualidad*, Editorial Hidalgo S.A, Buenos Aires, 2000, página 75.

Cada una de las etapas descritas por Ariés tuvieron sus características y particularidades: en la *muerte domesticada* convivían vivos y muertos, en la *muerte propia* prevalecía la individualidad y una toma de conciencia sobre la finitud, en la *muerte del otro* surge la idea de ruptura y la conmoción por la imposibilidad de aceptar la partida del ser querido, mientras que la *muerte velada* se caracterizó por ser medicalizada, oculta, y con un duelo privado. Estas transformaciones dan cuenta de cómo la muerte se fue institucionalizando y reglamentado: se trasladó de la casa al hospital, de la vida cotidiana a los centros técnicos y cementerios, de la ceremonia pública a la ceremonia privada, y de la expresión al autocontrol. En pocas palabras, de la aceptación al silencio.

### **Muerte y tabú**

En cuanto a los *modos de morir* Ariès distingue, retomando los trabajos de Glaser y Strauss, estudios pioneros de las condiciones de atención de la muerte en el hospital, la *muerte aceptable* de la muerte vergonzosa y sin gracia (*embarrassingly graceless dying*). La primera podía ser tolerada por los sobrevivientes y correspondía a la muerte del hospital: el enfermo reposaba en una habitación porque no se encontraban métodos para curarlo fuera de él e iba ahí parar morir. El médico y el equipo hospitalario eran los amos de su muerte y ya no su familia. Se trataba de una *muerte aceptada*. Mientras que la *embarrassingly graceless dying*, despertaba fuertes emociones dramáticas, generando escenas en las que los moribundos y los sobrevivientes lloraban conmovidos, gritaban y se desesperaban irrumpiendo la serenidad cotidiana. Si bien en ambos modos de morir quedaba prohibida la participación de los niños, en la muerte aceptada prevalecía la elegancia y la discreción de los adultos, que se anteponían al posible caos de angustia y expresión. También Norbert Elias hace referencia a las formas de morir. Elias utiliza el concepto *perfección técnica* para caracterizar los modos higiénicos de despedir a los moribundos. Esta perfección se reflejaba de tres maneras: en la forma ordenada y prolija con la que se transportaban los cadáveres, en las reacciones estereotipadas y pre-configuradas que se tenían frente al moribundo, y en los comportamientos estandarizados que permitían aliviar cargas emotivas. Estas actitudes denotaban un autocontrol de las personas al momento de despedir a los moribundos en la etapa final de sus vidas, dando lugar a una pobreza emocional que contribuía a la soledad del moribundo. Tal como afirma Elias:

*“Nunca antes, en toda la historia de la humanidad, se hizo desaparecer a los moribundos de modo tan higiénico de la vista de los vivientes, para esconderlos tras las 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”<sup>10</sup>*

Las transformaciones en los modos de morir, junto con las formas en las que se fuer resignificando la muerte, dan cuenta de su sistematización y ocultamiento. Quizás este sea uno de los momentos en los que la muerte comienza a quedar sujeta a la categoría de *tabú social*<sup>11</sup>. Geoffrey Gorer, en su ensayo *La pornografía de la muerte* (1955), explica el tabú de la muerte de las sociedades modernas. El autor apunta al carácter privado y prohibido que connota lo pornográfico, para luego trasladarlo a la forma de vivenciar la muerte. Para esto toma el caso del fallecimiento de su hermano, y observa cómo Elizabeth, la viuda, transita el duelo: llorando sola y en privado, deprimida por el aislamiento social que sufre. A partir este ejemplo el autor afirma que en el siglo XX el tabú del sexo se reemplazó por el tabú de la muerte:

*“En el siglo XX, sin embargo, parece haber habido un cambio sin previo aviso en la prudencia; mientras que la copulación se ha vuelto cada vez más ‘mencionable’, particularmente en las sociedades anglosajonas, la muerte se ha vuelto cada vez más ‘innombrable’ como un proceso natural”<sup>12</sup>*

Este cambio le permite realizar un paralelismo entre las fantasías que despierta el sexo y las que despierta la muerte. Gorer sostiene que en ambas encuentra curiosidad y misterio: *curiosidad sobre el misterio del sexo, misterio sobre la curiosidad de la muerte*.<sup>13</sup> Tanto en la muerte como en el sexo se deja de poner el acento en las emociones naturales que acompañarían cada circunstancia, dolor y amor respectivamente, para poner el énfasis en el lenguaje habitual y permitido. Con lenguaje habitual y permitido, Gorer refiere a los *discursos sociales* que se formulan en torno a ambos temas: “(...) *si el matrimonio se considera la expresión natural del sexo para la mayoría de las personas, el sexo natural juega un rol muy pequeño, al igual que la*

---

<sup>10</sup> Elias, Norbert; *La soledad de los moribundos*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2009, página 49.

<sup>11</sup> Tabú entendido como todo aquello que, según las convenciones sociales, las creencias religiosas o la mera superstición, se considera prohibido o vedado.

<sup>12</sup> Gorer, Geoffrey; *The Pornography of Death*, Editorial Epel, 1955, París, página 50.

<sup>13</sup> Gorer, Geoffrey; *The Pornography of Death*, Editorial Epel, 1955, París, página 51.

*muerte natural*".<sup>14</sup> Entendiendo a la idea de matrimonio como un discurso, la comparación podría servir para pensar cómo sexo y muerte quedan despojados de su condición natural para ser atravesados y entendidos por la razón, la palabra y la cultura. El tabú presente en ambos sucesos llevó a que se tengan que establecer formas determinadas y frases concretas para transitarlos.

### **El secuestro del significado**

Philip A. Mellor en *Muerte en la alta modernidad: la presencia y ausencia contemporánea de la muerte* (1994), plantea las problemáticas con las que se enfrenta la sociología como disciplina moderna para trabajar y entender el significado de la muerte. A partir del concepto de *secuestro*, retoma a Anthony Giddens y la idea de que la modernidad secuestró el significado de la muerte. Giddens se interesa particularmente por la dimensión social de las sociedades modernas, épocas de industrialización y capitalismo, y distingue en ellas la omnipresencia de la *reflexividad*. La reflexividad social se trata de la existencia de un examen sistemático y crítico de las creencias y los valores sociales por parte de los sujetos sociales. Es decir, encuentra que las personas se realizan preguntas profundas, ontológicas y cuestionamientos, para poder tomar conciencia de las cosas. A partir de este estado de reflexividad, Giddens entiende que los sujetos sociales demandan una seguridad ontológica en la cotidianeidad que supone la exclusión de ciertos problemas existenciales y dilemas morales de la vida social. Pero este estado de pensamiento encuentra su límite en la muerte ya que la muerte señala el final de esta planificación reflexiva. Es por esto que el autor afirma que la muerte desafía a la modernidad, en tanto no forma parte y queda al margen de la reflexividad social (Giddens, 1991). Se podría entender que la auto-conciencia que implica la reflexividad no llega a abarcar y contener el significado de la muerte. Entendiendo que la reflexividad social tiene que ver con poner en juego conocimientos previos para saber cómo actuar y guiar los comportamientos presentes y futuros, no se la podría aplicar a la muerte. Por un lado, porque no hay conocimiento ni experiencia previa sobre qué implica la muerte y, por el otro, porque aun habiendo algún tipo de conocimiento no nos podríamos saber ni pensar muertos.

---

<sup>14</sup> Gorer, Geoffrey; *The Pornography of Death*, Editorial Epel, 1955, París, página 51.

En el texto de Mellor también se analiza la muerte a partir de su presencia o ausencia. El autor afirma que la modernidad se caracteriza por tener una serie de mecanismos que remueven los problemas de significado del ámbito público al ámbito privado, es decir, de la experiencia colectiva a la experiencia individual. Esta idea se condensa en el concepto de *secuestro del significado*, y para entenderlo, Mellor incluye una reflexión de Zygmunt Bauman. Así como Gorer realiza un paralelismo entre sexo y muerte para explicar el tabú, podríamos decir que Bauman realiza el mismo ejercicio, pero comparando la modernidad con el Holocausto. Explica que, para que el Holocausto efectivamente sucediera, el nazismo tuvo que haber secuestrado el significado de la moral en la sociedad. Es decir, para que las personas estén de acuerdo con una matanza de esa naturaleza, el valor de la moralidad tuvo que haber dejado de circular en la sociedad. Lo que sostiene Bauman es que de alguna forma la modernidad hizo lo mismo, pero invitando a las personas a que se olviden de la muerte.

Así como nazismo y moral fueron excluyentes; modernidad y muerte también podrían serlo. Un ejemplo de cómo la modernidad sustrae el significado de la muerte de la vida cotidiana, es la obsesión por el cuidado de la salud en la cultura contemporánea. Las personas recurren cada vez más a estrategias para evitar las enfermedades y el deterioro del cuerpo: el consumo de medicamentos, los cambios en los hábitos alimentarios, las vacunas preventivas, o las intervenciones quirúrgicas, son formas modernas de castrar la muerte. Son prácticas que nos invitan a mantenerla alejada de nuestro cuerpo y conciencia, que llevan a que se vaya convirtiendo en algo con lo que el individuo debe lidiar solo: de la muerte se habla en el diván, pero no en la mesa. En la actualidad este mecanismo de presencia/ausencia del significado de la muerte puede ser entendido, no solo como el resultado de la necesidad de control, sino también como la continua subordinación de lo natural al propósito humano y técnico.

### **Reviviendo la muerte**

Cada uno de los autores expuestos hasta aquí asume un propio punto de vista en relación a la muerte y el duelo. El recorrido que realiza Ariès, con un enfoque más histórico-antropológico, nos permite ver las mutaciones y desplazamientos en los procesos de significación de la muerte desde la Edad Media hasta la Modernidad, y los rituales asociados a ella. La propuesta de Norbert Elías, con un planteo más sociológico, aborda el fenómeno de la muerte en la sociedad occidental a partir de la relación entre los vivos y los moribundos, centrándose en el aislamiento

que sufren estos últimos. Autores como Gorer, Giddens y Mellor ayudan a entender los porqués del tabú observando la relación muerte-modernidad. Sin embargo, el sociólogo británico Tony Walter en *The Revival of Death* (1994), asume otro punto de partida que cuestiona la vigencia del tabú de la muerte en las sociedades contemporáneas y afirma que la muerte se convirtió más en una obsesión que en un tabú.<sup>15</sup>

Basándose en los numerosos artículos, libros y notas sobre la muerte que se pueden leer en Gran Bretaña y Estados Unidos a fines del siglo XX, Tony Walter realiza una lectura particular sobre la significación de la muerte. En primer lugar, contextualiza la sociedad en una cultura del individualismo, protagonizada por un individuo que tiene autoridad sobre sí mismo y que dejó atrás a las viejas autoridades como la Iglesia, la ciencia médica, la tradición o el deber ser, y las creencias que se desprendían de ellas. Según el autor, en esta cultura del individualismo se vivió una *revolución expresiva* y de autoconocimiento que se reflejó en el rol que tomó la figura del terapeuta en los últimos tiempos, en la aceptación social de la psicología como terapia habitual o en la popularidad que tomaron los libros de autoayuda y espiritualidad. Dichas tendencias apuntan a que las personas puedan tener conciencia de sí mismas, registren lo que les pasa y se escuchen para poder actuar en base a lo que les hace bien. Los modos de morir y duelar, también tomaron este rumbo. Walter lo ejemplifica con el surgimiento del movimiento de los hospices, los acompañantes terapéuticos, los cuidados paliativos y las discusiones sobre la eutanasia, entre otros: “*En una cultura del individualismo en la que se valora vivir una única vida de forma única, la buena muerte es ahora la muerte que elegimos*”.<sup>16</sup> Esta transformación, según el autor, se logra gracias a que surge un tratamiento más holístico de la muerte, en el que se contempla mente, cuerpo y alma: se trata de escuchar las necesidades espirituales y sensibles de los moribundos, y de entender los síntomas del cuerpo como manifestaciones emocionales de las personas.

La metáfora *revival of death/revivir de la muerte* que el autor utiliza, se explica en tres niveles. En primer lugar, se trata de un tópico que en el discurso habría muerto y ahora estaría reviviendo. En segundo lugar, apunta a un revivir de los modos naturales de morir. Y, por último, un revivir religioso, que tiene que ver con que el resurgimiento de la muerte le estaría

---

<sup>15</sup> En Argentina, los trabajos en colaboración de la historiadora Sandra Gayol y el sociólogo Gabriel Kessler señalan un quiebre en el tabú de la muerte en las últimas décadas, a partir del análisis de muertes de alto impacto mediático ligados a la violencia política y a la inseguridad, que muestran la presencia y el interés que suscita la muerte en los debates públicos (Gayol y Kessler 2015, 2018).

<sup>16</sup> Walter, Tony; *The Revival of Death*. Editorial Routledge London and New York, Londres, 1994, página 2.

dando una nueva vida a instituciones rígidas, como el hospital o la Iglesia. Pero, a grandes rasgos y sin detenernos en cada nivel, el *revivir de la muerte* apunta a que el individuo revive para reaparecer en el centro, para convertirse en la autoridad suprema: *él determina cómo morir o cómo duelar*. Permitiendo que haya “*tantos modos de morir como muertos hayan*”.<sup>17</sup> De alguna manera, se trata de un renacimiento antropocentrista de la muerte, que permite reflexionar y poner en entredicho la vigencia del tabú.

Hoy en día la revolución expresiva que describe Walter, junto con la tendencia a poner en foco al individuo, se ve acentuada por nuevos canales de expresión que ponen en comunidad a las personas: las redes sociales. De este modo el supuesto secuestro de significado o el carácter prohibitivo de la muerte parecieran entrar en contradicción con esta proliferación de discursos acerca de la muerte que evidenciamos en las plataformas digitales. O, mejor dicho, con las prácticas discursivas a partir de las cuales los sujetos sociales resignifican y ponen en circulación sus ideas en relación al duelo y a la muerte.

## CAPÍTULO 2

*“De modo que esta repentina ansia de visibilidad, esa ambición de hacer del propio ‘yo’ un espectáculo, también puede ser una tentativa más o menos desesperada de satisfacer un viejo deseo humano, demasiado humano: ahuyentar los fantasmas de la soledad”*

Paula Sibilía, *La intimidación como espectáculo*.

Mostrar todo, en todos lados, todo el tiempo. Esa pareciera ser la premisa y la nueva forma de construirnos hoy. Exhibir la vida privada ya no es una novedad. Posibilitada por la expansión tecnológica y el desarrollo de Internet en los últimos veinte años, las redes sociales emergieron como un nuevo lugar para mostrarse y construirse. Los discursos sobre la muerte, es decir las palabras que las personas comparten cuando alguien fallece, aparecen con frecuencia en

---

<sup>17</sup> Walter, Tony; *The Revival of Death*. Editorial Routledge London and New York, Londres, 1994, página 2.

redes sociales como Facebook, Instagram y Twitter. Lejos de ser plataformas donde solo se comparten buenas experiencias y vidas adornadas, las redes sociales son un nuevo lugar para duelar y darle un cierre virtual a la vida de seres queridos.

Si en el primer capítulo la intención fue analizar cómo se significó la muerte a través del tiempo para concluir que hoy se estaría viviendo una revolución expresiva en la que el individuo determina cómo y dónde duelar, aquí pretendo hacer un análisis sobre cómo las personas exhiben su vida en las redes sociales para comprender qué lugar ocupan en esta revolución expresiva. En síntesis, cuestionar si existe hoy algún criterio para discernir entre lo mostrable y lo inmostrable y entender por qué en las redes sociales circulan discursos sobre la muerte.

A fines del siglo XIX y principios del XX, el diario íntimo se constituyó como el lugar por excelencia para expresar ciertas cuestiones privadas que quedaban al resguardo de la mirada ajena. Se trataba de una modalidad de expresión centrada en el *yo*, la cual requería un momento de escritura en soledad que permitía llegar a una instancia introspectiva de autoconocimiento y autoexploración (Sibilia, 2008). En la actualidad existen otras prácticas comunicativas que se centran en la expresión del *yo* y que impactan en la constitución de nuevas subjetividades. Se trata de Internet, más precisamente de las redes sociales, en donde se puede comunicar la vida de uno y consumir la de otros. A diferencia del diario íntimo del siglo XIX, las cuestiones privadas, que se supone que quedarían preservadas en la intimidad, son expresadas y compartidas en las redes sociales. A tal punto que, muchas veces, la intención de compartirlo con otras personas es antecesora de la intención personal de expresarlo.

Esto último tiene que ver con que en la actualidad las identidades se construyen en las redes sociales, por lo que no solo alcanza con ser, sino que es necesario parecer para el resto. La mayoría de las personas tienen un perfil en las redes en el que se refleja la forma de ser de cada uno: allí podemos encontrar intereses, gustos, aptitudes, e información personal y cotidiana sobre los sentimientos y las emociones que experimenta cada usuario. De alguna manera se trata de mostrar lo que “somos” o “sentimos”, con un otro que nos lee. Algo así como, *mostrar para existir*, mostrar para validarse. Esto sucede, entre otros motivos, por la facilidad y accesibilidad que da Internet para hacerse ver: solo basta con entregar datos al universo digital. Mientras algunas personas ocupan el rol de *voyeur*, otros generan contenido para que los espectadores se identifiquen, y viceversa. La posibilidad de alternar entre un lugar y otro, es uno de los puntos

atractivos de la dinámica. De hecho, el furor de los reality shows, el formato del stand-up, los monólogos que invaden actualmente los teatros, y la proliferación reciente de los *influencers*; dan cuenta de un contexto en donde todos pueden ser protagonistas y espectadores a la vez.

Una de las características de estos productos culturales es que poseen un fuerte componente de realidad que intenta empatizar con el público. Se trata de relatos de *no ficción* sobre verdades cotidianas, cargados de banalidades y sentido común, en los que sus protagonistas son personas “normales”. Esta cualidad denota un espíritu de época en el que no solo se va espectacularizando la vida privada sino también se va opacando la distinción entre lo privado y lo público. El empañamiento puede generarse porque, justamente, cuanto más íntimo sea el contenido que se comparte en las redes sociales, más interesante es para el resto: las redes sociales funcionan como una ventana al ámbito doméstico de las personas.

Por lo que, entendiendo que los límites que dividen lo que pertenece a cada ámbito quedaron difusos, es interesante identificar qué discursos aparecen hoy en las redes sociales y qué criterios se ponen en juego al momento de compartir en Internet.

### **Lo público y lo privado: criterios de diferenciación**

Paula Sibilia en *La intimidad como espectáculo* (2008), analiza las claves con las que se presenta la exhibición de la intimidad en la escena contemporánea. Sibilia realiza un recorrido sobre cómo cambió la concepción de lo íntimo y lo privado en el tiempo, para concluir que actualmente asistimos a una crisis de la intimidad. Esta crisis tiene que ver con que la intimidad, supuestamente perteneciente al ámbito privado, ya no se manifiesta en oposición al ámbito público. Fundamentalmente porque los sujetos se exhiben por completo: hoy todo puede ser potencialmente mostrable porque contamos con herramientas que nos permiten registrar y transmitir cada experiencia. A esto se le suma que no hay una exigencia respecto a qué es exhibible y qué no, por lo que nada queda por fuera de lo que se puede mostrar.

La solidez de la esfera privada tuvo su apogeo entre los siglos XVIII y XIX, y estuvo relacionada con el modo de vida posterior a la Revolución Industrial. El ámbito familiar y el rol de la mujer

eran cuestiones que quedaban en la intimidad a modo de refugio de las exigencias de la ciudad. El *yo* interior, la esencia personal, debía ocultarse en la privacidad del hogar. Por lo tanto, en el momento de interacción con extraños fuera del hogar, el *yo* interior quedaba oculto en una *máscara* que intentaba esconder el rostro auténtico de las personas. El hogar era vivido como el lugar privado, era el terreno de la autenticidad y la verdad, es decir, el espacio donde estaba permitido ser uno mismo y dejar fluir los propios miedos, angustias y melancolías. La esfera pública, en cambio, refería al entorno en el cual se debía cumplir con ciertas exigencias y responder a determinados parámetros (Sibilia, 2008). Por lo que se puede interpretar que la mirada del otro cumplía una función limitadora. Para dar cuenta del primer momento en el que se planteó lo íntimo como auténtico, la autora se remonta a la obra autobiográfica *Confesiones* (siglo V) de San Agustín, y encuentra aquí la primera formulación de lo que sería el interior del sujeto:

*“Bajo la influencia de la filosofía de Platón (...), este autor presentó en su propia obra una importante novedad histórica: la autoexploración como un camino para llegar a Dios (...). Al mirar para dentro de sí mismo, a fin de conocerse profundamente, sería posible alcanzar la verdadera naturaleza: el ‘yo’ como una criatura (...). Era necesario practicar una hermenéutica incesante de sí mismo, una autorreflexión radical y constante, ya que al final de esa búsqueda sería posible encontrar la trascendencia. Así fue como quedó delineada, en esos escritos pioneros, una primera formulación del interior del sujeto como el lugar de la verdad y la autenticidad, una noción que devendría fundamental en la cultura moderna”*<sup>18</sup>

Es interesante observar que el criterio para discernir entre lo público y lo privado, era entender si se trataba de algo auténtico o de algo falso. La autenticidad entonces, quedaba reservada al ámbito privado y tenía que ver con lo que correspondía al autor, con todo aquello que respondía a sí mismo, despojado de cualquier tipo de coacción ajena. Según su significado etimológico, el término *auténtico* proviene del latín *authenticus*, que a su vez procede del griego *authentía*: poder absoluto. Indagando en la definición de la palabra, tendría sentido pensar que ser auténtico

---

<sup>18</sup> Sibilia, Paula; *La intimidad como espectáculo*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, página 108-109.

es ser dueño de sí mismo. Si lo que quedaba reservado al ámbito privado era lo auténtico, entonces se trataba de aquello sobre lo que teníamos poder absoluto y nos permitía ocupar el lugar de soberanos. Actualmente las redes sociales nos invitan a compartir esa autenticidad, nuestra intimidad. Esto puede tener que ver con el rol que tiene la mirada del otro, la cual ya no aparece como algo limitante o condicionante; sino por el contrario, como algo motivador y estimulante. Por lo que, si no hubiera espectadores, compartir no tendría sentido, y las personas volcarían sus pensamientos y vivencias en un diario íntimo como lo hacían en siglos anteriores. Las potenciales respuestas y reacciones son las que generan que uno quiera compartir. Retomando la cita de Paula Sibilía sobre la expresión interior de los sujetos, podríamos entender que la hermenéutica hoy se realiza de forma digital, ya que la interpretación de uno mismo y la auto reflexión sucede con otros de manera online, siendo observada, leída y validada.

Esta nueva forma de construir la subjetividad, pendiente de una audiencia, nos permite repensar, los criterios que separan lo público de lo privado. Ya nada tienen que ver con ser auténtico o no, sino más bien con que sean cuestiones consumibles. Y por consumible se entiende todo aquello que hable de las personas, que las muestre en su realidad. Es decir que nada queda por fuera de lo que se puede compartir. Tal como afirma Paula Sibilía en referencia a las novelas autobiográficas y la no ficción: *“El anclaje en la vida real se vuelve irresistible, aunque tal vida sea absolutamente banal e incluso, al menos en ciertos casos, especialmente si es banal. O con mayor precisión aún: subrayando aquello que toda vida tiene de banal y pedestre”*.<sup>19</sup> Si bien la banalidad y lo vulgar puede ser embellecido y estetizado en las plataformas digitales no lo altera, es decir puede cambiar la forma en la que es dicho pero el contenido es el mismo. Por el otro lado, la construcción de la subjetividad pendiente de una audiencia, muestra la necesidad de un *otro* para construirnos. Esta condición lleva a que se pueda cuestionar el lugar de soberano que se tenía cuando existía un costado auténtico e íntimo. Hoy la intimidad de las personas circula por las plataformas y queda al alcance de otros para que la observen y evalúen, quedando sujeta a una lógica de consumo que se aleja del encuentro con uno mismo.

En línea con lo planteado podemos entender que los discursos online sobre la muerte cumplen la condición para convertirse en públicos: son consumibles. En primer lugar, están estrechamente

---

<sup>19</sup> Sibilía, Paula; *La intimidad como espectáculo*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, página 230-231.

ligados con la intimidad ya que contienen pensamientos y sentimientos muy personales, y en segundo lugar generan cierta identificación con las personas que los leen.

### **Autenticidad como imperativo**

Indagando en qué lugar ocupa hoy la autenticidad, Byung-Chul Han en *La expulsión de lo distinto* (2017), da una mirada singular sobre lo que significa ser auténtico. El filósofo surcoreano analiza críticamente la sociedad moderna, y afirma que la autenticidad que se le exige hoy al individuo está lejos de ser una autenticidad concentrada en el individuo mismo. Por el contrario, cree que la autenticidad de hoy debe encajar en el engranaje del neoliberalismo y sus necesidades de producción que requieren de estandarización, uniformidad y estabilidad<sup>20</sup>. Es decir que lo que les provoca a los sujetos ser auténticos es algo exterior a ellos mismos, y no algo interior o propio. De esta manera, la autenticidad aparecería como una exigencia y al mismo tiempo funciona como un imperativo que fuerza al *yo* a producirse a sí mismo, siendo la forma neoliberal de producción del *yo*. Esta exigencia tiene ciertas consecuencias que sirven para comprender en qué se relacionan *la expulsión de lo distinto* con la muerte.

Uno de los efectos del imperativo de la autenticidad es que lleva a que las personas centren la atención en el propio ego y caigan en un narcisismo que acaba suprimiendo la posibilidad de un *Otro* como algo distinto. En su planteo, el autor se refiere a la figura del *Otro* como lo misterioso, aquello desconocido, que puede ser tan doloroso como seductor. En el contexto actual, que tiende a estandarizar conductas y gustos en pos de un consumo reconocible y repetible, Byung-Chul Han sostiene que lo *Otro* ha desaparecido en la sociedad moderna por ser considerado negativo:

*“La sociedad del consumo aspira a eliminar la alteridad atópica en favor de las diferencias consumibles, heterotópicas (...) La negatividad de lo completamente distinto cede a la positividad de lo igual de lo ‘otro que es igual’ (...) Los individuos expresan su autenticidad sobre todo mediante el consumo. El imperativo de la autenticidad no*

---

<sup>20</sup> Esta línea de pensamiento responde a lo planteado por Guy Debord en *La Sociedad del Espectáculo*. El autor analiza críticamente la emergencia de la sociedad espectacular, inscrita en el capitalismo moderno, afirmando que se trataba de una sociedad que moldeaba a cada individuo para convertirlo en consumidor. Ambos autores refieren a un sistema que moldea e impone en función de sus necesidades.

*conduce a la formación de un individuo autónomo y soberano. Lo que sucede, más bien, es que el comercio lo acapara por completo”*<sup>21</sup>

La idea del *Otro* como algo negativo es lo que nos permite pensar la muerte, ya que el *Otro* no solo refiere a sujetos, sino también a elementos culturales o espirituales que el sistema ha hecho desaparecer, como la muerte. El autor afirma que la muerte desaparece de nuestro horizonte vital porque se inscribe en la otredad, en lo radicalmente distinto y en la negatividad del misterio: "*En los tiempos actuales, que aspiran a proscribir de la vida toda negatividad, también enmudece la muerte. La muerte ha dejado de hablar*"<sup>22</sup>. En relación a la mirada sobre la expulsión de lo distinto, en este caso la muerte queda a un lado y se convierte en el *Otro* por ser algo negativo para el sistema: implica el final de la producción y del rendimiento. Pensarla desde la perspectiva económica, que privilegia lo terso y lo joven, hace que sea difícil asimilarla e incorporar su idea a la cotidianidad. Esto da cuenta de la estrecha relación que hay entre la significación de la muerte y el sistema económico en el que estamos insertos. Cuestión que ya se mencionó en el primer capítulo con Arnsperger y la falsa ilusión de inmortalidad, que se ve reforzada por la mirada de Byung-Chul Han: la idea de la muerte se va ubicando a la sombra de la vida, quedando cada vez más ajena a las personas. Como última reflexión de este apartado, es interesante pensar en los mecanismos o creencias que se activan para ampararse de la muerte. Si en la Edad Media las creencias sobrenaturales servían como escudo, podríamos interpretar que en la actualidad, y respondiendo a esta reflexión sobre la otredad, la previsibilidad y la expulsión de lo distinto parecieran ser las nuevas formas de contener a la muerte. Retomando nuevamente el pensamiento de Arnsperger, la economía capitalista puede ser hoy el lugar para sublimar la muerte. En el pasado, la religión o la moral ocupaban este rol, pero hoy el deseo de completud a través de bienes materiales y la expulsión de lo desconocido pueden ser los nuevos mecanismos de defensa frente a la finitud de la existencia humana.

## **Muerte turista**

---

<sup>21</sup> Han, Byung-Chul; *La expulsión de lo distinto*. Editorial Herder, Buenos Aires, 2017, página 39-40.

<sup>22</sup> Frans van den Broek (2018). Entrevista a Byung-Chul Han: ¿Dónde está el Otro? *InfoLibre*.

Recuperado

de

[https://www.infolibre.es/noticias/los\\_diablos\\_azules/2018/01/12/la\\_expulsion\\_distinto\\_byung\\_chul\\_han\\_73995\\_1821.html](https://www.infolibre.es/noticias/los_diablos_azules/2018/01/12/la_expulsion_distinto_byung_chul_han_73995_1821.html).

Pero, ¿qué sucede con las redes sociales en donde sí aparecen discursos sobre la muerte y se habla de ella? Byung-Chul Han reflexiona sobre la función que tiene Internet y el rol que las personas cumplen en ella, y afirma que navegan por Internet como *turistas*. Es decir, como pasajeros superficiales que se mueven en multitud e hiperconectados, pero sin interioridad. A través de este concepto, es interesante pensar si los duelos digitales que encontramos en Internet también son leídos y compartidos con la lógica *turista*.

Por un lado, expresar dolor por la muerte de alguien en una red social (ya sea en el propio perfil del usuario, como en el perfil del fallecido), es hacer pública una vivencia procurando que otros sean partícipes de ella. De la misma forma en la que en velorios y cementerios las personas comparten su dolor por los deudos y los despiden, en las redes sociales circulan palabras de tristeza que buscan un consuelo virtual. Aparece allí una necesidad de respuesta, apoyo y acompañamiento por parte del dolido. Por el otro, aquello que se comparte está mediado: se trata de un discurso elegido, pensando y formulado para la red social y sus espectadores. Lo cual, no necesariamente le quita veracidad a los discursos, pero sí hace que queden moldeados por estar públicamente expuestos. Retomando la revolución expresiva que se planteaba al final del primer capítulo, entiendo que si bien pareciera que la muerte deja de ser tabú en las redes sociales, se la transita de forma mediada: no está prohibida, es puesta en común, pero tiene una forma. Esto lleva a preguntarse si hay realmente un contacto íntimo y personal con la muerte en las redes sociales. Si bien el tema se lee en las redes y las personas vuelcan sus sentimientos con respecto a ella en las plataformas, el “contacto” que podría existir sucede de una forma más superficial y con una profundidad limitada. Retomando lo planteado por Byung-Chul Han, las personas no llegarían a habitar ni transitar los umbrales de lo radicalmente distinto en Internet, sino que apenas lo rozarían sin transformarse. De eso se trata el *modo turista* que describe el autor.

Los duelos digitales podrían convertirse en un ejemplo más de la *búsqueda de lo igual*. La profundidad limitada, tiene que ver con que las personas irían a buscar discursos estandarizados sobre la muerte, comparables e intercambiables entre sí. Si bien pareciera que las redes sociales permiten poner a las personas en contacto con nuevas cosas, se transformarían una vez más en cajas de eco: los usuarios se exponen a discursos que no hacen más que confirmar y reforzar sus propias opiniones y modos de ver. Quizás el contacto con la muerte como otredad no suceda en Internet, más bien podría tratarse de un contacto y una identificación con uno mismo.

En el libro *Hiperculturalidad* (2018), Han afirma que el turismo es lo opuesto a la

peregrinación<sup>23</sup>; y la lógica turista para leer los discursos sobre la muerte en el mundo digital tiene que ver con esto. La peregrinación implica desplazarse físicamente a un lugar sagrado, a un santuario. En los modos online-offline de duelar se pueden observar grandes diferencias respecto a esto. Duelar online no implica ni un ritual tan estricto como sí conlleva un funeral tradicional, ni un santuario al que peregrinar. Un entierro tradicional suele ser conducido por un integrante de la Iglesia o el director de una funeraria, habitualmente se realiza en un lugar religioso al que el muerto es transportado por un coche fúnebre seguido de un cortejo, se crea una atmosfera formal en donde están más permitidas algunas expresiones y vestimentas que otras, sucede en un horario determinado, se incluyen elogios y lecturas, y el muerto está presente en un ataúd. En cambio, en el duelo online no hay una presencia física, ni del difunto ni de quienes lo conmemoran: se trata de una representación, ya que el muerto está representado en palabras, en una imagen o en ambas. Las redes sociales no exigen una vestimenta específica o un lugar y horario designado para despedir al muerto, hasta se puede fragmentar el duelo en distintas plataformas virtuales. A través de esta comparación sobre los modos de duelar, se puede deducir que las redes sociales no exigen un ritual formal para despedir al difunto y que la ausencia de peregrinación que supone el *modo turista* suaviza la cuestión. Si el contacto con la muerte implica dolor y sufrimiento, encuentro que en Internet se busca esfumar esos sentimientos: “*Con Internet nos hemos vuelto más turistas que nunca. Hemos dejado de ser el homo doloris que habita umbrales. Los turistas no tienen experiencias que impliquen una transformación y un dolor. Se quedan igual*”.<sup>24</sup>

## **Tiranías 2.0**

Retomando la interpretación de Byung-Chul Han sobre la autenticidad como imposición externa al sujeto, se puede hacer un paralelismo con lo que Paula Sibilia denomina *Tiranías de la Visibilidad*. En ambas predomina el imperativo de *hacer hablar* que se opone al de *hacer callar*:

---

<sup>23</sup> La figura del *peregrino* es trabajada por Martin Heidegger en el escrito *Camino de campo* (1947/1948).

<sup>24</sup> Han, Byung-Chul; *La expulsión de lo distinto*. Editorial Herder, Buenos Aires, 2017, página 57-58.

“No se trata solamente de la censura, que opera con toda la fuerza de coacción de hacer callar, un mecanismo por demás evidente e innegable, e incluso grosero en sus formas y objetivos, sino que habría también una violencia peculiar en ese persistente hacer hablar. Una presión más sutil, menos obvia, y posiblemente también más efectiva, siempre latiendo en esa ineluctable invitación a confesarse”<sup>25</sup>

La presión sutil y menos evidente que menciona la autora, la podemos observar en las *Tiranías de la Visibilidad* cuando se pone el énfasis en cultivar la intimidad en tanto sea visible. Esto responde a la lógica espectacular *muestro, luego existo*: lo que no está visible a los ojos de otros, no sucedió. La necesidad de mostrar implica un movimiento del interior hacia el exterior, *del cuarto propio a las pantallas de vidrio*,<sup>26</sup> que es estimulado por la propia red social que interroga y reclama contar. Instagram invita a armar *Tu historia*, WhatsApp a contar *Tu estado*, Facebook pregunta *¿Qué estás pensando?* y Twitter, *¿Qué está pasando?* No interesa con cuánta exactitud se respondan estas preguntas, basta con que el usuario se sienta interpelado y acepte la invitación a decir. La otra imposición que se mencionó en este trabajo, la de la autenticidad, pone su énfasis en ser empresario de uno mismo para poder “venderse”. Es decir, construir una subjetividad lo suficientemente atractiva para luego ofrecerse como mercancía en las pasarela de las redes sociales.<sup>27</sup> De alguna manera las *Tiranías de la Visibilidad* responden a un dónde, mientras que la *tiranía de la autenticidad* a un qué a o a un cómo: que sea en las pantallas y que sea auténticamente vendible. Ambas fomentan un modo impuesto de construir la subjetividad ya que siempre está sujeta a la mirada de un otro, a un potencial espectador. Ambas lo hacen delicadamente escondiendo un mecanismo de poder que haría creer que nos estamos expresando libremente. Pero, y en línea con el pensamiento de Byung-Chul Han, podemos pensar que tanto la *tiranía de la autenticidad* como las *Tiranías de la Visibilidad* acaban alimentando los voraces engranajes neoliberales. Un mecanismo que se nutre del contenido para perfeccionarse y perfeccionarnos. Entonces, ¿qué lugar ocupa la muerte en esta construcción de la subjetividad pendiente de un espectador e impuesta desde afuera? Por un lado, la posibilidad de tener un

---

<sup>25</sup> Sibilía, Paula; *La intimidad como espectáculo*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, página 85.

<sup>26</sup> Sibilía, Paula; *La intimidad como espectáculo*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, página 14.

<sup>27</sup> Esto se evidencia fuertemente en las populares “Love Apps”.

espectador en las redes sociales es, probablemente, una de las cosas que más impulsen a compartir el dolor en ellas. Esta condición es la que le da sentido al discurso: al ser leído y bienvenido por lectores que lo comentan e interpretan, se resignifica. Si bien no hay una restitución de la pérdida, hay una reconstrucción del sentido frente al dolor: uno no está solo porque tiene testigos del sufrimiento, porque es mirado por otros. Paula Sibilía (2008) sobre la cuestión de la soledad y la exhibición afirma: “*Si nadie nos ve, en este contexto cada vez más dominado por la lógica de la visibilidad, podríamos pensar que simplemente no lo fuimos. O peor todavía que no existimos*” (p. 298).<sup>28</sup> Particularmente en el caso de los dolientes y sus discursos sobre la muerte, se trata de compartir para tener una experiencia colectiva del dolor y no sentirse solos, tal como afirma la escritora Beatriz Jaguaribe (2007), de *forjar conexiones de significados que rompan la cápsula de la soledad* (p.157).<sup>29</sup> A esto se le suma la inmediatez con la que aparecen las respuestas en el mundo digital: el autor que confiesa busca no estar solo y lo logra rápidamente a través de masivas palabras y emoticones que aparecerán en cuestión de segundos con la voluntad de consolar. El tiempo de respuesta en las redes sociales es seguramente más corto que el que podría existir en el mundo real, al igual que la distancia, que superficialmente se acorta. Doble beneficio en transitar el dolor en las redes sociales: compañía inmediata. En cuanto a la imposición desde afuera, la pregunta online que reclama contar, hace que las personas tarden o temprano hagan su duelo en la plataforma digital. Algo así como si uno se debiera a la plataforma, como si las personas se debieran a su público y pasaran de ser personas a ser personajes.

### **A modo de cierre**

Retomando lo planteado al comienzo de este capítulo, se puede concluir que no existe ya una diferencia entre lo público y lo privado. La intimidad se expone en las redes sociales porque el solo hecho de que haya espectadores, lo vuelve tentador. La mirada del otro está muy presente y transforma la manera en la que se constituyen las subjetividades hoy por hoy. En este contexto, la muerte también cobra un sentido público, quedando sujeta a la dinámica del soporte que la

---

<sup>28</sup> Sibilía, Paula; *La intimidad como espectáculo*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, página 298.

<sup>29</sup> Jaguaribe, Beatriz; *O choque do Real: estética, mídia e cultura*, Editorial Rocco, 2007, Río de Janeiro, página 157.

contiene: redes sociales que híper conectan personas y permiten que se contengan entre sí, pero, sobre todo, que posibilitan el rebote constante con uno mismo. Es allí donde encuentro el mayor rédito de la presencia de la muerte en las redes sociales, en la posibilidad de leerse a uno mismo interpretando y decodificando a la muerte. Esta decodificación no sucede en forma solitaria, sino que hay un público que lee y aporta a la reflexión. Así como la religión pone en comunidad a las personas y sostiene ciertas creencias y rituales para enfrentar a la muerte, las redes sociales también lo hacen poniendo en comunidad a millones de usuarios que intentan comprender el misterio de la muerte. Estos no llevan flores a los cementerios, pero sí dejan comentarios en perfiles de gente muerta. No rezan en honor al muerto, pero sí comparten su foto en un santuario virtual a modo de recuerdo.

Con respecto al concepto de *revolución expresiva* de Tony Walter, que se plantea al principio del capítulo, podríamos interpretar que así como en los años 90' se reflejaba la revolución de la expresión en el aumento de consumo de libros autoayuda y las horas invertidas en terapia, hoy se suman las redes sociales como un nuevo lugar de registro. La idea de un revivir de la muerte se contextualiza en una cultura del individualismo fuertemente relacionada con la expresión y el autorreflexión, en la que las viejas autoridades como la Iglesia o la tradición perdieron fuerzas y le dieron lugar a un individuo soberano que decide cómo morir y cómo duelar. Por lo que tiene sentido que las redes sociales, con la libertad y la accesibilidad que permiten, aparezcan como un nuevo espacio de revelación para contener la idea de muerte.

Por último, a la posibilidad de escaparle a la soledad y de leerse a uno mismo reflexionando sobre la muerte, se le suma la ilusión de permanencia que generan las redes sociales. Los perfiles conmemorativos de Facebook, es decir cuentas de usuarios que murieron pero que se pueden visitar, son un ejemplo de cómo la identidad de alguien puede trascender de forma online. Como una especie de cementerio virtual, estos perfiles se mantienen con vida y accesibles a quienes quieran visitarlos. Por lo que quizás, un de las cosas más interesantes de la circulación de la muerte en las plataformas digitales, sea la posibilidad de mantener un contacto ficticio con el difunto. Aparece la oportunidad para ir a un lugar a buscar al muerto, un espacio digital que habilita a los vivos a retener a los muertos.

## CAPÍTULO 3

*¿Cómo compaginar la aniquiladora idea de la muerte con ese incontenible afán de vida? ¿cómo acoplar el horror ante la nada que vendrá con la invasora alegría del amor provisional y verdadero? ¿cómo desactivar la lápida con el sembradío? ¿la guadaña con el clavel? ¿será que el hombre es eso? ¿esa batalla?*

Mario Benedetti, Esa Batalla

En el primer capítulo de esta tesis, se realizó un recorrido histórico que dio cuenta de cómo la concepción de la muerte se fue modificando a lo largo del tiempo y cómo fue tomando la condición de tabú. En el segundo capítulo, la intención fue entender qué rol ocupaba la muerte en una sociedad hiper-conectada regida por la visibilidad y la espectacularización de la vida en las redes sociales, para concluir que las mismas son un nuevo espacio comunitario para registrar y pensar la muerte. En este tercer y último capítulo, utilizaré diferentes casos de duelos online que ejemplificarán lo que se viene analizando para dar cuenta de si persiste o no el tabú sobre la muerte. Para concluir, me interesa cuestionar la función que tienen Internet y las redes sociales al momento de construir significados e indagar sobre lo no dicho.

### **¿Dónde va la gente cuando muere?**

Facebook es una de las redes sociales más utilizadas por los argentinos. Más de 23 millones de personas tienen un usuario en la plataforma (Digital House, 2017)<sup>30</sup>. Cuando una persona muere, la red ofrece dos opciones. Una, es solicitar la eliminación de la cuenta. La otra es transformar el perfil del fallecido en un perfil conmemorativo. Para esto hay que reportarle a Facebook el deceso y comprobarlo con un certificado de defunción (optativo). Las cuentas conmemorativas proporcionan un lugar para que amigos y familiares se reúnan y compartan recuerdos de un ser querido que falleció. Algunas de las características claves son que estos perfiles no aparecen en espacios públicos. Es decir, como sugerencias de “Personas que quizás conozcas”, recordatorios de cumpleaños o anuncios. Ningún usuario puede iniciar sesión en una cuenta conmemorativa, a menos que sea el “contacto de legado” designado para transformar el perfil convencional en conmemorativo. El “contacto de legado” es quien se encarga de manejar

---

<sup>30</sup> Digital House – Coding School (28/07/2017). Las redes sociales más elegidas por los argentinos. Recuperado de <https://www.digitalhouse.com/noticias/las-redes-sociales-mas-elegidas-los-argentinos-marketing-digital/>

la cuenta y administrarla. Puede compartir un mensaje en nombre del fallecido, responder a solicitudes de amistad o actualizar la foto de perfil. Así como existen los cuidadores de mausoleos, hoy también existen los contactos de legado: los primeros se encargan de limpiar y ventilar bóvedas, los segundos de mantener con vida e inmortalizar el perfil virtual.

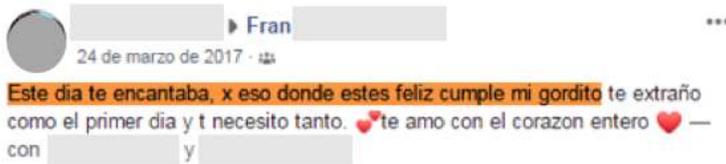
A continuación, un ejemplo de cómo se visualiza un perfil conmemorativo:



Ejemplo de Perfil Conmemorativo de Facebook.

De alguna manera, transitar el duelo en Facebook tiene más que ver con retener al difunto que con aceptar su partida. La ilusión de permanencia del muerto, ya mencionada en el capítulo anterior, se evidencia en esta posibilidad de entrar a su perfil y que el mismo se mantenga con vida. Ilusión que a su vez es confortable, ya que aparece una presunta respuesta a la pregunta *¿dónde está el muerto?* El perfil de Facebook de Fran, uno de los chicos fallecidos en la fiesta electrónica Time Warp en la madrugada del 16 de abril del año 2016, se convirtió en el lugar donde amigos y familiares lo van a contactar y recordar. Es el espacio que las personas eligen para reconectarse con él. Tal como lo expresa su hermana en el día de su cumpleaños: *“Este día te encantaba, x eso donde estés feliz cumple mi gordito (...)*”. En los comentarios de este posteo, se repiten dos palabras: *donde estés*. Uno de los tantos misterios que suscita la muerte, y que genera gran desconcierto, es a dónde va el muerto, a dónde se fue. Este tipo de mensajes, en los que se expresa la necesidad o el desconcierto por no saber dónde está el difunto, son uno de los

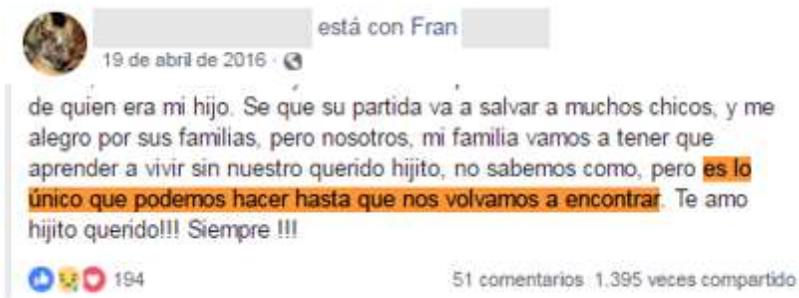
más comunes cuando se trata de duelar en las redes sociales. Por su parte, la mamá de Francisco, manifiesta una esperanza de volverse a encontrar con su hijo: “(...) *es lo único que podemos hacer hasta que nos volvamos a encontrar*”. Tanto en este mensaje como en varios de los comentarios, persiste una idea de posible encuentro. De hecho, muchas de las personas que comentan este posteo, mencionan la palabra *viaje*, como intentando ubicar al muerto en un espacio y en un tiempo determinado.



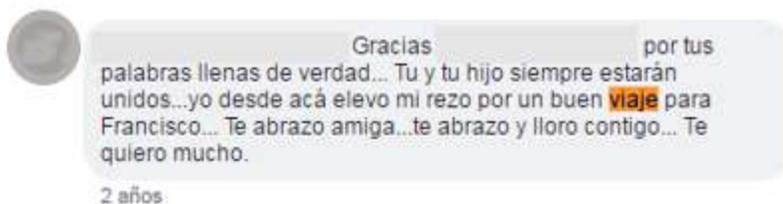
Mensaje a Fran que puede verse en su perfil conmemorativo.



Comentario sobre el posteo anterior.

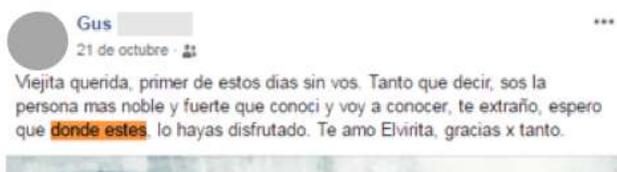


La madre de Fran, recordándolo en su perfil.

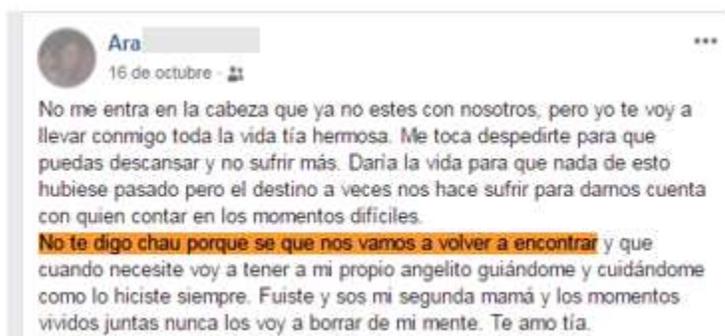


Comentario sobre el posteo anterior.

Otros de los testimonios que da cuenta del misterio por la pregunta ¿dónde está el muerto? es el de Gustavo, quien recuerda a su mamá con una foto acompañada de un texto: “(...) *sos la persona más noble y fuerte que conocí y voy a conocer, te extraño, espero que donde estés, lo hayas disfrutado*”:



Araceli, en referencia a su tía, expresa: “*No te digo chau porque sé que nos vamos a volver a encontrar*”:



Internet funciona como el lugar donde todo se encuentra, incluso los muertos. Si bien sabemos que los muertos no van a Facebook, al menos es un lugar del que no desaparecen. Allí la gente los va a buscar o les van a hablar con la ilusión de que todavía están. La idea de la muerte entendida como un viaje y la incertidumbre por saber dónde están los muertos, son nociones bastante antiguas. La novedad que traen las redes sociales, por llamarlo de alguna manera, es la posibilidad de comunicarse públicamente con el muerto. Comúnmente, la práctica tradicional de

ir hacia la tumba del muerto y hablarle se hace en silencio, hacia adentro. El espacio virtual habilita a decir “en voz alta” eso que les pasa a las personas con la muerte. La ilusión de permanencia del muerto lógicamente no tiene tanto que ver con la creencia de que efectivamente los muertos circulan por las plataformas digitales, sino más bien con la presencia de un público que también le escribe al difunto. Espectadores que a la vez avalan eso que el doliente expresa, dándole entidad al discurso. En el libro *El año del pensamiento mágico* (2015) de la escritora norteamericana Joan Didion, la autora narra con detalle la muerte repentina de su marido. Si bien no se trata de un duelo digital, allí también se ve reflejado el deseo de que el muerto todavía permanezca, en este caso precisamente, de que vuelva. Didion (2015) describe cómo se sintió cuando tuvo que autorizar la autopsia de su marido, qué le generó tener que vaciar su cuarto o dar de baja sus tarjetas:

*“(...) si John quería volver, le iban a hacer falta zapatos. El ser consciente de esta idea no la erradicó en absoluto. Todavía no he intentado averiguar (por ejemplo, deshaciéndome de los zapatos) si la idea ha perdido su poder (...). ¿Cómo podía volver John si le sacaban los órganos, cómo iba a volver si no tenía zapatos?”<sup>31</sup>*

Siguiendo con los ejemplos en el género literario, Luciano Lamberti en *La casa de los eucaliptus* (2017) problematiza de manera escalofriante una situación hipotética de vida virtual en su breve cuento *Carolina Baila*. Lamberti construye el relato de una mujer joven que muere. El protagonista del relato, expareja de la difunta, vive el duelo recordándola en el muro de Facebook. En una situación de angustia, le escribe unas palabras a través de un chat y con sorpresa es testigo de la respuesta. A partir de allí surgen un conjunto de interrogantes sobre qué es o quién es ese “alguien” que contesta por el muerto. Lo que pone en evidencia el cuento, es la supervivencia del muerto a través de la nueva vida virtual que se abre.

Con estos ejemplos quiero dar cuenta de que, pese a que no sea novedosa la ilusión de permanencia de los muertos, los perfiles vivos de los muertos en las redes sociales pueden funcionar como la versión digital y socialmente aceptada de ese sentimiento: Didion no quería tirar los zapatos de su marido, y el personaje del cuento de Lamberti se niega a perder el contacto con su ex novia muerta a través de un chat. A fin de cuentas, siempre se trata de no dejar ir al

---

<sup>31</sup> Didion, Joan; *El año del pensamiento mágico*, Editorial Random House, Argentina, 2015, página 36-40.

muerto, virtual o analógicamente. Tal como afirma Didion (2015) al final de su libro: “*Sé por qué intentamos mantener con vida a los muertos: intentamos mantenerlos con vida para tenerlos con nosotros*”.<sup>32</sup>

Además de la pregunta sobre *a dónde van* los muertos, los ejemplos mencionados también reflejan que las redes sociales funcionan hoy como el soporte del recuerdo: las personas evocan allí al muerto para que no desaparezca de la memoria virtual, ni de la memoria social. Hace 10 años que Facebook, Twitter e Instagram pisaron fuerte en Argentina, y en promedio las personas llevan 8 años en ellas. Por lo que los perfiles de los usuarios son una extensa combinación de fotos, palabras, opiniones, gustos y elecciones. Es decir, un cúmulo de información identitaria que funciona perfectamente como un culto al recuerdo. En otras épocas la información del muerto podía estar dispersa en muchos lugares, hoy la encontramos consolidada en un perfil social. Además de esto, el soporte virtual da la posibilidad de expresar el dolor por la pérdida y ponerla en perspectiva a través del recurso de la escritura. Algo que podría ayudar a estructurar y ordenar la experiencia del duelo en contraposición con la palabra oral. Si bien la escritura también se puede realizar de forma analógica, el hecho de tener personas que lo lean transforma ese descargo en una liberación pública. Esta catarsis emocional con espectadores es uno de los grandes sentidos que prevalece en la práctica de duelar online.

### **Internet: barrera ontológica 2.0**

A parte de los sentidos evidentes o más claros que se pueden encontrar en la práctica del duelo online, me interesa indagar en el rol que actualmente tienen Internet y las redes sociales en la construcción de significados. El concepto de barreras ontológicas es explicado por Marta Zatonyi, Licenciada en Filología neolatina y doctora en Estética, en *Arte y Creación - Los caminos de la estética* (2007). Allí la autora realiza un recorrido sobre los distintos ejes ideológicos sobre los que se fue estructurando la sociedad, para dar cuenta de la necesidad que tiene el ser humano de sentirse constituido, sostenido y contenido en un sistema que le dé sentido a su vida y que evite su hundimiento en la organicidad animal. Zatonyi explica que, durante el feudalismo occidental, la fe religiosa fue el sostén del universo, pero que ese sistema se

---

<sup>32</sup> Didion, Joan; *El año del pensamiento mágico*, Editorial Random House, Argentina, 2015, página 189.

resquebrajó en cuanto el hombre comenzó a buscar la razón de las causas y de los efectos, y tomó conciencia de su orfandad:

*“En los arcaicos inicios, junto a los preludios del proceso de la hominización, la criatura humana advierte su frágil realidad entre lo finito de su condición orgánica y su mirada anhelante hacia el infinito. En aquellos oscuros y aterradores tiempos decide construir, de una u otra manera, las barreras ontológicas. Lo hace en cuanto éstas representan la idea de albergar, contener y amparar y, a la vez, de encerrar, impedir y limitar (...) Así, esta morada que cobija y que encierra, es un sistema defensivo con rango ontológico”.*<sup>33</sup>

Las regiones que componen la valla de este sistema defensivo que el hombre necesita crear son el arte, la religión, la filosofía<sup>34</sup> y la ciencia. Cada una de ellas propone una forma de afrontar o comprender los lugares oscuros de la vida individual y su finitud. Es interesante destacar que, en todas las formas expuestas, el hombre es el escenario de batalla entre la vida y la muerte: en el arte es el artista quien se encarga de articular aquello que existe con lo que no existe, en la religión el sacerdote oficia de puente entre el mundo real y el metafísico, en la filosofía el filósofo se encarga del pensamiento abstracto y pelea por hacerse preguntas que van más allá de la existencia ocupando el terreno de la incertidumbre<sup>35</sup>, y en el caso de la ciencia es el científico quien avanza hacia lo desconocido con la intención de dominarlo, de darle orden y de mejorar las condiciones naturales de existencia.

La intención de retomar el planteo de Zatonyi en esta tesis, tiene que ver con la hipótesis de que actualmente Internet puede surgir como una nueva región de las barreras ontológicas, siendo las redes sociales su héroe cultural. Con esto quiero decir que las redes sociales aparecen como un nuevo eje ideológico; como un nuevo lugar para construirse y conocerse, para albergarse y contenerse. La lógica está fundamentada en la construcción de una comunidad online con un *otro* que observa y responde. Si en la ciencia, el científico avanza hacia lo desconocido intentando dominarlo, en Internet el usuario indaga en sus fragilidades exponiéndolo. Los duelos digitales, el registro de la muerte en las redes sociales, pueden tener que ver con que allí el usuario

---

<sup>33</sup> Zatonyi, Marta; *Un mundo amplio. En Arte y Creación - Los caminos de la estética*, Editorial Capital Intelectual, Buenos Aires, 2011, página 17,18.

<sup>34</sup> Platón considera que filosofar es prepararse para morir. La auténtica filosofía obliga al sujeto a dirigir los ojos del alma fuera del mundo corporal, hacia el mundo de las Ideas, superándose en cierta forma del cuerpo: “muriendo” en un cierto sentido.

encuentra un lugar en donde puede darle sentido a la muerte: construye significados en un relato que expone, ayudado por otros que responden y suman sus reflexiones.

En lo planteado por Zatoryi, se entiende cómo cada región se acerca a lo *no dicho* de formas distintas. Por ejemplo, en el caso del arte, el artista se defiende de lo irreversible y echa luz a las zonas oscuras de la vida, simbolizándolo. En las redes sociales podríamos interpretar que las personas se acercan al tabú de la muerte *compartiéndolo*, también con símbolos como pueden ser la palabra, la imagen y los emoticones. La autora se interesa puntualmente por el rango ontológico del sistema defensivo, es decir por la capacidad que tiene cada región de las barreras ontológicas para producir conocimiento. Extrapolando esto al caso de los duelos digitales, entiendo que el “conocimiento” que se produce sobre la muerte, se trata más de una explicación colectiva del suceso (y aquí cabe el interrogante de si se puede producir conocimiento sobre la muerte o no). En definitiva, se trata de una instancia que pone a todos en el mismo lugar: la muerte iguala porque vulnera a todos por igual. Más que producir conocimiento, lo que sucede con la muerte y las redes sociales es que allí las personas intentan comprender la muerte. Son espectadores agrupados y abrumados frente al mismo misterio.

### **Las redes sociales y el ¿tabú? de la muerte**

Todos los acontecimientos que puede vivenciar un sujeto en las sociedades actuales pasa por el tamiz de las redes sociales. La imagen de sociedad descrita por Foucault (2008) en donde “(...) *la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad (...)*”,<sup>36</sup> parecería encontrar su imagen invertida en la era 2.0. Las sociedades de redes aparentan lo contrario. Todo es nombrado o mostrado: nacimientos, vacaciones, situaciones hogareñas, ceremonias cotidianas e incluso la muerte.

El dolor y el recuerdo de los muertos, es decir la experiencia del duelo, que hasta hace 30 años se estructuraba en forma de un duelo íntimo, privado, encuadrado dentro de determinados rituales religiosos, como la oración y la liturgia, como la cremación o incluso el psicoanálisis, se hace pública. Fotos, videos, canciones, micro relatos hasta un simple emoji constituyen hoy dádivas

---

<sup>36</sup> Michael Foucault; *El orden del discurso*, Editorial Cúspide, Buenos Aires, 2008, página 14.

afectivas ofrecidas al difunto. Pero además de establecer un vínculo con el muerto lo hace visible para el otro, un otro que puede ignorar o tomar posición y también expresar su afecto por el difunto o por quien lo homenajea. De este modo, es el mismo funcionamiento que imprimen las redes sociales a cualquier actividad que pasa por su filtro lo que termina prevaleciendo: se espectaculariza el duelo. El retorno de lo mismo. Ese *yo* público que exhibe su dolor y su pérdida y los expone a la mirada aprobatoria del espectador digital canaliza, en parte su angustia, pero a la vez la somete a la tiranía del like. Y desde el punto de vista del sujeto atravesado por las redes, no tiene opción que no sea así. Porque las redes además de espectacularizar el duelo, tornan esa práctica en una necesidad. Quizás el momento en el que más se evidencia esta necesidad, es en las fechas especiales en donde “todos” saludan a sus madres, por ejemplo, y en donde en caso de no hacerlo operaría la idea de culpa o falta.

Lo cierto es que al espectacularizarse y tornarse necesario, al asumir el lugar de lo exhibible, lo mostrable, lo enunciable, el duelo digital desplaza a la muerte del lugar de tabú. La misma naturaleza pública del duelo le quita el lugar de tabú que operó en algún momento. Los ejemplos que se incluyeron en el último capítulo, dan cuenta de la utilización de ciertos eufemismos para hablar sobre la muerte: “pasó a una vida mejor”, “se fue”, “nos dejó”, “está en un lugar mejor”, “nos cuida desde arriba”, etc. Estas frases no son otra cosa que expresiones para dotar de sentido al significante “muerto”, es decir expresiones que intentan generar significado en torno a esa ausencia. En este sentido podríamos decir que el tabú queda desplazado: el duelo ya no se lleva a cabo en silencio y aparece en los muros de nuestros contactos de Facebook. Quizás la proliferación de discursos o enunciados estandarizados sea una característica más de las formas en la que se expresa el duelo digital. Si en algún momento de la historia el duelo quedó recluso y escondido entre las paredes de la intimidad, a una situación semipública, confinada en las instituciones de encierro como cementerios u hospitales, hoy se transita en un nuevo escenario. Aquí cabe preguntarse si los duelos digitales son una consecuencia más de la dinámica propia de las redes sociales: la no distinción entre lo público y lo privado, o si realmente hay una intención de hablar de la muerte. Sobre esto, se podría interpretar que participar en las redes sociales es en sí misma una condición que nos interpela a producir un discurso propio sobre la muerte. En donde la motivación principal tiene más que ver con el imperativo de hacer hablar que con entender a la muerte como algo orgánico, aceptable e inexorable.

## CONCLUSIONES FINALES

Stalkear es espiar, es chusmear, es curiosar. Es querer buscar, entender, indagar. Es acechar. Stalkear la muerte tiene que ver con la necesidad de observarla y comprenderla. Y qué mejor lugar para mirar que las redes sociales.

A lo largo de este trabajo se dio cuenta de cómo la muerte pasó de ser hablada a ser callada, para luego volver a ser puesta en común en las plataformas digitales. De aquí surge la pregunta sobre el tabú de la muerte y su vigencia. Si circula en las redes sociales, si se habla y se comenta, ¿es tabú? ¿Por qué se nombra? ¿Por qué aparece en estos lugares? ¿Por qué el duelo se expone? ¿Qué sentido tiene? La lógica *muestro luego existo*, que impera en las formas de construirnos hoy, no excluye a la muerte en su fórmula. La permite y hasta nos hace hablar. Las personas encuentran hoy un nuevo lugar para pensar la muerte, un espacio que les permite liberar los pensamientos y las emociones que la misma genera. Un nuevo lugar para intentar decodificarla y decodificarse.

Contrario a lo que le sucede a la mosca que menciona Norbert Elías en una de las citas que da comienzo a este trabajo, para los hombres morir empieza a ser un problema. En primer lugar, por ser el destino irremediable de todo ser humano, y, en segundo lugar, porque no hay un paradigma para pensarla: la reflexividad social encuentra su límite en ella. Es por esto que genera tanta duda, tanto miedo, tanta incompreensión. Si bien hoy no hace falta que la muerte nos encañone en una sala de hospital para que aparezca, porque en cualquier momento interrumpe en forma de posteo, sigue siendo el mayor misterio humano y eso es lo que la hace tan atractiva y nombrable en las redes sociales. Es el *amigo en común* que tenemos entre todos: la muerte vulnera a todos por igual, todo hombre es y será el escenario entre la vida y la muerte, sin excepción.

El sujeto intenta entender y abarcarlo todo. Pero a la muerte no se la puede dominar, no se la puede explicar. Quizás se trata de pensar a la muerte sin cultura, dejarla vacía, porque en definitiva “*todo todo todo todo no es más que nacer reproducirse y morir donde toda la parafernalia cultural no es más que un ruido, un gran gran ruido heterogéneo hecho por todos a la vez, para no escuchar/enfrentarse a ese abrumador y abrumador silencio (...)*”. Vivir la muerte sin interpretarla. Sin stalkearla. Vivir la muerte como es. Como el fin.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ariès, P. (2000). *Morir en Occidente – desde la edad media hasta la actualidad*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S.A.
- Arnsperger, C. (2008). *Crítica de la existencia capitalista*. Buenos Aires: Edhasa.
- Debord, G. (2008). *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: la marca editora.
- Didion, J. (2015). *El año del pensamiento mágico*. Argentina: Random House.
- Elias, N. (2009). *La soledad de los moribundos*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Fumagalli, F. y Marinig, R.A. (2016). *El Duelo en Facebook. Dolor y narcisismo 2.0*. Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación. Universidad de Buenos Aires. Inédita.
- Foucault, M. (2008). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Cúspide.
- Gayol, S. y Kessler, G. (eds.) (2015) *Muerte, política y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Edhasa.
- Gayol, S. y Kessler, G. (2018) *Muertes que importan*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gorer, G. (1955). *The Pornography of Death*. Paris: Epel.
- Han, B-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Buenos Aires: Herder Editorial.
- Han, B-C. (2018). *Hiperculturalidad*. Barcelona: Herder Editorial.
- Jaguaribe, B. (2007). *O choque do Real: estética, mídia e cultura* (p. 157). Río de Janeiro: Rocco.
- Lamberti, L. (2017). Carolina Baila. En *La casa de los eucaliptus* (p.153-164). Argentina: Random House.
- Mellor, P.A (1993). Death in high modernity: the contemporary presence and absence of death. En *The Society of Death: theory, culture, practice*, (pp. 11-30). Inglaterra: Blackwell Publishers.
- Pinto Durán, M. (2016). *No está muerto quien postea. Nuevas formas de llevar adelante un duelo*. Tutor: Alexis Burgos. Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación. Universidad de Buenos Aires. Inédita.
- Sibilia, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Walter, Tony (1994). *The Revival of Death*. Londres: Routledge London and New York.
- Zabala, X.V (2012). *Morir online. Ritos de duelo en la era digital*. Tesis de Licenciatura en

Ciencias de la Comunicación. Universidad de Buenos Aires. Inédita.

-Zátony, M. (2007). Un mundo amplio. En *Arte y Creación - Los caminos de la estética*, (pp. 9-30). Buenos Aires: Capital Intelectual.