



**Universidad Nacional de Rosario - Facultad de Psicología
Secretaría de Estudios de Posgrado**

Maestría en Clínica Psicoanalítica con Niños

**“ESPECIFICIDADES DE LOS DUELOS EN LA INFANCIA EN UNA
COMUNIDAD ORIGINARIA CORDOBESA”**

AUTOR: Lic. María Fernanda Suppo.

CORREO ELECTRONICO: fernandasuppo@hotmail.com.

DIRECTORA: Dra. María Isabel Punta Rodulfo

CO-DIRECTORA: Dra. Daniela Muiña

AGOSTO DE 2019

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar en primer lugar un profundo agradecimiento a las Dras. María Isabel Punta Rodolfo y Daniel Muiña, por su acompañamiento y su disposición permanente, y por hacer de la escritura de este trabajo, una experiencia de aprendizaje invaluable.

Al Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba, que gentilmente abrió sus puertas y brindó los contactos necesarios para realizar este trabajo.

A toda la Comunidad Comechingona de Córdoba, por su resistencia y su permanencia con la sabiduría ancestral conservada, a pesar de todo. Especialmente a Hugo Ferrer Acevedo y Mariela Tulián, que se brindaron total y generosamente, y de los que aprendí, seguramente, más de lo que ellos imaginan.

Y a la familia y amigos que integraron el “equipo encargado de dar estímulo”, que funcionó perfecto.

Dedicada a mi papá, que desde hace 36 años es un espíritu sabio que nos cuida. Y que de vez en cuando pasa a saludarme, él sabe cómo, yo también sé...

Un día de agosto te acurrucaste
en el corazón de nuestra Madre.
Te entregué con todo el amor de mi alma,
porque nunca fuiste sólo mío

Siempre fuiste del viento.
Mi pícaro colibrí que se detuvo un momento,
vuelve a volar por los cielos
y entre los ancestros.

Porque también le perteneces a la lluvia,
al trueno, al río,
ahora en su vientre sigues empapando tus pies
en los charcos del tiempo.

Porque le perteneces al fuego
a pesar de ser niño, abuelo niño,
le diste su justo valor a lo sagrado
y te fuiste en agosto.

Porque nunca fuiste sólo mío,
mi pequeño puma que vuelve a su monte.
Forjaste tu última travesura
y te marchaste con la Pacha.

Mariela Tulián.
Curaca comunidad comechingona San Marcos Sierras. Córdoba.

INDICE

Contenido

1 INTRODUCCION.....	6
1-2 OBJETIVOS.....	9
1-2-1 OBJETIVO GENERAL.....	9
1-2-2 OBJETIVOS ESPECIFICOS.....	9
1-3 MARCO TEORICO.....	10
1-4 ESTADO DEL ARTE.....	14
1-5 METODOLOGIA.....	16
CAPITULO I.....	18
2- EL DUELO Y LA MUERTE EN EL TIEMPO.....	18
2-1 EL CONCEPTO DE DUELO.....	18
2-3 UN RECORRIDO SOCIO-HISTORICO DE LA MUERTE Y EL DUELO EN OCCIDENTE.....	21
2-3-1 LA MUERTE DOMADA.....	21
2-3-2 LA MUERTE PROPIA.....	24
2-3-3 MUERTE LEJANA Y PROXIMA.....	26
2-3-4 LA MUERTE DEL OTRO.....	28
2-3-5 LA MUERTE INVERTIDA.....	29
CAPITULO II.....	34
3 DUELO EN PSICOANALISIS.....	34
3-1 FREUD COMO PUNTO DE PARTIDA.....	34
3-2 EL DUELO COMO TRABAJO PSIQUICO.....	35
3-2-1 EL PAPEL DE LA IDENTIFICACION EN EL DUELO.....	37
3-2-2 LA AMBIVALENCIA EN EL DUELO.....	44
3-2-3 EL FIN DEL TRABAJO DEL DUELO.....	46
CAPITULO III.....	53
4 LOS DUELOS EN LA INFANCIA.....	53
4-1 INFANCIA Y DUELO. LA CONTROVERSIA.....	53
4-2 DUELOS EN LA INFANCIA Y LA ADULTEZ.....	55
4-3 LOS DUELOS EN LA INFANCIA. CONDICIONES DE POSIBILIDAD.....	60
4-3-1 DEL LADO DEL NIÑO.....	60
4-3-2 DEL LADO DE LOS ADULTOS SOTENEDORES.....	67
4-4 VULNERABILIDAD DEL NIÑO ANTE LOS DUELOS.....	70
CAPITULO IV.....	74

5 LAS CREENCIAS CULTURALES Y LA ELABORACIÓN DEL DUELO. SU IMPRONTA EN LOS DUELOS INFANTILES.....	74
5-1 DUELO Y COSMOVISION	74
5-1-1 ¿PORQUÉ LOS COMECHINGONES?	75
5-1-2 ALGUNAS PALABRAS SOBRE EL PUEBLO COMECHINGON.....	76
5-1-3 DE LOS TIEMPOS DE LA CONQUISTA ESPAÑOLA A LA ACTUALIDAD.	78
5-2 COSMOVISION DEL PUEBLO COMECHINGON.....	81
5-3 LO LEIDO	83
5-4 LO ESCUCHADO.	85
5-4-1 HUGO FERRER ACEVEDO. RELATO BIOGRAFICO.	85
5-4-2 MARIELA TULIAN. CONVERSACION SOBRE LA MUERTE Y EL DUELO.	89
5-5 LO VISTO.....	92
5-5-1 RITUAL DE LA PACHAMAMA.	92
5-6 CREENCIAS ENCONTRADAS SOBRE LA MUERTE Y EL DUELO	95
6- CONCLUSIONES	98
7 ANEXOS.....	105
7-1 ENTREVISTA A HUGO FERRER ACEVEDO. RELATO BIOGRÁFICO.....	105
7-2 ENTREVISTA A MARIELA TULIÁN.....	110
7-3 MODELO DE CONSENTIMIENTO INFORMADO.....	115
8 BIBLIOGRAFIA	117

1 INTRODUCCION.

El desarrollo de este trabajo se enmarca dentro de la temática general del duelo, y más específicamente del duelo por la pérdida de una figura significativa en la infancia, preguntándose por las características particulares que pueden presentarse en las modalidades de sostén adulto para con el proceso dueloante del niño, dentro de un medio cultural específico.

Cabe destacar, siguiendo a autores como Bowlby (1980), que en la historia del psicoanálisis el estudio del duelo se realizó principalmente a partir del estudio de la patología depresiva en personas adultas, sin embargo no será la intención prioritaria en este trabajo enfocarse en las cuestiones patológicas del duelo ni en la relación específica del duelo con la patología psíquica, sino entendiendo el mismo como un *trabajo psíquico* que implica actividad por parte del sujeto, de ligazón y elaboración.

El concepto de *trabajo del duelo* fue introducido por Freud en “Duelo y Melancolía” (1915), y si bien algunos autores no acuerdan con dicha idea (Allouch) (1997), muchos otros lo consideran un concepto importante para pensar el duelo como proceso que requiere del sujeto un trabajo de elaboración psíquica, aun cuando no acuerden con la dirección que Freud le imprime (Klein, 1940; Pelento, 1992, Punta Rodolfo, 2016). Será partiendo de esa noción y su relación con el concepto más general de elaboración psíquica y toda la riqueza que el mismo tiene en los desarrollos psicoanalíticos, que se pensará el proceso de trabajo de duelo en los niños.

Partiendo desde allí, el propósito del trabajo será indagar las características de los procesos de elaboración del duelo en la infancia en una comunidad originaria cordobesa, atendiendo al rol de sostén que ejerce el adulto desde las creencias y pautas culturales propias de la misma. Se trata de la comunidad del pueblo comechingón, que es el pueblo originario con mayor influencia en la provincia y del que aún se encuentran grupos que sostienen y conservan sus creencias y pautas culturales.

Numerosos autores que han trabajado la temática de los duelos infantiles plantean que el posicionamiento de los adultos que rodean al niño en esta circunstancia juega un rol importante que influye en el proceso. (Bowlby, 1980; Pelento y colab., 1992). Cabe destacar que se entiende que en el proceso de elaboración de un duelo se juegan numerosas variables que hacen imposible plantear una causalidad lineal, por lo cual el posicionamiento adulto no podría pensarse como determinado sólo por la pertenencia a una cultura en particular. Se considera interesante, sin embargo, poder observar dentro de esa complejidad, lo que caracteriza las posibilidades de un medio cultural para propiciar el sostén y acompañamiento de los niños en esa circunstancia, y como esto impactaría en el proceso de elaboración del duelo.

También es obligado destacar que se entiende que la modalidad de atravesamiento de un duelo por parte de un niño no está ligada exclusivamente al posicionamiento del adulto sostenedor, sino que se trata de un proceso en el cual la espontaneidad propia del niño, sus recursos psíquicos, su historia, su vínculo previo con la persona perdida, entre otros factores, interactúan para darle su forma particular. Será atendiendo y respetando esta complejidad que se intentará observar lo planteado.

El interés por el tema nace de la práctica clínica, como consecuencia de recibir numerosas demandas de intervención en procesos de duelo infantiles por muerte de un familiar cercano en las relaciones de parentesco del niño. Pensando acerca de estas demandas, es notable que en muchos casos las mismas tienen como eje la pregunta acerca de cuál sería el posicionamiento que, como adultos a cuyo cuidado está el niño, deberían tener, que información acercar, que respuestas dar a las preguntas (o ausencia de preguntas) del niño, que silenciar, que poner en palabras. Hasta llegar a solicitar en muchos casos al analista que ocupe ese rol en relación al sostén del proceso de duelo del niño.

Se considera que algunos aspectos de dichas demandas podrían estar ligadas de la concepción ideológica acerca de la vida y de la muerte que se sostiene en una determinada cultura y una determinada época. Y esta consideración despierta el interés por investigar las características que toma la tramitación de la pérdida de un ser querido en la infancia, en el contexto social de Córdoba (donde se ejerce la práctica clínica), una provincia con una fuerte

impronta católica desde sus orígenes fundacionales pero donde también persisten grupos culturales originarios, los Comechingones, que mantienen sus creencias e incluso sus rituales.

Se encuentra que la mayoría de los textos a los que se accede plantean la temática de los duelos desde la impronta de la cultura occidental, cuya influencia fuerte en nuestro entorno social es indiscutible. Pero existen otros movimientos culturales, los originarios, los de los primeros habitantes de nuestras tierras, que quedan fuera de ese análisis. El proceso de colonización, el fuerte impacto del adoctrinamiento cristiano sufrida por los aborígenes en nuestra América, trae como consecuencia que hoy nos encontremos seguramente con una hibridación. Esto implica, entre otras cuestiones, que quienes pertenecen hoy a las comunidades comechingonas de Córdoba profesen la religión católica y hayan sido bautizados según los rituales de dicha religión. Aun así, se plantea que sería interesante observar si se sostienen (tal vez mixturados con los dogmas de la religión católica) aquellas creencias y saberes que constituyen su cosmovisión originaria.

Se parte de conjeturar entonces, que las creencias acerca de la vida y la muerte pueden tener matices diferentes en cada cultura (a pesar de profesar en los hechos la misma religión) e influir en los procesos de elaboración de las pérdidas de seres queridos, marcando posiciones particulares para los adultos con respecto al rol sostenedor de los procesos de duelo infantiles.

El intento de recuperar algunos aspectos de esas culturas originarias que hoy perduran en la sociedad cordobesa, ponerlas a jugar con aquellas que desembarcaron en nuestras tierras más sostenidas en el cristianismo y el catolicismo, implicará abrir un espacio que permita pensar la práctica psicoanalítica inserta en la propia cultura y época, lo cual brinda un soporte teórico, técnico y ético a la práctica clínica.

La pregunta de la que se parte, entonces, sería qué características singulares pueden presentarse en los procesos de elaboración de la pérdida de un ser querido cercano en la línea de parentesco por parte del niño, cuando el sostén es ejercido por adultos que se encuentran inmersos dentro del contexto socio-cultural comechingón de Córdoba.

Al plantear observar características del sostén adulto de los procesos duelantes de los niños, se entiende que el mismo está condicionado por distintas situaciones: el impacto que la pérdida cause en los adultos sostenedores, el duelo duplicado si lo hubiera, el lugar ocupado por el ser querido fallecido y su función en el grupo familiar, la edad del mismo, las características del grupo familiar, la estructura de personalidad y la historia individual de cada uno, y hasta variables de tipo económico. Se pretende, dentro de la medida de las posibilidades, centrar este trabajo en el conocimiento y la descripción de las creencias culturales acerca de la vida y la muerte y su posible relación con formas particulares del sostén del adulto y del duelar en el niño, sin desconocer, pero dejando por fuera, las otras variables.

1-2 OBJETIVOS.

1-2-1 OBJETIVO GENERAL.

- Investigar acerca de las características particulares del duelar en el niño cuyas figuras adultas de sostén se encuentran atravesadas por creencias sobre la vida y la muerte imperantes en la comunidad comechingona de Córdoba.

1-2-2 OBJETIVOS ESPECIFICOS.

-Conceptualizar que se entiende por duelo a los fines de este trabajo, diferenciándolo de otros términos que suelen tener un uso afín.

-Considerar y justificar la conceptualización del duelo como un trabajo psíquico.

-Desarrollar las especificidades de los procesos de duelo en la infancia, similitudes y diferencias con el duelo en la adultez, y el lugar posible del adulto sostenedor.

-Explorar las concepciones sobre la vida y la muerte como creencia cultural transmitida en la comunidad comechingona que habita en la ciudad de Córdoba.

- Caracterizar los procesos de elaboración de duelos en la comunidad comechingona.
- Describir las modalidades de acompañamiento particulares de los procesos de duelo infantiles.
- Establecer si en las modalidades de acompañamiento se advierten singularidades relacionadas con la cosmovisión de la comunidad.

1-3 MARCO TEORICO.

Hablar de *duelos* o *procesos de duelo* requiere ciertas precisiones, ya que el mismo es un término que ha sido equiparado a pérdida, aflicción, dolor, tristeza, luto, etc. En el presente trabajo, el término duelo hace referencia “a los procesos psicológicos, psicosociales y sociales puestos en marcha ante la pérdida de un ser querido o allegado” (Tizón, 2013. Pág. 27), quedando fuera de consideración otros tipos de pérdidas que podrían desencadenar procesos duelantes.

El trabajo escrito por Freud en 1915, “Duelo y Melancolía”, ha sido un artículo controvertido y criticado pero sin embargo de referencia ineludible a la hora de pensar psicoanalíticamente la temática del duelo. Uno de los conceptos introducidos por Freud en el citado artículo, es el de *trabajo de duelo*, como una tarea psíquica a realizar por el sujeto. En el texto, Freud plantea que la labor de duelo se daría por terminada cuando se abandona toda ligadura con el objeto, apareciendo el concepto de sustitución de objeto, el cual es uno de los puntos que ha sido criticado por numerosos autores. Entre ellos, Allouch, (1997), Punta Rodulfo, (2016) Rodulfo, (2013) quienes centran sus críticas en torno a la idea de *objeto sustituible*, así como a la concepción de subjetividad puesta en juego al considerar al duelo como un proceso donde solo se pierde a un objeto, sin experimentar una pérdida subjetiva junto con ella.

Así, Allouch plantea respecto a la sustitución de objeto (uno de los tantos aspectos que critica al texto de Freud) las preguntas “¿Qué tipo de objeto lo hace posible? ¿Qué otro tipo de objeto lo volvería inoperante? (...) ¿Acaso se reemplaza una persona amada? ¿Qué concepción se tiene del amor para que pueda considerarse posible semejante reemplazo? (Allouch, 1997. Pág. 68). Rodolfo, en su texto “Separación y Pérdida”, apuntalándose en el autor antes mencionado plantea que “Donde no hay nada de pérdida de sí, no debería hablarse con propiedad conceptual de pérdida.” (Rodolfo, 2013. Pág. 127). Por su parte, Punta Rodolfo plantea:

El duelo no se limita a la muerte de otra persona, no se limita a lo que clásicamente se caracterizó como objeto: esta muerte arrastra consigo otras dimensiones de pérdida, por ejemplo, hoy conceptualizamos como tales ciertas pérdidas de aspectos del sujeto mismo; no es un corte limpio entre un supuesto sujeto y un supuesto objeto. (2016. Pág. 93).

Acordando en el presente trabajo con estos últimos autores acerca de las críticas que plantean a cuál sería la labor a llevar adelante en el trabajo del duelo, y considerando que la subjetividad se constituye en un *entre* y que el objeto perdido no se sustituye, se considera sin embargo importante rescatar del texto freudiano el concepto de trabajo de duelo. Se toma en cuenta para ello que, tal como plantean en su artículo “Algunas consideraciones sobre los duelos en la infancia” Pelento y colaboradores (1992), ha sido este concepto un punto de apoyo importante para los autores que consideran que el niño es capaz de realizar un trabajo de duelo, con importantes similitudes y diferencias respecto al trabajo de duelo del adulto.

En relación a la controversia acerca de si los niños pueden llevar adelante un trabajo de duelo, se parte de la postura de considerar que es posible, sostenido en investigaciones y desarrollos de autores como Bowlby (1980) con sus trabajos acerca del apego y la pérdida, y Tizón (2013). Este último autor, en su libro “Pérdida, pena, duelo”, concluye en relación a esta controversia que los datos clínicos, observacionales y experimentales permiten afirmar que los niños pueden:

1) experimentar procesos de duelo. 2) aunque con características diferenciales con respecto a los adultos, es decir, con respecto a los individuos con sus sistemas biológicos, mentales y sociales desarrollados, y 3) adecuadamente contenidos y ayudados, pueden conseguir incluso elaborar duelos complejos y pérdidas importantes (Pág. 217).

Bowlby (1980) plantea como un segundo punto de controversia respecto a los duelos en la infancia, la consideración de las diferencias de respuesta por parte de los niños ante la muerte de un ser querido en distintos períodos de la vida, lo cual tendría que ver con la necesidad de determinar en qué momento de su desarrollo un niño tiene la posibilidad de conservar la imagen del objeto ausente. Esto plantea revisar estudios acerca del desarrollo cognitivo y emocional, para establecer y tener adecuadamente en cuenta esas diferencias.

A grandes rasgos, se señalan autores que plantean, como Tizón (2013), la diferencia de respuesta entre lo que nombra como *infancia temprana* e *infancia posterior*, a Donzino (2003) que considera que sólo a partir de que el niño posee lenguaje y capacidad de simbolizar el objeto como ausente, puede hablarse estrictamente de duelo. Por su parte, Bowlby (1980), atribuye capacidad de realizar un duelo a los niños a partir de los dieciséis meses, y diferencia las respuestas posibles durante el segundo año de vida, el tercero y el cuarto. Winnicott (1953) plantea, comentando y criticando un texto de Bowlby, que la posibilidad del niño de realizar un duelo implica un desarrollo emocional importante, que tiene que ver con el pasaje del objeto percibido subjetivamente a la posibilidad de establecer una relación con un objeto percibido objetivamente.

Más allá de estas diferencias que será preciso ir cercando y acotando, todos los autores mencionados señalan que, en relación a la pérdida de un ser querido cercano en la línea de parentesco, el sostén, el acompañamiento, la palabra de los adultos significativos son fundamentales para los niños: “en el caso de los duelos y pérdidas importantes, es imprescindible que el niño sea acompañado y contenido por seres que le proporcionen el plus de contención y defensas externas que precisará para la elaboración” (Tizón, 2013. Pág. 219). Y teniendo en cuenta, tal como se viene planteando, que considerar la subjetividad constituida en un *entre* nos impide pensar que el duelo desde una perspectiva individualista (lo que se critica que intentó Freud en Duelo y Melancolía), quienes

tienen la función de contener y acompañar están inmersos en un medio social que a su vez también es soporte de su propio proceso de duelo, y de su modalidad de acompañamiento.

Desde distintas perspectivas (no sólo desde el Psicoanálisis sino también filosóficas, antropológicas, sociológicas) se señala que el duelo tiene siempre un soporte social, y que los rituales y ceremonias ligadas al mismo han ido sufriendo modificaciones a lo largo de la historia, hablándose en la actualidad de la “muerte seca”, y sus consecuencias a nivel subjetivo (Allouch, 1997). Esto puede afirmarse desde la revisión de la extensa bibliografía que sobre el tema se ha escrito y que muestra como las concepciones acerca de la muerte se han ido modificando a través del tiempo acompañando cambios culturales (Aries, 1975, 1977). Es decir que son parte del acervo cultural de un grupo social y sostienen actitudes, rituales, ceremonias, modalidades particulares de atravesar el proceso que rodea a la muerte de un ser cercano en la línea de parentesco.

Dentro de esa línea de pensamiento, el observar la creciente actividad de las organizaciones que luchan por el rescate de los derechos, el reconocimiento de la diversidad cultural y de la restitución de espacios físicos de los pueblos originarios, así como la difusión por distintos medios de invitaciones a participar de sus celebraciones y rituales; permite pensar que la fuerza de las creencias y valores culturales de dichos grupos se mantienen vivos y circulan entre los miembros de la comunidad.

Particularizando en la ciudad de Córdoba, la creación del Instituto de Culturas Aborígenes en el año 1992, respondiendo a la demanda de un grupo de aborígenes en el marco de la celebración del quinto centenario de América, comienza a mostrar una alternativa y una mirada diferente a la conquista de América. Hoy dicho instituto tiene una oferta educativa con tecnicaturas y profesorados, un trayecto pedagógico, centro de investigaciones y Biblioteca, y publicaciones realizadas en torno a los aborígenes de Córdoba. En el año 2005 corroboró la existencia de siete familias comechingonas a las que, en el año 2010, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) les otorgó la personería jurídica. Hoy constituyen lo que se conoce como Pueblo de la Toma, y han transmitido oralmente a sus hijos y nietos su historia, sus valores y costumbres, lo que ha permitido preservar su identidad, y a partir del logro de la personería

jurídica han comenzado a promulgar y hacer conocer los mismos al resto de la comunidad a través de charlas, realización de actos públicos, celebración de rituales abiertos a la comunidad, congresos, etc.

Las familias pertenecientes al Pueblo de la Toma no se mantienen aisladas de la comunidad, son *indígenas urbanos* que en algunos casos se han mixturado con otras culturas, pero lo que mantienen y sostienen, lo que transmiten generacionalmente es una cosmovisión, una manera de relacionarse con la naturaleza que se ha ido mezclando, filtrando y entramando con aquello que les fue impuesto desde la conquista, por ejemplo, puntualmente, la religión católica que hoy profesan. Es en función de ese entramado, esa mezcla que les da su manera particular de relacionarse con el mundo, que se sostiene la pregunta, si los atravesamientos de las pérdidas de seres queridos podrían tener improntas particulares y presentar actitudes específicas en las modalidades de sostén de los procesos de duelos infantiles.

1-4 ESTADO DEL ARTE.

Tal como se señaló, el estudio del duelo en psicoanálisis estuvo más bien ligado al desarrollo de la investigación de la patología adulta, lo cual no va a ser tema de este trabajo. Así, Freud escribe su ensayo “Duelo y Melancolía” en 1915, con la pretensión de dar a la Melancolía una legitimación como categoría psicoanalítica. Dicho artículo de Freud, fue muy controvertido y criticado por no tener en cuenta (entre otros aspectos) la singularidad del caso por caso, la dimensión social del duelo y sus implicancias con cuestiones históricas y culturales. Desarrolla allí conceptualizaciones acerca del duelo, al que llama un afecto *normal*, para ponerlas en comparación con el cuadro de la Melancolía, y si bien hay mucho para objetar a la luz de desarrollos posteriores, constituye un trabajo que en psicoanálisis ha sido tomado como referencia para pensar en la temática.

Torok, en el texto “La corteza y el núcleo” (1987) hace un desarrollo sobre lo que llama *enfermedad del duelo* partiendo de un intercambio de

correspondencia entre Freud y Abraham (1922) en torno al texto freudiano citado en el párrafo anterior. Trabaja conceptos como la fijación, la introyección de las pulsiones, la manía, relacionados con esta enfermedad del duelo. Esta autora, junto a Abraham, retoman en dicho texto (1987) conceptos acerca de la cripta y el fantasma trabajados por ellos entre 1968 y 1975, que da lugar a desarrollos y trabajos acerca de los duelos encriptados, como duelos imposibles de realizar y transmitidos entre generaciones (Tisseron, Nachín, Rand, 1995).

Los trabajos revisados evidencian que la relación entre procesos de duelo y psicopatología es estrecha. Tizón establece al respecto una tipología en la que incluye: Duelo complicado, Duelo crónico, Duelo retrasado, suprimido, pospuesto, Duelo exagerado, Duelo enmascarado, Duelo desorganizador o borderline. Diferencia lo que constituye un *Duelo patológico* (que hace aparecer un cuadro psicopatológico), de un *Duelo complicado* (que presenta riesgo de patologización), de un *Duelo normal* (reacción ante la pérdida como proceso adaptativo que tiende a mantener la integridad biopsicológica del individuo dentro de una sociedad) (Tizón, 2013).

Otras investigaciones sobre el duelo hacen un desarrollo de las etapas del mismo, con un cierto ordenamiento sucesivo, centrando su eje en las intervenciones asistenciales necesarias para evitar que el mismo se complique o devenga patológico. (Worden, 1997).

La temática del duelo y de la muerte ha sido abordada desde distintas disciplinas, más allá de psicoanálisis: filosóficas, antropológicas, históricas. Por citar sólo alguno de estos trabajos, Aries en sus textos “Historia de la muerte en occidente” (1975), y “El hombre ante la muerte” (1977), hace un recorrido de lo que llama las *actitudes frente a la muerte*, donde no solamente describe las creencias ante la misma sino también las acciones (tanto previas como posteriores, tanto propias del moribundo como de su entorno y de la sociedad en general) que se desprendían de ellas. Plantea un recorrido interesante que inicia en lo que llama la *muerte domesticada o domada*, y pasa por otra serie de etapas hasta llegar, según él plantea, lenta y sutilmente en la contemporaneidad, a la *muerte vedada o invertida*.

Si bien el planteo de estas modificaciones tiene una perspectiva histórica y están estudiadas dentro de la cultura occidental solamente, revelan que la muerte es también una cuestión que requiere un soporte social. Por lo tanto, las creencias y actitudes ante la misma, más allá de cada individualidad, ha ido siempre acompañando movimientos sociales, culturales, religiosos y políticos.

Respecto a la temática específica de este trabajo, sólo se han encontrado estudios descriptivos acerca de las costumbres, rituales funerarios de los comechingones, (Parodi, 2005) pero sin profundizar en el tema. Consultados los miembros del Instituto de Culturas Aborígenes de la Provincia de Córdoba, plantean que si bien dicha institución ha publicado dos libros, “Aborígenes de Córdoba Capital”, e “Hijos del Suquía”, ambos de la autoría de Adriana Gleser, la misma autora manifestó que la temática de la cosmovisión y la relación con la vivencia de los duelos no ha sido abordada.

1-5 METODOLOGIA.

El trabajo se pretende desarrollar como un Estudio de tipo Exploratorio y Descriptivo, con un acercamiento a la temática de tipo documental y bibliográfico, y búsqueda de información con trabajo de campo, con el fin de describir una situación que se plantea como interrogante.

Las técnicas que se pretende implementar serán:

*Revisión de bibliografía pertinente a la temática: La revisión se centrará más específicamente en textos de autores que dentro del Psicoanálisis trataron la problemática de los duelos como un trabajo de elaboración psíquica, desde el año 1915, (en el que Freud escribe ‘Duelo y Melancolía), hasta los escritos y revisiones actuales. También se tendrán en cuenta textos de otras líneas y corrientes psicológicas que aporten en relación a teorías del desarrollo, para considerar la temática de los duelos en la infancia. La consideración de la muerte y el duelo como procesos que no ocurren en una individualidad sino que tienen un soporte social, llevará a revisar bibliografía de disciplinas tales como la

antropología e historia que aporten acerca de particularidades de los duelos que puedan acercar ideas a la temática del trabajo. Y específicamente en relación a la cultura comechingona, se revisarán textos y documentos, trabajos de tesis y escritos que puedan ser aportados desde el Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba.

*Entrevista abierta no estructurada: Será realizada a algún miembro de la comunidad comechingona cordobesa. Se tomará como criterio de inclusión para la entrevista el tener una participación y reconocimiento de su pertenencia a la comunidad más antigua o activa. La entrevista será abierta, sólo se plantearán ejes generales en relación a la cosmovisión, la relación con la naturaleza, la concepción de la vida y la muerte, y específicamente las vivencias en torno a los duelos por seres queridos. Por consejo de miembros del Instituto de Culturas Aborígenes, se decidió el planteo de entrevista abierta, no a la manera de cuestionario.

*Relato biográfico: Se encuentran miembros de la comunidad del Pueblo de la Toma en la ciudad de Córdoba, que se dedican a hacer conocer su existencia y costumbres llevando sus charlas y experiencias a distintos ámbitos, con el objetivo de hacer conocer su cultura y hacer valer derechos. Se buscará en una entrevista con alguno de ellos armar un relato biográfico que responda a los objetivos de este trabajo.

*Observación, participante y no participante. Este último ítem se refiere a la participación en algún ritual o ceremonia propio de la cultura comechingona que pueda ser relevante para la temática del trabajo, por lo tanto la posibilidad de participación estará sujeta a los eventos que se realicen dentro de los tiempos establecidos para la realización del mismo.

CAPITULO I.

2- EL DUELO Y LA MUERTE EN EL TIEMPO.

2-1 EL CONCEPTO DE DUELO.

Pretender hablar de procesos de duelo en la infancia requiere previamente un estudio del concepto de duelo, tanto para dejar establecido que se entenderá por tal, en especial a los fines de este trabajo, pero además para hacer un recorrido socio histórico en relación al tema, porque, como bien señala Punta Rodulfo (2016) "...para pensar y escribir un artículo sobre duelo, en cualquier momento, en cualquier lugar, hay que tener en cuenta las condiciones socio históricas de lo que significa la muerte en ese lugar y para ese paciente en particular." (Pág. 92).

Por otro lado, el término duelo suele emparentarse a otros, tales como pérdida, luto, pena, etc., a veces superponiendo significados, por lo cual se considera importante ir delimitando conceptualmente cada uno. En uno de sus textos, Tizón (2013) plantea que el duelo se referiría al "...conjunto de procesos psicológicos y psicosociales que siguen a la pérdida de una persona con la que el sujeto en duelo, el deudo, estaba psicológicamente vinculado." Este autor hace una cuidadosa diferenciación terminológica que resulta interesante para comenzar a pensar de qué hablamos cuando nos referimos al duelo.

En primer lugar, diferenciar duelo de pérdida, pena o luto. Pérdida hace referencia a la falta o ausencia de algo que se tenía. Como se entiende, puede tratarse de personas, cosas, posiciones subjetivas, etc., de mayor o menor importancia en la vida de un individuo, y que podrían dar lugar a un proceso de duelo o no. Hago un paréntesis aquí para señalar que es interesante tener en cuenta que se habla de pérdida y no de separación, conceptos que suelen equipararse erróneamente ya que implican procesos diferentes, como muy bien lo trabajan, entre otros autores, Rodulfo (2013), y Punta Rodulfo (2016). Concretamente, a los fines de este trabajo, la referencia será a pérdida de personas significativas del entorno personal, tal como lo plantea Bowlby (1980), la pérdida de un ser amado. Siguiendo la propuesta terminológica de Tizón

(2013), una pérdida de este tipo va a dar lugar a reacciones afectivas, conductuales y cognitivas; y poner en marcha el duelo y los procesos de duelo, dos términos que este autor diferencia.

Duelo, haría referencia a una serie de fenómenos que se ponen en marcha tras la pérdida, y que son de distinto orden porque abarcan lo psicológico, lo psicosocial, lo social, lo antropológico, etc. Sería entonces un concepto abarcativo que incluye en si tanto a los *procesos de duelo* como al *luto*. El proceso de duelo refiere a los aspectos psicológicos y psicosociales, a las emociones, representaciones mentales y conductas que se desencadenan a partir de la pérdida, mientras que el término luto estaría destinado a nominar los procesos sociales, las manifestaciones externas que están sostenidas por lo social, cultural, antropológico que, en una sociedad y una época determinada, reglamentan de alguna manera la reacomodación social tras la pérdida.

Otro concepto que se emparenta con el duelo es el de *pena*, el cual reserva Tizón (2013) para referirse al componente afectivo del duelo, como plantea, una mezcla de tristeza, angustia, zozobra y hasta manifestaciones somáticas. Bowlby (1980) también habla de pena, al señalar que "...la pérdida de una persona amada constituye una de las experiencias más penosas por las que un ser humano puede pasar" (pág. 31).

Finalmente, por *elaboración del duelo* se entiende el trabajo psicológico que comienza con el impacto causado por la toma de conocimiento de la pérdida, finalizando con la aceptación de la nueva realidad. Tizón (2013) es uno de los autores que piensa el duelo como un trabajo psíquico, temática que se abordará en el capítulo siguiente.

Retomando entonces, siempre que se hable de duelo en este trabajo se hará referencia tanto al proceso psicológico, como al psicosocial y social que se desencadena tras la pérdida de un ser amado.

2-2 EL DUELO COMO EXPERIENCIA INTERSUBJETIVA.

Así planteadas las diferencias terminológicas, entendiendo a las mismas sólo como una manera ordenadora para pensar la temática, se considera que si bien la vivencia de un duelo es una experiencia profundamente personal que involucra al sujeto en su devenir psíquico y somático, entender la subjetividad como configurada en un *entre*, engendrada en la relación con otro, no permite concebir el proceso ni la posibilidad de elaboración del duelo como una situación que puede vivirse aisladamente, ya que cada vivencia del individuo se colará en la intersubjetividad y se tornará una vivencia compartida (en distintos niveles y de diferentes maneras) con el/los otro/s constitutivos de cada ser. La experiencia de la pérdida y el duelo no escapan de esto, y se señala que las expresiones que acompañan la tristeza y la pena concomitante a una pérdida, son de las expresiones humanas más antiguas que se encuentran en todas las culturas. Bowlby (1980), que trabaja la pérdida y el duelo desde la teoría del apego que desarrolla, plantea que el grito y el llanto, como expresiones típicas de la experiencia penosa del duelo, tendrían su origen en la intención de llamar la atención de los otros, como un pedido de ayuda sostenido en raíces primitivas, derivado del grito del niño como una interpelación al otro en pos de la supervivencia.

Ello implica entonces que además de ser la pérdida en sí una experiencia intersubjetiva (temática que se abordará en el capítulo siguiente), la elaboración de la misma para que se tramite del mejor modo posible, requiere como condición la posibilidad de contar con otros. Duelar en grupo, duelar con otros, ser acompañado en el proceso, cumplir ciertos ritos en comunión como otros que se incluyan desde distintos lugares en el proceso, que esperen y permitan la expresión de la angustia y la pena, serían la condición de posibilidad de una buena elaboración del mismo.

Sin embargo, y como se verá más adelante, en la actualidad el lugar que se reserva (o más bien no se reserva) la sociedad para tolerar y acompañar los duelos, no irían en consonancia con esas necesidades de intercambio subjetivo, de sostén. Siguiendo la propuesta señalada de Bowlby (1980), se podría pensar que hoy el grito, como interpelación al otro en el curso de un duelo, es más bien un grito socialmente silenciado.

Que el duelo no es sólo una experiencia individual, sino sobre todo una realidad colectiva, social y cultural, queda claro si hacemos un recorrido que tenga en cuenta la significación que a lo largo de la historia de la humanidad ha tenido la muerte, y como las costumbres y rituales en torno a la misma, al duelo y al luto, han sido origen y fundamento de normas y leyes que han regulado parte de la vida social de las personas. “Se trata de uno de los fundamentos de las sociedades, por cuanto es la fuente de varios conjuntos de normas fundamentales de todo grupo humano: sus costumbres, rituales y leyes con respecto a la muerte y los muertos.” (Tizón, 2013. Pág. 20).

2-3 UN RECORRIDO SOCIO-HISTORICO DE LA MUERTE Y EL DUELO EN OCCIDENTE.

El historiador francés Aries escribió dos textos (1975 y 1977) en los cuales realiza un extenso estudio sobre la temática de la muerte y el duelo a través de los tiempos; estudio que si bien deja fuera otras culturas, hace referencia a aquélla cuya influencia en nuestras tierras ha sido fundamental a partir de la colonización. Brevemente, interesa destacar de esos trabajos el recorrido que el autor plantea, para llegar a comprender más cabalmente como se fundamentan esos movimientos hasta llegar a la concepción y posición actual frente al duelo y a la muerte en nuestra sociedad, particularmente -de todos los aspectos que él estudia- cual ha sido y es hoy la actitud en cuanto al manejo de la angustia y el temor frente a la muerte.

2-3-1 LA MUERTE DOMADA.

Este autor plantea que, partiendo desde la Edad media, la actitud ante la muerte puede parecer casi inmóvil, mostrarse como anacrónica por largos períodos de tiempo, pero que, sin embargo -si bien en otras épocas más lentos

y a veces hasta desapercibidos, y en el último tiempo más rápidos y visibles-, se van dando cambios que responden y/o acompañan fenómenos que pueden leerse desde múltiples sectores (sociales, culturales, políticos, técnico-científicos, etc.) y que le permiten distinguir una primera etapa (aproximadamente hasta el Siglo XV), donde la muerte se vivenciaba como domada, mientras que a partir de allí y hasta nuestros días, se nos muestra en un estado salvaje. Estas dos grandes épocas se dividen, según sus propuestas, en períodos que se van sucediendo cronológicamente a través de los años, si bien con superposiciones y momentos de convivencia, pero que claramente permiten distinguir cinco modalidades diferentes de afrontar el temor y la angustia frente a la misma, que a continuación brevemente se describirán para poder comprender en ese deslizamiento, como se llega a la actitud actual frente a la muerte.

Comienza con lo que llama *la muerte domada* (o domesticada), a la cual sintetiza con la frase *todos hemos de morir*, acentuando la naturaleza de la muerte no como acto individual, como un drama personal, sino como un hecho que involucra a toda una comunidad preocupada por mantener la continuidad de la especie. Dentro de este modelo que corresponde históricamente a la primera edad media, la muerte no era significada como una ruptura sino como formando parte de la vida cotidiana, un aspecto del pasado y del futuro de la especie. Por eso tenía la característica más bien de continuidad que de ruptura, algo por lo que todos hemos de pasar.

Considerada la muerte de esta manera, la actitud del moribundo era activa frente a su propia muerte; se entendía que la muerte avisaba y el moribundo se preparaba, ya que la muerte repentina, sin aviso, era vergonzante. El temor no era a la muerte en sí, sino a morir en soledad; la comunidad se reunía en torno al lecho del moribundo ya que, así como era repudiable y vergonzante la muerte repentina, también lo era la muerte sin testigos. Se moría entonces, en el mejor de los casos, con la comunidad reunida en torno al lecho del moribundo, con escenas de despedidas en las que no estaban ausentes los niños. Las expresiones de dolor estaban más ligadas a la pérdida por parte de la comunidad de uno de sus miembros y la debilitación consiguiente de la misma, por lo cual

no se consideraba a la muerte solo como un drama personal o de la familia nuclear, sino un asunto de la comunidad.

Las ceremonias y rituales de despedida tenían la función de proteger a la comunidad del temor a la muerte, función de domesticarla para tener un cierto control sobre ella. En una sociedad organizada bajo un orden que permita la vida en comunidad, se consideraba necesaria la protección contra la naturaleza y sus aspectos más salvajes. Sexualidad y muerte han sido percibidos desde tiempos remotos como una expresión brutal de la naturaleza, puntos débiles de la muralla de protección que la sociedad necesita reforzar. El control a través de la ritualización de ciertas ceremonias es una manera de control y protección. Respecto de esa época Aries (1977) afirma:

La ritualización de la muerte es un caso particular de la estrategia global del hombre contra la naturaleza, hecha de prohibiciones y concesiones. Por eso la muerte no fue abandonada a sí misma y a su desmesura, sino por el contrario aprisionada en unas ceremonias, transformada en espectáculo. Por eso también no podía ser una aventura solitaria, sino un fenómeno público que comprometiese a la comunidad entera. (Págs. 500/1).

Es decir que la muerte se domesticaba para despojarla de su violencia, de su salvajismo, por ser parte de la naturaleza indómita.

De todas formas se la asociaba a la pena, el dolor, la enfermedad, la mala suerte. Es decir que si bien había una resignación frente a la misma, era por considerarla parte inseparable de la esencia humana; el destino de la naturaleza. Y si bien el moribundo conserva la calma en su lecho de muerte y se suceden los rituales de despedida con mesura y serenidad dando cuenta de la domesticación de la muerte, posterior a las mismas las escenas de duelo conservaban su carácter de salvajes, se daban escenas de desesperación con la característica de ser espontáneas, personales y muchas veces violentas, pero breves en su duración, cesaban en general pasado el momento del entierro.

Otro aspecto importante de esta etapa descrita por Aries (1975), es la no coincidencia de la muerte física con el final de la vida, ni la existencia de la idea de juicio final. Los muertos eran considerados en reposo, en espera. Tiempo de

los *yacentes* descansando en espera hasta el retorno de Cristo, seguros de su salvación, como una especie de vida atenuada en un sueño pacífico que no se debía perturbar para evitar el retorno –vengativo- de los muertos. En este afán de domesticación de la muerte, se permite entonces una especie de retorno de los muertos pero sólo en tiempos específicamente demarcados y a través de ceremonias controladas por la comunidad, por ejemplo en carnaval. En este mismo sentido, se procuraba el entierro en las iglesias o próximo a ellas, en lo posible cercano a santos o mártires para asegurar el descanso de los yacentes. No había tumbas particulares sino más bien el amontonamiento de cuerpos en pequeños espacios, cementerios al aire libre no apartados de los lugares donde transcurría la vida comunitaria, revelando la presencia cotidiana de los muertos entre los vivos.

2-3-2 LA MUERTE PROPIA.

El segundo momento que describe Aries (1975/1977), aproximadamente a partir del Siglo XI, está signado particularmente por un desplazamiento del sentido desde lo colectivo a lo individual. Se trata, según expresa, de “modificaciones sutiles que, poco a poco, darán un sentido dramático y personal a la familiaridad tradicional del hombre y la muerte”. (Aries, P. 1975, pág. 43). La llama por eso *la Muerte Propia*.

Lo que se da es una modificación en los posicionamientos de los individuos con respecto a sí mismos, a las relaciones con los demás y con los objetos. Hay un aferramiento, un amor a la vida y también un fortalecimiento de los vínculos con las personas más cercanas, así como con los objetos que pertenecen a la vida terrena, por lo tanto va perdiendo fuerza el impulso hacia la vida ultraterrena. Va virando sutilmente el interés global por el destino colectivo de la especie y comienza a tener un lugar preponderante la preocupación por la singularidad de cada individuo. La muerte entonces implica una interrupción de esta ligadura con la vida, una ruptura.

Comienza a pensarse a la muerte como una metáfora de la separación mente-cuerpo; se considera que con la muerte desaparece el cuerpo y se libera el alma inmortal. Es entonces que crece la preocupación por asegurar la supervivencia del alma en el más allá, y por la salvación ya que aparece la creencia en el juicio final. El momento de la muerte adquiere una carga dramática ya que el moribundo, activo en su muerte, atraviesa una prueba que determinará su destino en el más allá; un recorrido por su vida, sus buenas y malas acciones, y la oportunidad de una última prueba que le asegure su paso a la vida eterna. El momento de la muerte entonces, en una época caracterizada por el apego apasionado a las cosas de la vida, pasa a ser el momento en el que el hombre toma mayor conciencia de sí y de su biografía.

Esta personalización de la muerte se observa también en las características que toman las sepulturas: aparecen las inscripciones, las representaciones del muerto yaciendo y orando y, dependiendo de la clase social, las grandes tumbas monumentales. La característica es la pérdida del anonimato de las sepulturas. La necesidad de dominar a la muerte, tal como en la etapa anterior, no se pierde, expresándose en esta etapa a través del ocultamiento del cadáver: cubrimiento del rostro, sudario, catafalco, envoltura del cuerpo. El temor que inspira la muerte y la corrupción del cuerpo se expresa a través de las artes macabras, observándose en la poesía y el arte en general de la segunda mitad de la edad media el horror a la descomposición del cuerpo que implica la muerte.

Respecto al duelo, pierde el carácter de salvaje que tenía en la etapa de la muerte domada. Ya no se considera digna la pérdida del control de sí en las manifestaciones del duelo; se exige la compostura y para ello aparecen los rituales tales como el lavado del cuerpo, el cortejo, la expresión a través del uso de vestimentas de color negro. Pero familia y amigos dejan de ser los actores principales en la escena: la muerte pertenece ahora a la Iglesia, los lamentos se sustituyen por salmos y plegarias para asegurar la salvación del muerto.

2-3-3 MUERTE LEJANA Y PROXIMA.

La tercera etapa ya corresponde a la época en la cual la muerte comienza a mostrarse en su estado salvaje. Se inicia con cambios sutiles, discretos, de alguna manera ambiguos, aproximadamente coincidiendo con la etapa del Renacimiento. La denomina *Muerte lejana y próxima*, justamente para dar cuenta de esa ambigüedad: la muerte se desacraliza, se desdramatiza y se convierte en un hecho metafísico -separación de alma y cuerpo-, pero al mismo tiempo la angustia frente a ella crece, ya no está tan domesticada, aparece en su estado salvaje. La desacralización de la muerte, la pérdida de la presencia vigorosa del momento de la muerte, que era tan pregnante en las etapas anteriores, ocurre porque la misma se diluye a lo largo de toda la vida. Aparece un sentimiento melancólico por la brevedad de la vida y en realidad se vive preparado para morir.

La hora de la llegada de la muerte pierde entonces su valor de escena dramática importante que tenía en las etapas anteriores porque su presencia a lo largo de toda la vida le quita fuerza. “El arte de morir es sustituido por un arte de vivir. Nada ocurre en la cámara del moribundo, al contrario, todo está repartido en el tiempo de la vida y en cada día de esa vida.” (Aries, 1977. Pág. 252). El *arte de vivir* tenía que ver con una exigencia de sobriedad en la vida, renuncia a la *avaritia* como amor inmoderado hacia el mundo. Y la buena muerte es entonces una muerte sencilla, sin intensidad, con rituales despojados y discretos, y sequedad en la expresión del duelo. El objetivo parecía ser mantener a la muerte -que ya empezaba a inquietar- a prudente distancia. En consonancia con esto, los cementerios se alejan de las ciudades y los poblados. Ya no se realizan -salvo excepciones- enterramientos en las Iglesias, y se utilizan lápidas simples y sencillas a ras del suelo.

Ese alejamiento de la muerte a prudente distancia obedece, a los comienzos de un agrietamiento de las defensas erigidas contra el avance de la angustia del hombre ante la muerte, y coincide con el momento de las grandes reformas religiosas (católicas y protestantes). Sin embargo, pese a todas las defensas erigidas, el salvajismo de la muerte en tanto asimilada (junto a la sexualidad) con las fuerzas de la naturaleza, retorna en este tiempo bajo otra

forma: la importancia que se le otorga al cuerpo muerto, y el predominio del erotismo macabro y la necrofilia.

Este interés por el cuerpo muerto se observa en el hecho notable de que los médicos sustituyen a los hombres de la iglesia en cuanto a la transmisión de creencias en torno a la muerte. Se acentúa la importancia del examen de los cadáveres como continentes de los secretos de la vida y de la salud. Se los estudia, se los embalsama, se los usa como materia prima en la producción de remedios y amuletos contra diferentes males. Época de apertura de los cadáveres y disecciones públicas y privadas; su magnitud ya no puede explicarse sólo por el interés científico, sino además por la curiosidad morbosa despertada por el cadáver como límite entre la vida y la muerte.

Los diques erigidos para contener a la naturaleza se derriban en dos puntos: Eros y Tánatos, sexualidad y muerte que retornan en estado salvaje. En esta confusión entre muerte y placer, el cuerpo muerto se convierte no solo en objeto de curiosidad, sino también de deseo. Época de la necrofilia, expresada en las artes barrocas.

Otra forma de expresión del interés por el cuerpo muerto se observa en la costumbre del embalsamamiento y de las momias, que no sólo van a habitar los cementerios, sino que también son conservadas en los domicilios particulares; si no el cuerpo completo, al menos una parte de él. La muerte se coloca a prudente distancia (lejana), pero retorna en el cuerpo muerto que se acerca, también desde el tratamiento erótico perverso del cuerpo muerto, que se muestra como una belleza que intenta velar el salvajismo. El miedo a la muerte se cuela en este reflujo, en esta ambigüedad entre distancia y cercanía, y se muestra descarnado como el terror a ser enterrado vivo.

La idea de la muerte aparente es además sostenida por los médicos de esa época, y lleva al punto de tomar precauciones diversas para asegurar la efectividad de la muerte antes de que sea enterrado el cuerpo. En la ambigüedad que caracteriza esta época de la muerte lejana y cercana, estas historias ejercen tanto fascinación como terror.

2-3-4 LA MUERTE DEL OTRO.

La cuarta etapa es aquélla en la cual cobra importancia la *Muerte del otro*, tal es el nombre que le asigna Aries (1977) a la actitud predominante en occidente respecto a la angustia ante la muerte a partir de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. A nivel social ocurre que la vida privada, las relaciones con la familia nuclear, sustituyen, en cuanto a la sensibilidad y al afecto, a la importancia de la vida en comunidad. Se produce lo que el autor llama una *revolución del sentimiento*: “La afectividad, antaño difusa, se ha concentrado a partir de entonces en algunos raros seres cuya separación ya no es soportada y desencadena una crisis dramática: la muerte del otro.” (Pág. 505).

El afecto por el otro hace intolerable la separación, y el miedo a la muerte se desvía de uno mismo hacia el otro, hacia el ser amado. Lo que se teme y se deplora es la separación física del ser querido, no a la muerte en sí. En esta época del romanticismo, del amor apasionado, la muerte es exaltada y es *la bella muerte*, ya sin el erotismo macabro de la etapa anterior, sino una muerte romántica despojada del mal. Ya no es la muerte domada; la naturaleza salvaje ha penetrado las barreras que le erigía la cultura, y la manera de canalizar lo desmesurado parece ser en esta época equiparar a la muerte con la belleza de la naturaleza. La muerte se despoja de todo mal y aparece con una belleza suprema. Se separa la muerte de la idea del mal, y la esperanza frente al dolor es mantener la idea del reencuentro posible con el ser amado. Aparece la creencia en el Purgatorio, como un período intermedio entre la muerte y el juicio final que permite interceder por los muertos y asegurar entonces el reencuentro.

En cuanto al duelo y al luto, modifican también su expresión. Si en la época de la muerte domada el luto tomaba la modalidad de una expresión socialmente ritualizada y controlada con la finalidad, o bien de obligar a la familia a expresar una pena que a veces no se sentía, o de proteger de excesos de expresividad a algún familiar o doliente sinceramente afectado; en este momento de la muerte romántica el límite social ya no se respeta. La manifestación del dolor es espontánea, se despliega con ostentación y siguiendo el impulso propio del doliente. La intolerancia, el dolor por la separación se expresa en la costumbre de quedarse con algo del muerto, en general los cabellos con los que

se hacen joyas. También en el retorno del cementerio a la topografía de las ciudades y a las costumbres de los deudos, que visitan los mismos con asiduidad. “Ahora se va a visitar la tumba de un ser querido como se va a la casa de un familiar o a la casa propia, llena de recuerdos. El recuerdo confiere al muerto una suerte de inmortalidad...” (Aries, 1975. Pág. 75).

Cobra entonces importancia el culto a los muertos, el llorar sobre la tumba como una expresión de recuerdo, de sostener en la memoria al ser amado y de mantener con él el lazo afectivo. Si lo rechazado, lo temido de la muerte en esta época es precisamente la separación, resulta entonces que la exaltación de la misma como bella y el culto a los muertos tiene precisamente como fin el hacer del ser amado un inmortal inseparable.

2-3-5 LA MUERTE INVERTIDA.

Con el avance del industrialismo, llegados al siglo XX, se produce un viraje en el posicionamiento ante la muerte y el tratamiento del duelo que llega hasta nuestros días, viraje de tal magnitud como refleja la denominación que Aries (1977) propone: la *Muerte Invertida*. El término hace referencia a la muerte puesta en negativo (negada, vedada, excluida, son otros términos que usa para describir esta situación). Es que la sociedad expulsa a la muerte, dejó de ser la bella muerte del romanticismo, y en épocas de reivindicación de la limpieza como un valor burgués, la muerte viene a perturbar con sus olores, sus excreciones, su suciedad.

Lejos estamos del tiempo en que la habitación del moribundo era un lugar de reunión no sólo de la familia, sino de la comunidad. En estos tiempos se la considera un espectáculo que repugna, y comienza a ser trasladada del hogar al hospital, de a poco entre los años 1930 y 1940, pero ya más generalizado a partir de 1950.

Si bien es cierto que los avances científicos y tecnológicos ligados a la ciencia médica influyen para que ocurra este traslado, por el lugar preponderante

que toman las instituciones de salud en cuanto a la posibilidad de atender y curar la enfermedad, es claro que el hospital ha pasado a ser -de allí en adelante-, no sólo un lugar adonde se recobra la salud, sino también donde se muere. Este desplazamiento del lugar de ocurrencia de la muerte, lo considera Aries (1977) como un factor que acelera y precipita la evolución hacia el concepto de muerte invertida, señalando al respecto:

La habitación del moribundo ha pasado de la casa al hospital. Debido a causas técnicas médicas, el traslado ha sido aceptado por las familias y facilitado por su complicidad. En adelante, el hospital es el único lugar donde la muerte puede escaparse con toda seguridad a una publicidad – o lo que de ella queda – desde entonces considerada como una inconveniencia mórbida. Por eso se convierte en el lugar de la muerte solitaria. (Pág. 474).

Muerte solitaria y medicalizada, la familia ha sido corrida del lugar que aún conservaba en tiempos de la bella muerte y ahora el médico y la tecnología la toman a su cargo.

El tiempo de la muerte se ha alargado a gusto del médico: éste no puede suprimir la muerte, pero puede regular su duración, de algunas horas que era en otros tiempos, a algunos días, a algunas semanas, a algunos meses, incluso a algunos años. En efecto, se ha vuelto posible demorar el momento fatal, y las medidas tomadas para calmar el dolor también tiene el efecto secundario de prolongar la vida. (Aries, 1977. Pág. 486).

Se llega hasta el punto de convertir en una meta la prolongación de la vida, y se deja de admitir a la muerte como un fenómeno natural, inevitable y que forma parte de la vida, pasándosela a vivenciar como un fracaso, una señal de impotencia. La sociedad no quiere admitir su existencia e intenta reducir al mínimo su impacto.

Esto tiene dos efectos visibles en las actitudes previas (con respecto al moribundo) y posteriores a la muerte. En cuanto a lo previo, ante el moribundo se calla, se disimula. Se le oculta la gravedad de su estado en los momentos finales, y éste se hace cómplice de ese silencio, que inhibe las expresiones

dolorosas. El silencio se transforma en una connivencia, siendo la internación y las maniobras médicas las que colaboran con esta situación. Muchas veces - cada vez más- el momento de la muerte encuentra al individuo sedado y en estado de inconciencia.

De la muerte no se habla, en un silencio cómplice que tiene como supuesto fin proteger al moribundo, pero que en realidad protege a quienes lo rodean del peligro de ser testigos de un desborde, de muestras de angustia. En cuanto a lo posterior a la muerte, puede decirse que lo mismo ocurre con el duelo: se lo limita, se lo inhibe.

La sociedad no tiene tiempo para pausas acompañando a los deudos, ni puede tolerar expresiones de desborde emocional. Tal como el cadáver, el exceso en las manifestaciones de dolor se rechaza. A los niños se los mantiene al margen; en muchos casos no se les informa en el momento, o se lo hace con un cierto disimulo fantástico que intenta no impresionarlos. El duelante tiene que silenciar su pena y mostrar recato, su duelo es solitario, tiene que recuperarse pronto y volver a *ser feliz*.

Al respecto, Tizón (2013) plantea que la ideología dominante en nuestra sociedad actual, con sus rasgos particulares (individualismo, productivismo, librecambismo, pensamiento unidimensional y sobrevivencialismo), tienen una influencia fundamental en el posicionamiento ante la muerte, la aceptación de la misma y la manera de enfrentarla. Lo importante parece ser salir adelante rápidamente, valiéndose por sí mismo, y estar siempre al servicio de la producción. La aflicción, el dolor, la enfermedad, irían en contra de esta ideología, por lo tanto se ha ido modelando la actitud social ante los duelos y el luto que tienden a ser ocultados, abreviados, disimulados y en todo caso también medicalizados.

Los rituales funerarios cambiaron también en esta etapa, en consonancia con lo que se viene describiendo, disminuyen las visitas al cementerio y el culto a las tumbas, y hay una marcada tendencia a elegir la incineración por sobre la inhumación. “La motivación profunda es que la incineración es interpretada como el medio más radical de hacer desaparecer y olvidar todo lo que pueda quedar

del cuerpo, de anularlo: too final.” (Aries, 1975. Pág, 87). Son los “tiempos de la muerte seca”, como reza el título del texto de Allouch (1997).

Todo esto no implica que ese rechazo y exclusión social de la muerte y el duelo se acompañen de una indiferencia hacia la persona perdida; lo que se reduce es el carácter público de la pena. El dolor es privado, y en muchos sentidos agravado por la falta del sostén social de una comunidad que se niega a participar de esa emoción, hasta el punto de que el duelo parece haberse transformado en una enfermedad contagiosa, y se elude o se aísla al enlutado. La muerte entonces desaparece de la superficie de la vida, con la simplificación de los funerales, el acortamiento o supresión del luto, y de manera más radical con la incineración y la dispersión de las cenizas con lo cual se elimina la visita al cementerio.

Aries (1977) señala que mientras esto alcanza su ápice en Europa, algo a primera vista opuesto, pero que en realidad no es tal, se inicia en Estados Unidos: la industrialización del duelo con la aparición de los Funeral Directors y los Funeral Homes. Profesionales y empresas que hacen del luto y el duelo un negocio, y toman a su cargo la *explotación* de las necesidades psicológicas de los enlutados, proponiendo aplacar y orientar el mismo, disponiéndole un tiempo y un espacio en el cual las expresiones de dolor son de alguna manera (profesionalmente) manipuladas. Se favorece un contacto con el muerto al cual se le borran todos los signos de la muerte: maquillaje y otras técnicas destinadas a simular y dar aspecto de vida al muerto. Rápidamente puede entenderse que esta explotación mercantilista de la muerte y del luto es la contracara de la misma moneda respecto a lo que venimos observando: la exclusión de la muerte como tal de la sociedad, y una profesionalización que invade el campo de lo íntimo y lo emocional de los vínculos.

Todo parece estar a favor de la puesta en contacto con la turbulencia afectiva y el sufrimiento que la pérdida afectiva desata, pero sin que el contacto sea dejado en las “descuidadas manos” de los propios dolientes, deudos, familiares, allegados (....) (Tizón, 2013. Pág. 30).

En definitiva, transformar la muerte en objeto de consumo funciona como otra manera de inversión de la misma.

Sin embargo, y a pesar de estar vedada o excluida, la muerte se nos presenta en la actualidad en su estado más salvaje, ya que todas estas maniobras no alcanzan a velar el horror que la misma provoca. Y en esta lucha contra ella lo que se produce es una actitud negadora ante la aflicción y el dolor que deja al duelo en un estado de soledad sosteniendo todo el peso de su pena en una especie de disimulo impuesto por una sociedad que le exige que se reponga, que deje atrás el dolor y siga adelante. Se obstaculiza así, muchas veces, la elaboración adecuada del duelo.

Todo lo expresado nos permite entonces considerar que hoy las personas atraviesan su proceso de duelo en soledad, en el mejor de los casos con seres queridos muy cercanos con capacidad de tolerar en el seno íntimo la expresión dolorosa, y buscando su propia forma de elaborarlo. La falta de contención, la *mirada para otro lado* que encuentra en el contexto social más amplio, tiene muchas veces como consecuencia un estado de desorientación que se ve reflejado en el acompañamiento que se hace al proceso de duelo en los niños, mostrándose los adultos muchas veces incapaces de contenerlos, consolarlos, a veces hasta de informarles adecuadamente. Si la muerte hoy es un tabú, ¿en qué situación y de qué manera se acompaña a posicionarse a los niños frente a la misma?

CAPITULO II.

3 DUELO EN PSICOANALISIS.

3-1 FREUD COMO PUNTO DE PARTIDA.

Tal como quedo planteado en el capítulo anterior, el término *duelo* hace referencia a los procesos psicológicos y psicosociales que se desencadenan tras la pérdida de un ser significativo, básicamente de un ser amado. Dichos procesos no pueden pensarse como hechos separados, indudablemente se implican y se incluyen unos a otros, no son independientes. Pero a los fines de este estudio, este capítulo pretenderá ocuparse de los aspectos psicológicos del duelo.

Si bien aquí no se intentará hacer un recorrido exhaustivo por todo lo que se ha desarrollado desde la psicología (y específicamente el psicoanálisis) con respecto al duelo, si interesa ir rastreando estudios que permitan una comprensión del pensamiento de algunos autores acerca del tema, aquéllos que se considera que acompañan a entender en que contexto teórico se piensan los duelos en este trabajo.

Para iniciar este recorrido pensando los duelos desde el Psicoanálisis, es ineludible recurrir a Freud y específicamente a “Duelo y Melancolía” (1915), porque ha sido un texto que ha servido de referente para pensar el tema, tanto desde el acuerdo como desde la crítica. Se conoce que el duelo en el pensamiento psicoanalítico ha sido estudiado en general a partir de la patología depresiva en personas adultas, y el mencionado texto de Freud no escapa a esta situación, ya que él mismo deja claro de inicio que está destinado a legitimar científicamente la categoría de la Melancolía, y así como el sueño le sirvió como modelo normal para el estudio de la patología narcisista, el duelo es el modelo en el cual se apoya Freud para estudiar a la Melancolía.

Presenta al duelo como un estado normal, reactivo a una pérdida importante para la persona (no lo refiere solamente a un ser querido) que tiene como consecuencia desviaciones de la conducta habitual, pero comprensibles por la magnitud de la pérdida sufrida. Dicho estado se caracteriza, según Freud, por un estado de ánimo de profundo dolor, la cesación del interés por el mundo

exterior, la pérdida de la capacidad de amar, y una marcada inhibición yoica. Estas características serían, a su criterio, las mismas que se observan en la Melancolía, además de la disminución del amor propio, condición que pertenece sólo a esta última y no se observaría en el duelo normal.

3-2 EL DUELO COMO TRABAJO PSIQUICO.

Más allá de acordar o no (en todo o en parte) con cada una de estas características del duelo mencionadas por Freud, parece importante señalar que él destaca claramente en su texto que el motivo por el cual se observan en toda persona en duelo, es porque el psiquismo se encuentra abocado a un intenso trabajo de elaboración.

¿En qué consiste la labor que el duelo lleva a cabo? A mi juicio, podemos describirla en la forma siguiente: el examen de la realidad ha mostrado que el objeto amado no existe ya y demanda que la libido abandone todas sus ligaduras con el mismo.(....) Pero su mandato no puede ser llevado a cabo inmediatamente, y solo es realizado de un modo paulatino, con gran gasto de tiempo y de energía de carga, continuando mientras tanto la existencia psíquica del objeto perdido. Cada uno de los recuerdos y esperanzas que constituyen un punto de enlace de la libido con el objeto es sucesivamente despertado y sobrecargado, realizándose en él la sustracción de la libido. (Freud, 1915. Pág. 2092).

En su “Diccionario de Psicoanálisis”, Laplanche y Pontalis (1967) destacan que la introducción del concepto de *trabajo de duelo* por parte de Freud, permite dar un giro a la comprensión del proceso de duelo. Donde tradicionalmente se entendía que sucedía una atenuación progresiva y espontánea del dolor por la pérdida, el texto de Freud introduce la idea de que el psiquismo realiza un trabajo de elaboración para llegar a la atenuación del dolor. Lo definen como “Proceso intrapsíquico, consecutivo a la pérdida de un objeto de fijación, y por medio del cual el sujeto logra desprenderse progresivamente de dicho objeto” (Pág. 435). Emparentan este concepto de

trabajo de duelo, dentro de la terminología freudiana, con el más general de elaboración psíquica, que se comprende a la luz de la concepción del autor de un aparato psíquico que tramita y transforma cantidades de energía para evitar el traumatismo psíquico, derivándolas o ligándolas. Es decir que, según el planteo freudiano, hay una exigencia de trabajo psíquico para el sujeto, ya que la desaparición del ser querido como experiencia tiene que tramitarse a nivel psíquico para ser simbolizada.

Se conoce que hay autores que critican el concepto de trabajo de duelo. Cabe citar entre ellos a Allouch (1997) quien considera que a partir de este concepto, se equiparó erróneamente duelo a trabajo psíquico a la manera de una prescripción normativa en una especie de linealidad que, al carecer de una mirada crítica, corre el riesgo de devenir un aspecto más de la medicalización del duelo. Sin desconocer el riesgo que la crítica de Allouch pone en evidencia, se considera que el concepto de elaboración en psicoanálisis es un concepto de gran riqueza, y que puntualmente respecto de los procesos afectivos y emocionales que se desencadenan tras la pérdida de una persona amada y sostenedora (pensando en los duelos en la infancia, objeto de este trabajo) resulta de suma importancia.

Para evitar caer en esta prescripción normativa que señala Allouch, considero importante tener en cuenta el planteo de Punta Rodolfo (2016), que esclarece lo interesante de reconocer en el duelo un trabajo psíquico si se lo entiende en relación a lo que Freud denomina *per-elaboración*. Este concepto, que podemos encontrar nominado como *a posteriori, con posterioridad, apres coup*, implica concebir la temporalidad y la causalidad en Psicoanálisis no de una manera lineal, con presente pasado y futuro ordenados cronológicamente, sino en un ir y venir metabolizante y resignificante de experiencias pasadas en función de nuevas experiencias. Aplicado al trabajo de duelo, nos permite pensar como plantea Punta Rodolfo "...que el proceso de elaboración de un duelo no tiene un puntual inicio y fin, sino que se da a través de un discurrir de la vida misma, retomando lo que pasó para resignificarlo de otra manera." (2016. Pág.98).

Sin ánimo -ni posibilidad- de agotar un análisis de todos los conceptos vertidos por Freud en "Duelo y Melancolía", ni de lo retomado y/o criticado por autores que, ocupándose del duelo, han re trabajado este artículo, se irán

tomando a continuación algunos aspectos del pensamiento de autores que se consideran esclarecedores para pensar la temática del presente trabajo y que parten de considerar el proceso de duelo como un trabajo psíquico, aun cuando no acuerden con la dirección o las características que Freud le imprime a este trabajo en el texto de 1915. Así, se buscará revisar conceptos tales como la identificación y el papel que podría jugar en los procesos de duelo, la ambivalencia, el lugar del objeto perdido y su posibilidad de sustitución, y específicamente, (si tal como se señaló), se parte de considerar el proceso de duelo como un trabajo psíquico, cuál sería la dirección de dicho trabajo, hacia donde se dirigen los esfuerzos del psiquismo en pos de esa elaboración.

3-2-1 EL PAPEL DE LA IDENTIFICACION EN EL DUELO.

Cabe destacar que en Freud mismo encontramos discrepancias con respecto a varios conceptos vertidos en el texto de 1915, si rastreamos su obra, ya que es sabido que es un autor que fue modificando algunos de sus puntos de vista mientras desarrollaba sus investigaciones. Su teoría nunca se constituyó en un texto estanco que impidiera pensar y repensar, sino que invitó a tolerar y sostener una cierta ambigüedad al servicio de la investigación.

Entre los conceptos vertidos, resulta de interés destacar el papel que asigna Freud a la identificación en el proceso de elaboración del duelo, sobre todo teniendo en cuenta que es éste un concepto fundamental en su obra respecto a la constitución de la subjetividad. Si retomamos la explicación que desarrolla en Duelo y Melancolía acerca de la labor del duelo, encontramos que considera que la misma está centrada en abandonar la ligadura con el objeto perdido, sostenida en el examen de realidad que muestra la inexistencia del mismo. Acabada la labor del duelo, la libido queda liberada para cargar un nuevo objeto. Como se planteó, la preocupación de Freud en dicho texto gira alrededor de comprender el mecanismo que interviene en la melancolía como patología, diferenciándola del duelo normal, y es en este contexto que introduce el concepto de identificación como ligado a una resolución patológica del duelo, planteando

que esta liberación y desplazamiento de la libido no logra llevarse a cabo, ya que en lugar de cargar otro objeto, es retraída al Yo. En relación a la Melancolía plantea entonces:

La carga del objeto demostró tener poca energía de resistencia y quedó abandonada; pero la libido libre no fue desplazada sobre otro objeto, sino retraída al yo, y encontró en este una aplicación determinada, sirviendo para establecer una identificación del yo con el objeto abandonado. (Freud, 1915. Pág. 2095).

Queda claro en este párrafo que la identificación está funcionando como obstáculo en la elaboración del duelo, y es un mecanismo que caracteriza a la Melancolía diferenciándola del duelo normal.

Sin embargo, en el texto “Tótem y Tabú” (1913) -y retomado más tarde en “Moisés y la religión monoteísta” (1939)- coloca a la identificación como mecanismo central del duelo luego del mítico parricidio y el banquete canibalístico consecuente: “Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban de una parte de su fuerza” (Freud, 1913. Pág. 1838). En 1939 plantea: “De tal manera, el acto canibalista se nos torna comprensible como un intento de asegurarse la identificación con el padre, incorporándose una porción del mismo.” (Pág. 3288). Ya en 1923, en el artículo “El Yo y el Ello” plantea que la identificación es la condición para que el Ello abandone sus objetos, que el Yo tome rasgos de los objetos y se le ofrezca como una especie de compensación de la pérdida.

Se encuentra entonces que las dos posturas respecto al lugar y al papel de la identificación en el proceso de elaboración del duelo están presentes en los textos freudianos. En algunos de ellos lo encontramos como un proceso necesario para dicha elaboración, ya que deviene una manera de sostener internamente el vínculo con el objeto perdido, otorgándole la existencia psíquica que permitiría realizar la labor de desligamiento libidinal y elaborar la pérdida. Pero también encontramos, como lo plantea en el caso de la Melancolía, la identificación narcisista con el objeto perdido -identificación de carácter masivo-

que obstaculiza el desligamiento de la libido y hace fracasar la elaboración del duelo.

Liliana Cazenave (2018), tomando en cuenta estas posturas opuestas señala lo que ella denomina las *paradojas freudianas de la identificación en el duelo*. Comparando el lugar y el rol que Freud adjudica a la misma en diferentes textos, concluye en que le asigna a la identificación un valor positivo cuando la considera facilitante de la elaboración del duelo; o negativo si obstaculiza el desprendimiento del objeto:

Concluyendo, si la retención del objeto mediante la identificación apunta a volverlo inexistente, o más bien a reconocer su inexistencia, la identificación toma un valor positivo. Si en cambio, se trata de que el objeto interiorizado sustituya al perdido la identificación toma un valor negativo. (Pág. 74).

Autores post-freudianos acentúan en sus desarrollos una postura más que otra. Klein (1940) es una autora que trabaja el duelo poniendo un énfasis particular en el planteo de que lo que precipita y orienta esa labor es el juicio de realidad, que como dice Freud, le impone al individuo la percepción de que el objeto amado no existe ya.

Aquí se considera oportuno hacer un paréntesis para destacar que es este otro de los puntos que objeta Allouch (1997) en el texto citado anteriormente, poniendo en duda que la realidad pueda mostrar que el objeto no existe, ya que a su criterio todo lo que la realidad puede mostrar es que el muerto es un desaparecido, y como tal, pasible de reaparecer. Además, señala que la reacción inicial de estupor frente a la noticia de la muerte (que él representa con la frase *¡No es verdad!*) marca que en ese momento la realidad es despojada de su evidencia de dato.

Sin embargo, podría decirse que el planteo freudiano, retomado en este punto por Klein, no niega una primera reacción de estupor, ni plantea que el juicio de realidad funciona como un dato concreto de efecto inmediato que impone al psiquismo un reconocimiento absoluto y total del mismo. Precisamente está implicado en todo lo que se reconoce como el tiempo de trabajo de elaboración psíquica del duelo, por lo que no necesariamente serían posturas contradictorias.

Y respecto al estatuto de inexistente o desaparecido del objeto perdido, se considera que entrarían a jugar aquí otras consideraciones que se retomarán al repensar cual es el fin del trabajo del duelo y el lugar del objeto perdido.

Retomando el planteo kleiniano, y partiendo entonces de que hay una percepción de la ausencia del objeto amado y un saber acerca de su muerte, -lo que ella entiende como juicio de realidad-, va a pensar el trabajo del duelo en el marco de su teoría de las posiciones esquizo-paranoide y depresiva por las que atraviesa el desarrollo psíquico. Desde allí va a plantear que la posibilidad de elaboración de todo duelo está ligada a la modalidad de elaboración de estas posiciones en los primeros tiempos de la vida, ya que encuentra que el niño atraviesa, al elaborar la posición depresiva, estados emocionales análogos a los que encuentra en el trabajo de elaboración de un duelo por una pérdida de un ser querido. Y es precisamente el juicio de realidad lo que ayuda al niño a vencer estos estados.

La elaboración de la posición depresiva infantil que esta autora describe, se caracteriza por emociones dolorosas en relación a la pérdida del pecho materno y todo lo bueno que representa en la mente del niño (amor, bondad, seguridad), dolor incrementado porque el niño siente que la pérdida es el resultado de su propia voracidad y sus impulsos destructivos. Es un proceso del desarrollo normal, y estos sentimientos pueden ser vencidos mediante un proceso de internalización:

El niño, al incorporar a sus padres, los siente como personas vivas dentro de su cuerpo, del modo concreto en que él experimenta estas fantasías inconcientes. Ellas son, en su mente, objetos 'internos' o 'internalizados', tal como los he denominado. Así se edifica un mundo interno en la mente inconciente del niño, correspondiendo a las experiencias reales y a las experiencias del mundo exterior, aunque alterado por sus propias fantasías e impulsos. (Klein, 1940. Pág. 348).

El planteo kleiniano se sostiene desde una perspectiva endogenista, que si bien no desconoce absolutamente el papel del entorno y su influencia, considera que todo el proceso está tamizado por el mundo interno y lo constitucional del niño. No obstante esto, su mirada y consideración en torno a

la labor del duelo resulta interesante, especialmente en su consideración de que la pena por la pérdida real está incrementada por la fantasía de haber perdido los objetos internos buenos. Hay algo más allí que se ha perdido con la muerte de ese ser amado, que deja la sensación de un desgarramiento del mundo interno, y por lo tanto para lograr una buena elaboración del duelo no bastará con la introyección del objeto amado perdido, sino que la labor del duelo tiene que llevar a cabo una reconstrucción del mundo interno en peligro de devastación, y reinstalar todo lo bueno que se siente haber perdido junto con el objeto.

Más allá de estas consideraciones acerca de que es lo que se pierde junto con el objeto y lo que podría/debería recuperarse al final de la labor del duelo (lo que se retomará más adelante), en pos de revisar en esta parte del trabajo la perspectiva kleiniana en torno al papel que jugaría la identificación en el duelo, podríamos señalar en virtud de lo expresado, que si bien esta autora no emplea específicamente el término *identificación*, cuando habla de *introyección* o *incorporación* se refiere a objetos y cualidades inherentes a los mismos, por lo cual se considera que su posición al respecto está del lado del planteo freudiano de la identificación como posibilitadora del trabajo del duelo, más cerca de lo que Freud plantea en textos como “Totem y Tabú” (1913) Y “Moisés y la religión monoteísta” (1939), al plantear:

Cuando el sujeto en duelo reinstala dentro de sí a los padres buenos y a las personas recientemente perdidas y reconstruye su mundo interno, que estuvo desintegrado y en peligro, puede vencer su pena, gana nueva seguridad y logra armonía y paz verdaderas. (Klein. 1940, pág. 371).

Aquí cabe una digresión para aclarar algunas cuestiones respecto al concepto de introyección. Prestando atención al texto de Klein, se observa el uso del término incorporación, internalización y en ocasiones introyección, como conceptos afines. No se afirma que sean sinónimos, pero su uso en el texto sugiere esta equiparación.

Parece pertinente por lo tanto aclarar que el concepto de *introyección* fue en realidad introducido por Ferenczi en 1909, y retomado posteriormente por Freud, Abraham y la misma Klein. Como señala el minucioso estudio de Abraham y Torok (1987), este concepto fue empleado con algunas variaciones

de sentido que lo tornan confuso. Particularmente estos autores buscan diferenciarlo de la *incorporación* del objeto, y plantean cual sería la finalidad de la introyección:

(...) introducir en el Yo, ensanchándolo y enriqueciéndolo, la libido inconsciente, anónima o reprimida. Además, no es en absoluto el objeto lo que se trata de 'introyectar', como se dice fácilmente, sino el conjunto de las pulsiones y de sus vicisitudes, de las que el objeto es el motivo y el mediador. (Pág. 213).

La introyección entonces no puede ser motorizada por la pérdida de un objeto de amor, ya que es precisamente lo que pone fin a la dependencia objetal. La incorporación, en cambio, sería del orden de lo compensatorio, la instalación fantaseada del objeto dentro de sí como compensación por la pérdida. Pero además cabe señalar otra diferencia, que tiene que ver con que la introyección es un proceso progresivo que produce un ensanchamiento del Yo, mientras que la incorporación sería un proceso instantáneo y del orden de lo mágico, que obedece al principio del placer.

Hecha esta digresión, y continuando con los planteos de autores que han investigado los procesos de duelo, para seguir revisando posturas y criterios en relación al papel de la identificación, encontramos a Bowlby (1980).

Este autor, se preocupa por señalar que encuentra en la literatura psicoanalítica acerca del duelo la tendencia a inclinarse hacia el estudio y desarrollo de las variantes patológicas del mismo, por lo cual recoge para su trabajo elementos de otros campos de estudio acerca del ser humano, y estudia la temática del duelo a partir de su teoría del *apego emocional*. Define al mismo como "...cualquier forma de comportamiento que hace que una persona alcance o conserve proximidad con respecto a otro individuo diferenciado y preferido." (Bowlby, 1980. Pág 60).

Se entiende entonces que la pérdida de este individuo *diferenciado y preferido*, va a generar una profunda aflicción, y ciertas respuestas que este autor diferencia estableciendo una secuencia general, que –cabe aclarar- no tiene límites bien nítidos, pero permite destacar a grandes rasgos cuatro fases.

A continuación se dará cuenta brevemente de las mismas para contextualizar la idea del autor del papel de la identificación en los procesos de duelo:

1) Embotamiento de la sensibilidad en general, una especie de aturdimiento y sensación de irrealidad.

2) Anhelo y búsqueda de la figura perdida, fase en que se comienza a aceptar la realidad de la pérdida apareciendo intenso anhelo, pena, accesos de manifestaciones dolorosas y expresiones somáticas. Pueden darse momentos de una cierta incredulidad e intentos de recuperar a la persona amada perdida, así como episodios de enojo y cólera.

3) Desorganización y desesperanza, fase que se caracteriza por afectos de tono depresivo, y una visión negativa y desesperanzada de sí mismo y del entorno.

4) Fase de mayor o menor grado de reorganización, con reconocimiento y aceptación de la realidad e irreversibilidad de la pérdida, y búsqueda de movimientos y cambios necesarios en el estilo de vida, siempre que no se trate de una salida patológica, en cuyo caso la reorganización no se daría o sería fallida.

Serían estas las fases del trabajo del duelo consideradas por Bowlby (1980), trabajo durante el cual señala que la relación con la figura de apego perdida continúa ocupando un lugar en la vida emocional del duelo. Es desde allí que cuestiona el papel que se le otorga a la identificación con el objeto perdido en el duelo, considerando que no encuentra elementos suficientes en sus estudios que corroboren que en todo proceso de duelo ocurra una identificación con el ser amado perdido, o al menos que la misma ocupe un lugar central en el proceso de elaboración, siendo necesaria para mantener el vínculo con el objeto. Sería el apego emocional el que sostiene el vínculo con el objeto amado, que no desaparece automáticamente con la muerte (o ausencia) del mismo.

Señala este autor que puede darse una identificación con el objeto perdido en algunos casos como un esfuerzo por recuperar a la persona perdida (recordemos la segunda fase que plantea como un momento de búsqueda), pero

que no es este un elemento central del proceso, y en caso de serlo, podría ser indicador de patología porque no está permitiendo avanzar en el proceso de elaboración. En ese sentido, acuerda más con el planteo de Freud de “Duelo y Melancolía”, de la identificación como un obstáculo para la culminación exitosa del trabajo de duelo. Cuestiona también el modelo oral de la identificación, con lo cual se apartaría del planteo kleiniano de la necesidad de introyección del objeto perdido como trabajo exitoso del duelo.

Estas discrepancias de posiciones de quienes han pensado esta temática, respecto al papel de la identificación en el trabajo del duelo, se encuentran también en otros aspectos, y se considera importante revisarlos ya que amplían la comprensión de los procesos implicados y en definitiva orientan hacia lo que se considera importante definir, que es cuál sería el fin, el objetivo de ese trabajo de elaboración psíquica que se pone en marcha tras la noticia de la muerte de un ser amado.

3-2-2 LA AMBIVALENCIA EN EL DUELO.

Precisamente si entendemos que estamos pensando en relación a un objeto amado, si el duelo precisamente se trata de “un trabajo sobre la capacidad de amar” (Punta Rodolfo, 2016. Pág. 95), entonces un punto importante a pensar es el papel de la ambivalencia, ya que “La pérdida del objeto erótico constituye una excelente ocasión para hacer surgir la ambivalencia de las relaciones amorosas” (Freud, 1915. Pág. 2096).

Si se revisa lo que plantea Freud acerca de la ambivalencia en “Duelo y Melancolía” (1915), notamos que la misma jugaría para él un papel más bien del lado de la obstaculización en la elaboración del duelo, siendo el motor de auto reproches ligados al deseo de muerte del objeto, lo que podría derivar en una depresión obsesiva. En “Totem y tabú” (1913), Freud plantea que la ambivalencia surge ineludiblemente frente a la muerte de un ser querido, pero que va disminuyendo gradualmente hasta quedar como sentimiento predominante la piedad hacia el muerto. Sólo en los neuróticos y los primitivos la hostilidad no

disminuye, siendo motivo de formaciones patológicas en los primeros, y sostén del tabú hacia los muertos en los segundos.

Respecto de la ambivalencia, el trabajo de Klein (1940) sostiene que en el sujeto en duelo se reactivarían las posiciones infantiles tempranas, y la pérdida del objeto interno bueno hace que predominen los objetos malos y se tema su venganza. Es precisamente la ambivalencia la que juega para esta autora un papel de auxilio en la posibilidad de vencer este temor. Considera que en las fases más tempranas, cuando aún no se accedió a la introyección del objeto real y total, objetos buenos y perseguidores son mantenidos separados, con lo cual la posibilidad de penar y reparar está obstruida. Es con el acceso a la posición depresiva, la introyección del objeto real total y la disociación en imagos amadas y odiadas (es decir el funcionamiento de la ambivalencia), lo que permite al niño confiar y amar cada vez más a sus objetos reales internos y dirigir sus ansiedades paranoides contra los objetos malos.

Para Klein, en definitiva, la ambivalencia facilita la capacidad de reparar, ya que la posibilidad de amar y por lo tanto experimentar el penar por la pérdida del objeto, hace retroceder el odio y la culpa y poner en juego la capacidad reparatoria. Así es que plantea:

La ambivalencia realizada en una disociación de imagos, capacita al niño para ganar más y más seguridad, confianza y creencia en sus objetos reales y de este modo en los internos, a quererlos más y a llevar a cabo en mayor grado sus fantasías de restauración de sus objetos amados. (Klein, 1940. Pág.352).

Notamos que Klein otorga un lugar central y necesario a la ambivalencia en la labor del duelo, sin acentuar sus posibilidades de devenirlo patológico.

En cuanto a Bowlby (1980), así como discrepa con Klein en varios aspectos relacionados al trabajo del duelo, acuerda con ella en que la ambivalencia afectiva se encuentra presente en los procesos de elaboración de duelo que cursan como proceso normal. En este punto se muestra de acuerdo con lo expresado por Freud en "Totem y Tabú" (1913) acerca de lo ineludible de la aparición de la ambivalencia frente a la pérdida de un ser amado. Plantea que en lo que él considera un duelo sano, la cólera y el enojo pueden jugar un papel

importante desplegándose hacia distintas direcciones: “Además existen buenos motivos para creer que incluso en el duelo sano la cólera tiene como blanco a la persona perdida, aunque también pueden serlo otras personas e incluso el sí mismo.” (Pág. 51). Señala este autor no acordar con el planteo freudiano de “Duelo y Melancolía” (1915), que coloca a la ambivalencia del lado de un agente patologizador del duelo, y si bien la considera presente en el sujeto en duelo, no parece otorgarle, tal como Klein, un papel central en el trabajo de elaboración del mismo.

Otro aspecto en el que se diferencia el pensamiento de Bowlby del de Klein, es en el acento que pone esta última autora sobre la culpa, las ansiedades paranoides, y el temor a la aniquilación retaliatoria presentes, según ella considera, en todo proceso de duelo, lo cual explica el carácter doloroso del estado afectivo. Bowlby considera que dicho carácter doloroso tiene más que ver con el anhelo por el objeto de apego perdido, lo cual podría complicarse o exacerbarse por la presencia de las emociones y fantasías que Klein menciona, pero que no son sus causantes. Más aun, el autor considera que la aparición de la ansiedad en el proceso de elaboración del duelo tiene que ver con los momentos de esperanza de recuperación del objeto, ya que cuando ya no hay esperanza, no hay temor ni ansiedad.

Mientras que para Klein la presencia de ansiedad (de tipo paranoide especialmente) es característica de todo trabajo de elaboración del duelo, para Bowlby sólo sería una señal de que el sujeto aun siente la ausencia del objeto amado como posible de ser revertida. Parte en este punto de lo que plantea Freud en “Inhibición, síntoma y angustia” (1925) cuando señala la diferencia entre la respuesta ante una ausencia temporaria de la figura amada (que estaría más del lado de la angustia y la ansiedad), con lo que ocurre frente a la ausencia permanente de la misma: desesperanza y dolor.

3-2-3 EL FIN DEL TRABAJO DEL DUELO.

El recorrido realizado hasta aquí, partió de la consideración (aun habiendo revisado opiniones en contrario) de que la pérdida de una persona amada pone en marcha un proceso de elaboración psíquica, es decir que existe un trabajo del duelo destinado a simbolizar la pérdida. Y tuvo como objetivo revisar cómo han pensado algunos autores ciertos conceptos psicoanalíticos en relación con dicho trabajo del duelo, para poder ir precisando cual sería el fin del mismo. Si bien se planteó, siguiendo a Punta Rodolfo (2016), que el duelo es un proceso que se da a lo largo del transcurrir de la vida resignificándose en función de nuevas experiencias, sería importante poder tomar elementos que permitan pensar en algún momento en el cual hay una posibilidad de sentir que en cierto modo la pérdida ha sido simbolizada y el trabajo del duelo se considera realizado, aun cuando susceptible de nuevas resignificaciones.

Comenzando por Freud y el texto del que se partió, “Duelo y Melancolía” (1915), el planteo pasa por el reconocimiento (orientado por el juicio de realidad) de la irreversibilidad de la pérdida, y a partir de ahí, luego de un lento proceso, concluir en que la libido abandone sus ligaduras con dicho objeto:

La realidad impone a cada uno de los recuerdos y esperanzas, que constituyen puntos de enlace de la libido con el objeto, su veredicto de que dicho objeto no existe ya, y el yo, situado ante la interrogación de si quiere compartir tal destino, se decide, bajo la influencia de las satisfacciones narcisistas de la vida, a cortar su ligamen con el objeto abolido. (Freud, pág. 2098).

Siguiendo el planteo freudiano entonces, el trabajo del duelo estaría finalizado cuando el yo ha retirado todas las cargas del objeto perdido, y tiene la libido disponible para cargar un nuevo objeto.

Diferentes autores han tomado una postura crítica frente a las ideas que se deslizan en el planteo freudiano: el estatuto del objeto en tanto posible de ser sustituido, la posibilidad de abandono de toda ligadura con el ser amado, así como el planteo de que la elaboración de la pérdida está dirigida sólo al objeto perdido, sin involucrar aspectos del sí mismo.

Retomando el planteo acerca del duelo que hace Klein en su texto “El duelo y su relación con los estados maníaco-depresivos” (1940), si bien inicia

este texto citando a Freud y lo sigue en muchos de sus planteos, marca una diferencia con respecto a lo que considera el fin del trabajo del duelo. No considera que tenga que ver con retirar todas las cargas libidinales del objeto, sino, a partir de reconocerlo inexistente en el mundo externo, restablecerlo como un objeto bueno dentro de sí. Pero no sólo tiene en cuenta al objeto perdido, sino todo lo bueno que se siente perder con el objeto. La pérdida de un ser amado, para esta autora, arrastra consigo la sensación de pérdida de aspectos del mundo interno, constituidos en el interior del ser, y lo que ella considera fin exitoso del trabajo del duelo, tiene que ver con re instalar el objeto amado perdido dentro de sí junto con todo lo bueno que se sintió perder con él, y reconstruir un mundo interno bondadoso:

En el duelo normal, el individuo reintroyecta y reinstala tanto a la persona real perdida, como a sus padres amados que sintió como objetos internos buenos. En su fantasía, este mundo interno, que construyó desde los primeros días de su vida en adelante, fue destruido cuando se produjo la pérdida actual. La reconstrucción del mundo interno da la pauta del éxito de la labor del duelo. (Pág. 365).

En el planteo freudiano del fin del duelo como la posibilidad de retirar las cargas libidinales del mismo y encontrarse el sujeto libre de cargar otro objeto, hay una concepción del objeto amado como sustituible, concepción vertida en “Duelo y Melancolía” (1915) y retomada poco después en el texto “Lo perecedero” (1915), en el cual hablando del duelo plantea:

Una vez que haya renunciado a todo lo perdido se habrá agotado por sí mismo y nuestra libido quedará nuevamente en libertad de sustituir los objetos perdidos por otros nuevos, posiblemente tanto o más valiosos que aquéllos... (Pág. 2120)

En este punto se entiende importante considerar el pensamiento de autores que discrepan con este criterio de Freud, ya que si bien se entiende que el duelo conlleva un trabajo de elaboración, considerar que el mismo consiste en el abandono de la carga afectiva pone en cuestión cual es la naturaleza de los vínculos con los objetos amados. En “Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca” (1997), Allouch toma una postura sumamente crítica de este planteo de

Freud, señalando que precisamente el duelo es tal en relación al objeto precisamente por su cualidad de irremplazable.

Cabe acotar que tiempo después Freud se desdice en cierta manera de este pensamiento cuando escribe a Ludwig Binswagner en 1929, en ocasión de la muerte del hijo de éste y haciendo referencia a la muerte de su propia hija Sophie:

Aunque sabemos que después de una pérdida así el estado agudo de pena va aminorándose gradualmente, también nos damos cuenta de que continuaremos inconsolables y que nunca encontraremos con que rellenar adecuadamente el hueco, pues aun en el caso de que llegara a cubrirse totalmente, se habría convertido en algo distinto. Así debe ser. Es el único modo de perpetuar los amores a los que no deseamos renunciar. (Pág. 431).

Allouch (1997) recoge este escrito señalando que a pesar de lo planteado allí por Freud, esto no fue nunca llevado a la teoría, ni modificado lo sostenido en “Duelo y Melancolía” y “Lo perecedero”, más aun, considera que en cierta manera en esta carta refuerza el planteo de que el lugar no ocupado continúa teniendo el signo de lo *ocupable*. Este autor plantea que en estos textos freudianos el concepto de sustitución de objeto tiene que ver con la fetichización del mismo:

(....) debido a que el concepto de objeto sustitutivo no puede ser más que el de un objeto fetiche. ¿Por qué? Porque beneficiándose al término del trabajo del duelo exactamente con las mismas investiduras que estaban ligadas al objeto perdido, se vuelve a su vez, libidinalmente hablando, el mismo objeto; y esa identidad de un objeto consigo mismo es precisamente lo que lo torna un objeto fetiche, y como tal sustituible (....) (Allouch. Pág. 157).

La concepción freudiana de objeto sustituible es difícil de sostener a la luz de todo lo expresado acerca del trabajo del duelo, ya que si los objetos de amor fueran en un todo y tan fácilmente sustituibles, se podría cuestionar la necesidad de tan ardua y dolorosa labor que se lleva adelante frente a la pérdida de un ser amado. Aquí entran en consideración dos aspectos importantes, por un lado la

concepción del amor y la posibilidad de reemplazar un objeto de amor por otro cargando el nuevo objeto con el mismo amor que quedó liberado, por otro una concepción de subjetividad que plantea la relación sujeto-objeto como un par opositivo representado por dos círculos que aun cuando se contactan entre sí, pueden separarse limpiamente porque están perfectamente diferenciados. En cuanto a lo primero, plantea Punta Rodulfo (2016) acerca de lo desarrollado por Freud de la sustitución de objeto:

Es una concepción muy particular del amor, porque el amor tiene un carácter de insustituible. Uno se enamora nuevamente no porque “sustituya a”, sino porque realizó un trabajo por el cual se pudo volver a enamorar. No es que se pierda un objeto, objeto que luego se sustituye, sino que con el otro se va parte de uno mismo. No es algo que acontece allá sino algo que “me acontece” o que “nos acontece”, en el mejor de los casos. (Pág 94).

En esta cita del texto de Punta Rodulfo se introduce el segundo aspecto señalado, que es el de la subjetividad concebida como engendrada siempre en relación con otro, en un *entre* con el otro. El modelo de la banda de Moebius permite entender esta concepción de subjetividad, y por lo tanto la imposibilidad de pensar la muerte de un ser amado sólo como una pura pérdida del otro, ya que siempre conlleva una pérdida de parte del sí mismo. Rodulfo (2013) plantea que no debería hablarse conceptualmente de pérdida, si no hay algo del sí mismo que se pierde también.

A la luz de estas consideraciones, la pregunta sería entonces ¿hacia dónde apunta la labor que en el duelo se lleva a cabo si no es desligar la libido del objeto perdido y cargar un nuevo objeto? ¿Puede *perderse* un objeto de amor, dejar de serlo? ¿Es solo un desaparecido susceptible de reaparecer como plantea Allouch? Acordando con la idea de que el objeto de amor no es sustituible y de que la pérdida de un ser amado arrastra consigo aspectos de uno mismo, podríamos pensar entonces que si bien el reconocimiento y la aceptación de la ausencia del ser querido en el mundo real, y de la irreversibilidad de la misma, es un proceso que debe llevarse a cabo, se considera que lo que debe ocurrir es un cambio en la modalidad de vincularse con el ser querido. Aceptar el veredicto de la realidad que impone que no está más, pero recobrando todo lo

que se pueda a través de anécdotas, recuerdos, etc. Rodolfo, en el texto “Puntuaciones sobre las depresiones en la niñez y adolescencia” habla de transformar la ausencia en una *no presencia*, como algo totalmente distinto a la ausencia, inclusive como un criterio para diferenciar el duelo normal del duelo patológico y la patología depresiva, en los que no se puede armar esta categoría de no presencia.

Un último aspecto que se considera importante destacar de las críticas realizadas al texto freudiano “Duelo y melancolía” (1915) es el haber dejado fuera el papel y la presencia de los otros, de la comunidad, en el duelo. Punta Rodolfo (2016) plantea que pretendió estudiar el duelo desde una perspectiva individualista, Allouch (1997) señala lo que llama la omisión freudiana del público en el duelo. Esto dejaría fuera la importancia de los rituales y expresiones en torno al duelo, que como bien señala Tizón (2013), son de las expresiones humanas más antiguas en la evolución, que se hallan matizadas por la cultura (tal como se trabajó en el capítulo anterior), lo cual implica la relación con los otros, presentes de diferentes maneras (operativas y sostenedoras, o no) en un proceso de duelo.

Si se retoma el planteo de Bowlby (1980), se encuentra la referencia a que una de las fases del trabajo del duelo conlleva la expresión de manifestaciones dolorosas. Interesado en estudiar los estados emocionales que se observan en los procesos de duelo normales desde su teoría del apego emocional, y revisando trabajos de autores como Darwin (1872) y Shand (1920), entre otros; concluye en que las expresiones afectivas que se observan en las personas que han perdido a un ser amado, objeto de apego emocional, tienen que ver con una búsqueda y llamado a la misma, con una urgencia por recuperarla apelando al grito como pedido de ayuda. De allí se derivarían entonces los gestos de aflicción, el llanto y las expresiones dolorosas como una manera de actuar esa búsqueda que no queda sólo en un anhelo como emoción sino que se expresa en acciones básicas de llamado y convocatoria al otro.

Resulta interesante este planteo para poder pensar entonces que, si en el caso de la muerte de un ser amado el objeto no puede acudir al llamado, existen alrededor del deudo otras personas cuya actitud de respuesta o no frente a este llamado no resultaría indiferente. Ya en el capítulo anterior se señaló que el grito

y el llanto serían manifestaciones típicas del duelo que tendrían su origen en una convocatoria al otro. En el caso del duelo en los niños, objeto de este estudio, la actitud y la posición de los adultos cuidadores que propicien, inhiban, respondan o dejen sin respuesta este llamado, resultaría a la luz de este planteo de crucial importancia, y será revisado en el próximo capítulo.

CAPITULO III.

4 LOS DUELOS EN LA INFANCIA.

4-1 INFANCIA Y DUELO. LA CONTROVERSIA.

Pensar acerca de los duelos en la infancia, sus condiciones de posibilidad, sus diferencias o similitudes con los duelos adultos, la consideración de un atravesamiento que no devenga necesariamente patología, ha sido durante años objeto de una gran controversia. Puntualmente (y se diría básicamente), las diferencias de postura entre los autores que trabajaron el tema permitió dividirlos en dos grupos bien diferenciados: en uno aquéllos que consideraban que el atravesamiento de un duelo en la infancia derivaría inevitablemente en una respuesta patológica, ya que el Yo del niño (al encontrarse en desarrollo) sería muy débil para tolerar un impacto semejante. En esta línea puede citarse a Deutsch (1937), Malher (1961), Wolfenstein (1966), Nágera (1970). Por el otro lado, autores e investigadores que consideraron al niño capaz de realizar un trabajo psíquico de elaboración de un duelo, si se le proporciona el adecuado apoyo y contención; criterio propuesto por Furman (1964), Kliman (1965), Furman (1974).

En un artículo publicado en “Diarios Clínicos” (1992) Pelento, Casanova, Merea, Morici, Popiloff, y Waine señalan que, apuntalados en diferentes textos freudianos, los psicoanalistas sostenían esta controversia. Los que partían de “Duelo y melancolía” (1915), y del modelo de duelo que Freud allí plantea, desprendían de dicho texto que el niño es capaz de realizar (dadas ciertas condiciones en su entorno) un trabajo de duelo, atendiendo a los factores y condiciones que en dicho texto se señalan. Otros psicoanalistas en cambio, apoyados en otros textos freudianos como “La interpretación de los sueños” (1909), y “Fetichismo” (1927) sostienen desde allí que los procesos de renegación y escisión observados en los niños no permitiría a los mismos realizar un trabajo de elaboración del duelo. Consideran además éstos últimos que la dependencia del niño no le permitiría sostener la retracción afectiva y seguir los pasos señalados por Freud en el artículo de 1915, siéndole imposible tolerar el dolor más que por breves momentos.

Sin embargo en la actualidad se sostiene que esta controversia ha perdido peso, y que no se cuestiona demasiado la afirmación de que es ciertamente posible para los niños realizar un trabajo de elaboración de un duelo. Tizón la presenta como “una controversia que ha envejecido” (2013)

Apoyado en su teoría del apego emocional, Bowlby plantea que la creencia de que el niño pequeño olvida rápidamente y supera la tristeza, se sostenía en el hecho de que los niños pueden tener formas de expresión diferentes a las del adulto, más indirectas, o suelen ser menos explícitos en sus manifestaciones. Pero que los estudios revelan que el anhelo por la figura de apego persiste.

En una época se creía que un niño pequeño no tardaba en olvidar a la madre y superar su desdicha; se pensaba que en la niñez el dolor era de corta duración. Empero, observaciones más rigurosas han demostrado que no es así. El anhelo de que la madre regrese persiste.” (Bowlby, 1980. Pág. 34).

En el texto (anteriormente citado) publicado en “Diarios clínicos” se señala que tanto los estudios y trabajos posteriores que ampliaron la perspectiva freudiana acerca de los duelos en general, así como los estudios realizados en torno a la renegación como mecanismo y su papel en la estructuración psíquica del niño, tuvieron que ver con el hecho de que, a partir de la mitad del siglo XX, se le haya concedido a los duelos en la infancia un lugar propio, diferenciado del duelo de los adultos, y diferenciando también de los efectos que provocan en los niños la muerte, las ausencias temporarias o las separaciones..

Puntualmente respecto a la renegación como mecanismo psíquico, se reconoció su presencia en el niño, pero no como operación patológica sino estructurante del psiquismo, sostenedora de los procesos de constitución de la ilusión. Situado el papel de la renegación en una posición diferente, lo importante sería “...ponderar adecuadamente cuando el mecanismo de renegación le permite al niño en duelo una moratoria benéfica y cuando, por su intensidad, persistencia y exclusividad, se constituye en indicador de patología.” (Pelento y otros, 1992. Pág. 13).

Tal como se señaló, es alrededor de mediados del siglo XX que se le da legitimidad al estudio de los duelos en la infancia, y revisando los trabajos se encuentra que hay tres temas fundamentales que se toman en cuenta:

- 1) Las semejanzas y diferencias entre los procesos de duelo en los adultos, y los infantiles. Aquello que sería común a los procesos de duelo en todas las edades, y lo que sería una especificidad de los duelos en los niños.
- 2) Las condiciones de posibilidad para la realización de un trabajo de duelo en la infancia. Aquí se consideran, a grandes rasgos, dos factores importantes, por un lado el grado de madurez del niño, su estructuración psíquica y la consecuente comprensión y vivencia posible de la pérdida que ponga en marcha el trabajo elaborativo. Por otro lado, la importancia del entorno sostenedor del niño (que generalmente se encuentra en duelo también), el posicionamiento de los adultos que lo rodean y el soporte social que estos a su vez tengan para acompañar al niño en duelo.
- 3) Ligado a los dos puntos anteriores, se encuentran trabajos que plantean la mayor vulnerabilidad de los niños frente a una pérdida irreversible y la propensión a la patología psíquica en la vida adulta de niños que han atravesado un duelo importante en la infancia, lo cual lleva a pensar y preguntarse que condiciones disminuirían estos riesgos.

4-2 DUELOS EN LA INFANCIA Y LA ADULTEZ.

El recorrido por los textos que abordan la temática de los duelos en la infancia muestra con mucha frecuencia una tendencia a ponerlos en consideración y comparación con los duelos en la adultez, tanto para señalar similitudes como diferencias.

Bowlby (1980) plantea que, a partir de comprender la naturaleza de la conducta de apego, encuentra notables semejanzas entre las respuestas de un niño (de aproximadamente 4 años en adelante) que ha perdido a un ser querido,

con las que muestra un adulto, aún a pesar de que los niños pueden ser menos explícitos al manifestar su estado emocional. Pero en ambos casos se encuentra la presencia de recuerdos e imágenes de la persona perdida, acompañados de accesos de anhelo por la misma, y tristeza. También plantea que en niños más pequeños (lactantes o niños en la primera infancia) muchas de las reacciones observadas son similares a las de adultos que atraviesan un proceso de duelo con características patológicas:

- anhelo inconsciente de la persona perdida.
- reproche inconsciente contra la persona perdida, combinado con auto reproches conscientes y a menudo inconscientes.
- cuidado compulsivo de otras personas.
- persistente incredulidad de que la pérdida sea permanente (a menudo designada como negación). (Bowlby, 1980. Pág. 39).

Tizón, en su extenso texto sobre el duelo (2013), retoma algunos conceptos de Bowlby, y entre ellos cita las fases del duelo en los adultos (explicitadas en el capítulo anterior de este trabajo), y plantea que son afines a las observadas en los niños, pero con la diferencia de que las manifestaciones de éstos últimos serían más llamativas y perceptibles por poseer un menor control de impulsos, y por ser mayor la necesidad y la dependencia de sus progenitores reales (en el caso de la muerte de los padres).

Si bien lo planteado apunta a considerar la posibilidad del niño de llevar adelante un proceso de duelo con similitudes al duelo del adulto, no dejan los autores mencionados y otros de tener en cuenta las particularidades y diferencias que se encuentran en los procesos duelantes de los niños. En el artículo citado de Pelento y otros se destaca:

(....)la preocupación cada vez más marcada por asir los modos de escritura del afecto en el niño permitió conocer, ampliar y poner otros nombres a los efectos producidos. No sólo señalar frente a una pérdida irreversible que el niño experimenta confusión de afectos o afectos similares a los del duelo patológico del adulto, sino también poder pensar en sus posibles formas de aparición: como traza en el cuerpo, como

malestar, como vacío, como tristeza innombrable, como equivalente depresivo o como dolor, tristeza o culpa decible. (1992. Pág. 12).

Si se continúa la línea que se adoptó desde el capítulo anterior, considerar el duelo como un trabajo psíquico, en el caso de los niños podría pensarse que la exigencia de trabajo psíquico sería mayor que la del adulto, y es por esto que hay particularidades que se observan en los duelos de los niños especialmente.

En consonancia con su teoría, Bowlby (1980) plantea que una diferencia entre el duelo en los adultos y en los niños tiene que ver con que la figura de apego es para estos últimos no sólo una figura de sostén afectivo sino también condición de supervivencia. La dependencia del niño de sus figuras de apego, que no es sólo emocional, implica para él mayor dificultad para buscar por sí mismo y espontáneamente otras figuras de consuelo. Otra consecuencia de esa dependencia que plantea este autor es el acceso a la información acerca de la muerte del ser querido, ya que mientras el adulto suele estar presente y/o recibir pronta y detallada información de lo sucedido, el niño depende de la actitud que tengan los adultos de su entorno, de la información que decidan darle y de la participación que le permitan.

Las diferencias entre un adulto y un niño en cuanto al grado de desarrollo de conocimientos y comprensión acerca de cuestiones de vida y de muerte, también influyen y marcan la necesidad de procesos diferentes que se pondrán en juego. El niño observa y escucha lo que sucede a su alrededor y es más propenso a interpretaciones erróneas si no cuenta con el espacio y la disponibilidad de adultos de su entorno para expresar y en todo caso corregir o modificar significaciones o inferencias que elaboró a partir de dichas interpretaciones. En este caso se trataría de un factor que depende de las posibilidades de maduración propias y esperables en el niño, pero también de la actitud y el posicionamiento de los adultos de su entorno.

Bowlby (1980) resalta otros factores que son propios de la infancia, como la tendencia de los niños a estar más plantados en el presente y no tener tanta posibilidad de recurrencia a recuerdos del pasado, lo que hace que sus estados dolorosos y de conexión con la pérdida sean más pasajeros e inestables y haya más frecuencia en sus posibilidades de distraerse momentáneamente. Esto,

señala el autor, se malinterpreta como una debilidad yoica del niño para vivir un duelo y como una ausencia del dolor o anhelo por las figuras perdidas, con lo cual no acuerda, ya que se trataría de diferencias en el proceso y modalidades de expresión, y no de una imposibilidad de elaboración.

Tizón (2013) hace una enumeración de las características de la infancia que, considera, serían factores que influyen en las diferencias que se observan en los duelos adultos e infantiles. En primer lugar la fragilidad de las defensas, un predominio de las fantasías, defensas y ansiedades psicóticas por sobre las neuróticas. Esto determina que sea todavía inestable y oscilante la diferencia entre fantasía y realidad, y por lo tanto que esa pérdida y el dolor consecuente se vean teñidos de la fantasmática psíquica del niño, en mayor medida que en el adulto.

Una segunda característica (con un planteo similar al de Bowlby), es la necesidad por parte del niño en mayor medida que el adulto, de contar con sus objetos de amor presentes en la realidad, no sólo en su mundo interno. Esto le da a la pérdida mayor contenido de peligrosidad, y la misma se torna una amenaza vital por su grado de dependencia.

Las otras características señaladas tienen que ver con el grado de madurez cognitiva y afectiva del niño, que aún se encuentran en proceso de desarrollo. Desde el aspecto cognitivo, si bien la pérdida puede conmover profundamente al niño, sus recursos cognitivos y su experiencia previa no alcanzan para comprender cabalmente lo ocurrido. Las ideas y representaciones que los niños van haciéndose acerca de la muerte en general a lo largo de su crecimiento van evolucionando, desde conceptos muy limitados que solo tienen en cuenta la insensibilidad y la quietud, hasta, (alrededor de los 8, 9 años) en que ya pueden comprender la irreversibilidad, y recién más tarde aún la idea de universalidad. Esto naturalmente depende de la edad y de la historia de cada niño, pero para sostener diferencias con el adulto vale citarlo, ya que en general el niño tiene un pensamiento concreto que le dificultará ciertas representaciones necesarias a la hora de comprender lo ocurrido.

En cuanto a la madurez afectiva, el niño (en general) mostrará una alternancia de afectos más marcada que el adulto, y de mayor intensidad en su

expresión: períodos de tristeza y llantos que alternan con momentos de risa y juegos en los cuales parece olvidar el dolor. Tizón lo denomina una conducta “guardiana del duelo” (2013), propia del hecho de la imposibilidad del niño de tolerar un dolor intenso por períodos prolongados. Esta conducta guardiana le va a permitir al niño ir elaborando de manera tolerable para su psiquismo el duelo durante años, finalizando su elaboración tal vez en la adultez.

Como última característica que diferenciaría el duelo infantil el duelo adulto, cabe señalar el modo de expresión del mismo. Lo que los adultos manejan a través de la reflexión y el discurso, o expresan en un estado general de tristeza o abatimiento, los niños suelen expresarlo en los juegos, narraciones de historias, dibujos. También es notable en la clínica con niños la aparición de equivalentes depresivos: trastornos del sueño y la alimentación, desaparición de logros o adquisiciones motrices o intelectuales, descenso del nivel escolar, búsqueda de consuelos regresivos, aparición de enfermedades recurrentes o repetición de accidentes, expresiones de ansiedad tales como tics, fobias, conductas asociadas a la voracidad, hiperactividad y agitación. La ansiedad puede expresarse también en estar pendiente del otro (adulto sostenedor) por temor a sufrir otra pérdida.

Es decir que se trataría de modalidades de expresión que tienen que ver con la propia subjetividad del niño, los recursos con los que cuenta para tramitar las emociones que la pérdida le despierta. Si se sostiene la idea de la constitución subjetiva como gestada en un *entre*, se entiende que dichos recursos y modalidad de expresión tendrán que ver además con lo que sucede en su entorno que también (en general) se encuentra en duelo. “Del mismo modo se generalizó la tendencia a pensar que el proceso de duelo en los niños requiere como condición necesaria un adecuado posicionamiento de los adultos que lo rodean, más allá de cómo se defina éste.” (Pelento y otros, 1992. Pág 12).

En ese punto hay coincidencia entre todos los autores que trabajan sobre esta temática, y esta sería otra característica particular de los duelos en la infancia: a diferencia del adulto, en el caso de los niños una de sus condiciones de posibilidad está estrechamente ligada al manejo que del mismo tengan las figuras sostenedoras, a las manifestaciones de emociones y/o al mayor o menor disfraz y ocultamiento de las mismas, a lo que se diga o lo que se actúe, a las

decisiones que se tomen y a todos los movimientos que se generen en torno a esa pérdida. A diferencia de los adultos, para el niño la versión que su entorno le dé de esa muerte tiene un peso determinante hasta el punto de constituirse en una posibilidad u obstáculo para la elaboración del duelo, lo cual se trabajará a continuación.

4-3 LOS DUELOS EN LA INFANCIA. CONDICIONES DE POSIBILIDAD.

Superada la controversia acerca de si un niño tiene posibilidades de realizar la labor de duelo ante la pérdida de un ser querido, queda por considerar cuales son las condiciones necesarias para que esto ocurra.

Aunque no es algo que se suele tener muy en cuenta, el niño se enfrenta desde muy pequeño y en forma cotidiana con situaciones que ejemplifican la muerte, como lo es la visión de insectos o animales muertos, y lo que puede observar claramente es la diferencia en cuanto a la inmovilidad y la falta de reacción, con respecto a los vivos. Esta situación despierta su curiosidad y lo estimula a observar y también a hacer preguntas. Las respuestas que reciba de aquéllos a los que dirija su curiosidad, influirán en su concepción general de la muerte, pero sin independencia de su grado de desarrollo cognitivo y emocional para receptar y tramitar las mismas.

Así como para asimilar y comprender el concepto de muerte, la posibilidad de elaborar un duelo por la pérdida de un ser querido también implicará el inter juego de variables que tienen que ver, por un lado, con el grado de desarrollo cognitivo y momento estructural psíquico por el que el niño se encuentre atravesado, y por otro con el posicionamiento de los adultos que tengan que jugar la función de sostener y acompañar el proceso.

4-3-1 DEL LADO DEL NIÑO.

A grandes rasgos se puede decir que hay coincidencia general entre quienes trabajan el tema en que sólo hay posibilidad de elaborar un duelo a partir del momento en que se puede conservar la imagen del otro ausente. Se encuentra entonces, siguiendo a Bowlby (1980), la segunda controversia en torno a la temática de los duelos en la infancia: determinar en qué momento del desarrollo el niño es capaz de ello, lo que plantearía interrogantes del lado del desarrollo cognitivo y emocional. Este autor revisa entonces desarrollos de psicólogos cognitivistas acerca de la permanencia de objeto, y de psicoanalistas respecto a la constancia de objeto libidinal.

En relación a los primeros, toma especialmente los desarrollos de Piaget, que plantea que sólo después de los 6 meses de edad el niño puede mostrar un intento de buscar un objeto que ha visto desaparecer. Antes de ello, si desaparece no lo busca, y si reaparece lo trata como un nuevo objeto. A partir de la mitad del primer año de vida, cuando los atributos del objeto (forma, color, dimensión), comienzan a tener significación, parece reconocer al objeto que re aparece, e intenta buscarlo cuando desaparece, aunque es una búsqueda torpe, solo guiada por la localización y sin tener en cuenta categorías de causalidad, espacialidad y temporalidad que aún no se han desarrollado. Si bien puede comprender que un objeto que no está ante su vista puede estar oculto, aún no concibe al mismo como una entidad independiente de sí.

Es a partir de los 18 meses que se considera, desde esta perspectiva, que el niño adquiere dichas categorías que le permiten representarse el mundo externo. Plantean Piaget y Inhelder:

Ninguna de esas categorías se da al comienzo; y el universo inicial está enteramente centrado en el cuerpo y la acción propios, en un egocentrismo tan total como inconsciente de sí mismo (falta de una conciencia del yo). En el transcurso de los dieciocho primeros meses se efectúa, por el contrario, una especie de revolución copernicana o, más simplemente dicho, de 'des-centración' general, de modo que el niño acaba por situarse como un objeto entre otros, en un universo formado por objetos permanentes, estructurado de manera espacio-temporal y sede de una causalidad a la vez especializada y objetivada en las cosas. (1969. Pág. 24).

Bowlby (1980) se plantea si estos desarrollos del concepto de permanencia de objeto podrían aplicarse a las personas, y concluye -de acuerdo a observaciones realizadas-, en que si, incluso se atreve a considerar que el niño puede desarrollar su conocimiento de las personas antes que de las cosas. Su aptitud para buscarlas y encontrarlas pasa por las mismas fases por las que atraviesa el desarrollo de su capacidad para buscar objetos. Si bien reconoce que los niños difieren unos de otros en la edad en que desarrollan habilidades cognitivas, puede considerarse desde su punto de vista que a partir de los 18 meses de edad están en condiciones de representarse la permanencia de personas cuando se trata de figuras de apego.

Respecto de los desarrollos psicoanalíticos, parte Bowlby de la noción de constancia objetal, concepto al cual critica por resultarle equívoco ya que se emplea de formas diferentes, y por lo tanto remite a diferentes momentos del desarrollo emocional según como se lo esté empleando:

- a) Equiparado al concepto piagetiano de permanencia de objeto,
- b) Considerado como la capacidad del niño de sostener la catexia objetal más allá de la satisfacción de la necesidad,
- c) Considerado como la fase del desarrollo en la que el niño puede permanecer alejado de la madre (en un ambiente contenedor) sin mostrar un desequilibrio emocional.

Tomando esta última acepción plantea que la posibilidad del niño de una representación evocativa de la madre, si bien es condición necesaria para poder separarse temporariamente de ella con tranquilidad, no es suficiente. Por lo tanto no acuerda con el planteo de Mahler (1966) de que el hecho de que un niño pueda transitar serenamente un período de tiempo sin su madre, por ejemplo en una guardería, es señal de que ha podido alcanzar la capacidad de evocar su imagen. Para Bowlby esta capacidad es bastante anterior a la posibilidad de separarse de ella, ya que esto último requiere de otras condiciones que dependen de la estructuración del niño, del vínculo que mantenga con su madre, del entorno afectivo en el que crece el niño, entre otros.

Concluye entonces el autor que se viene siguiendo, teniendo en cuenta los planteos desarrollados y especialmente datos obtenidos de observaciones de niños alejados (temporaria o permanentemente) de sus padres, en que puede atribuírseles a los niños de 16 a 18 meses una capacidad germinal para elaborar un proceso de duelo. Previo a esta edad, no considera que pueda hablarse propiamente de duelo, pero si que muestran señales de aflicción y pesar, y también de intención de búsqueda, a partir de los 6 meses de edad.

Winnicott, en un artículo publicado en 1953, realiza una crítica a los trabajos de Bowlby acerca de los duelos en la infancia, entre otras cuestiones, en referencia a los trabajos psíquicos a los que se encuentran abocados los niños pequeños que tienen que ver precisamente con las relaciones de objeto, y que considera que no han sido tenidos debidamente en cuenta.

Resulta interesante de dicho artículo el planteo de Winnicott acerca de que, iniciando los 6 meses de edad y hasta alrededor de los 3 años (dependiendo de cada niño) los infantes se encuentran abocados a un proceso consistente en el pasaje de la relación con un objeto subjetivo, a una relación con un objeto percibido objetivamente. Es la etapa de la desilusión, que debe ser paulatina y es el corolario de la previa ilusión de omnipotencia del niño sostenida por la madre. Mientras el niño se encuentre atravesando esta etapa, mientras aún su relación sea con el objeto subjetivo, no habría posibilidad de elaboración de la pérdida del mismo. Winnicott señala que la capacidad de elaborar un duelo es un logro en el desarrollo del niño:

Hemos llegado a concebir una serie de delicados mecanismos al final de los cuales el bebé arriba a la capacidad de hacer un duelo. Si las cosas van mal, pensamos que se ha perdido esa capacidad, que se ha perdido algo logrado en el curso del desarrollo emocional del individuo. (1953. Pág. 168).

Considera este autor que al dejar fuera en su estudio la temática de la fantasía, el conflicto inconciente, el objeto muriendo y reviviendo dentro del bebé, Bowlby no está teniendo en cuenta a aquéllos niños que por dificultades en el manejo de su ambiente en los primerísimos tiempos de vida, fallas en los procesos de ilusión y de paulatina desilusión, no llegan al grado de salud

necesario para elaborar un duelo, independientemente de los procesos cognitivos que le permitan alcanzar la noción de permanencia de objeto.

El planteo de Winnicott es que cuando el niño está en relación con un objeto subjetivo, su pérdida no es impune, ya que lo que experimenta no es una pérdida de objeto sino una pérdida de sí, de la sensación de continuidad corporal, de la integración psique-soma que se estaba construyendo.

En ese sentido desarrolla su concepto de *sostén*, como uno de los aspectos fundamentales del cuidado materno que denomina suficientemente bueno, función de especial importancia en la etapa de la relación madre-niño en la que este último no ha separado aún un self del cuidado materno, y se encuentra en la etapa de dependencia absoluta, que en definitiva es la etapa de la percepción subjetiva de objeto. En esta etapa, el niño necesita de una provisión ambiental que brinde una continuidad en el cuidado, que al mismo tiempo que satisface sus necesidades fisiológicas de manera confiable, lo protege de intrusiones ambientales que podrían dañar ese proceso de constitución de la sensación de continuidad de ser, que es para este autor la base de la fortaleza del Yo. Respecto del sostén y de la vivencia del infante, es interesante destacar su planteo:

En esta cuestión del cuidado materno del tipo del sostén, es axiomático que cuando todo va bien, el infante no puede darse cuenta de lo que se le está proveyendo ni de lo que se le evita sufrir. Por otra parte, cuando las cosas no marchan bien el infante toma conciencia, no del fracaso del cuidado materno sino de los resultados, sean cuales fueren, de ese fracaso, es decir que toma conciencia de que reacciona a alguna intrusión. Como resultado del éxito del cuidado materno en el infante se establece una continuidad de ser que constituye la base de la fuerza del yo, mientras que el resultado de cada fracaso del cuidado materno consiste en que la continuidad de ser se ve interrumpida por reacciones a las consecuencias de ese fracaso, con un consiguiente debilitamiento del yo. Tales interrupciones constituyen el aniquilamiento y están evidentemente asociadas con un sufrimiento de calidad e intensidad psicóticas. (Winnicott, 1960. Págs 67/68).

En suma, según la consideración de este autor, para ser capaz de elaborar un duelo el pequeño debe haber alcanzado la madurez emocional que le permita entrar en relación con un objeto percibido objetivamente, situación que se lograría, dadas las condiciones facilitadoras necesarias mencionadas, entre los 3 y los 4 años de edad.

En consonancia con esta línea de pensamiento, ya que se sostiene en la clínica con niños para dejar asentadas sus reflexiones, Donzino (2003) se pregunta si la infancia es un tiempo lógico para la elaboración de un duelo, y si es así, bajo que condiciones se lograría. Parte del planteo freudiano de “Duelo y Melancolía” (1915) y plantea su interrogante:

Está el niño en condiciones psíquicas de realizar ese examen de realidad y promover que su yo decida por las satisfacciones narcisistas de la vida, cuando la percepción del tiempo, la relación con la realidad y la construcción de su narcisismo responden, como investigó Winnicott, a un proceso gradual que implica al tiempo, donde esos objetos externos son su apoyatura...? (Donzino, 2003. Pág 41).

La respuesta que encuentra -coincidiendo con los otros autores que han trabajado el tema- es que no sería posible hasta que la categoría de objeto ausente se haya simbolizado, pero también considera como condición de posibilidad, que el niño haya podido instalar otras categorías, tales como la distinción entre lo animado y lo inanimado, relaciones causa-efecto, temporalidad (pasado-presente-futuro). Y, fundamentalmente, que posea la posibilidad de la palabra como ligadura representacional.

Plantea entonces que es importante tener en cuenta los momentos de estructuración psíquica, para pensar hasta donde sería posible para un niño elaborar un duelo, y describe los hitos que van señalando el progreso de dicha estructuración: entre los 6 meses y el año y medio de edad se va desarrollando la capacidad de representarse al objeto como externo e independiente, y el surgimiento de la pulsión de dominio permite el juego del fort-da, inicio de la posibilidad de instalar la categoría simbólica de ausencia. Entre los 18 meses y los dos años, la adquisición del lenguaje sería otro hito importante en la posibilidad de ligadura simbólica, paralela al inicio de un incipiente despliegue

lúdico. A partir de los 3 años, ya puede instalarse el juicio de existencia y el criterio de realidad, y se encuentra entonces en condiciones de elaborar un duelo, siempre sostenido por el entorno y la palabra del otro acerca de esa pérdida.

En el artículo anteriormente citado de Pelento y otros, se plantea también la necesidad de tener en cuenta el momento estructural constitutivo del psiquismo por el que atraviesa el niño al momento de sufrir una pérdida de un ser querido. Tal como lo plantea Donzino, se señala que la posibilidad de transitar y elaborar la experiencia del dolor psíquico que una pérdida importante acarrea, va a estar condicionada por el hecho de contar el niño con categorías básicas estructuradas o en vías de estructuración, entre las que mencionan la construcción del cuerpo libidinal, tiempo, espacio, posible/imposible; pero fundamentalmente la categoría presencia/ausencia.

Respecto a esta última categoría mencionada, se plantea en el artículo la importancia, para considerar la posibilidad de elaborar un duelo, del hito estructural del psiquismo que constituye el atravesamiento del complejo de Edipo, y la resultante capacidad del niño de otorgar sentidos y descubrir la alteridad:

Esta búsqueda de sentido abre posibilidades para que pueda trabajar mínimamente el duelo que le tocó o le toca vivir, posibilidad inaugurada a través de la pregunta que ya puede formular: qué es la muerte y quién es el muerto. (Pelento y otros, 1992. Pág 20).

Es decir que la capacidad del niño de elaborar un duelo, estaría condicionada, según este enfoque, a la posibilidad del niño de significar y ligar esta muerte, y la historia de ese ser que ha perdido, a su propia historia personal. Ello implica contar con la posibilidad de formularse interrogantes acerca de su propia historia libidinal con ese ser que ha perdido, interrogantes que necesitan tiempo para ser elaborados, y que además, como tales, pueden ser dirigidos a otro que ayude a otorgar sentido.

Interesante retomar aquí, ya que se introduce el tema del otro en relación al niño en duelo, el planteo anteriormente desarrollado de Winnicott respecto de la importancia del sostén en los tiempos del pasaje de la percepción del objeto

subjetivo al objeto percibido objetivamente. Y poder pensar si, ante la pérdida de un familiar cercano del niño pequeño en estos tiempos de la constitución subjetiva, que altere esa función de continuidad, se cuenta con el ofrecimiento de algún otro sostén que puedan brindar los adultos cercanos, qué posibilidades tiene ese niño de sentirse alojado y sostenido, más allá de la pérdida experimentada.

También pensar que, tal como se planteó la comprensión del tiempo en psicoanálisis como un proceso no lineal puntuado por la cronología, incluyendo el concepto de per-elaboración como la posibilidad de metabolizar, significar y re-significar experiencias anteriores en función de nuevas vivencias y nuevas posibilidades de desarrollo psíquico, se abren otras posibilidades de pensar los procesos de elaboración de duelo en los niños. Trabajos de elaboración que pueden iniciarse en tiempos posteriores, cuando el niño se encuentre en condiciones de percibir objetivamente, o en otro momento de estructuración. También entender que una misma pérdida puede re-trabajarse y continuar elaborándose a lo largo de la vida, con los elementos que en ese momento de constitución subjetiva cuente el niño o el adolescente. Y también los que le pueda brindar el entorno, con lo cual entramos entonces al terreno de las variables que tienen que ver con el posicionamiento de los adultos sostenedores del niño en duelo, y como ello se convierte también en una condición de posibilidad de elaboración del mismo.

4-3-2 DEL LADO DE LOS ADULTOS SOTENEDORES.

Si, tal como se señaló, se concibe a la subjetividad constituida en un *entre* en relación con un/os otro/s, entonces sería imposible considerar el atravesamiento de un duelo como un hecho meramente individual, cuyas condiciones de elaboración respondan sólo a la posibilidad interna del individuo sin tener en cuenta aquello que a su alrededor ocurra como obstaculizador, facilitador y/o sostenedor del proceso. Más aún, imposible pensarlo como proceso individual en el caso de los niños. Si bien se trabajó en el punto anterior

acerca de las condiciones de desarrollo psíquicos que, como logros estructurales, serían básicos para considerar la posibilidad de elaboración de un duelo en la infancia, esto es sólo un aspecto del asunto.

Plantea Donzino que los padres "...se erigen ante el hijo como lugar simbólico supuesto de un saber. Desde allí, transmiten una historia, significados, normas, ideales y placeres." (2003. Pág, 48), se entiende entonces que su palabra (o la ausencia de la misma) tendrá un valor determinante en cuanto a la versión que el niño construya de la muerte de un ser querido.

Pero no se trata solo de la palabra (presente o ausente) sino de todo lo que ocurre en la dinámica de la familia cuando se atraviesa un duelo, lo que va a constituirse en condición de posibilidad de elaboración para el niño. Entre los cambios observados a medida que fueron progresando los estudios acerca de los duelos en la infancia, cabe destacar entre los avances en el tema el haber ido desligando la concepción original que unificaba el duelo en la niñez con el trauma psíquico. La idea sería entonces buscar que factores intervinieron, cuáles han sido las fallas, para que una pérdida significativa devenga traumática. Y se plantean entonces cuestiones que tienen que ver con la estructuración psíquica del niño, el avance alcanzado en la construcción de categorías (tratado en el punto anterior), pero también la posibilidad del adulto cercano de brindar un adecuado sostén al niño en duelo. Sostén que implica numerosos factores, desde la información que se le da al niño y la contención que se le pueda brindar, hasta la posibilidad de sostener operaciones simbólicas que va a necesitar poner en marcha: procesos de renegación, desplazamiento, sustitución, y toda operación defensiva a la que eche mano el niño, así como también manifestaciones de alteraciones conductuales, desbordes de angustia, trastornos de las funciones corporales, etc.

Sostener en este caso implica tolerar y ponderar hasta donde esas manifestaciones transitorias son necesarias para elaborar el dolor, permitir su expresión, contener sin taponar, acercarse sin invadir. Todo lo cual resulta más complejo si se tiene en cuenta que quien debe ejercer esta función se encuentra también (la mayoría de las veces), atravesado por un duelo, lo cual en algunos casos dificulta las posibilidades de brindar ese sostén y llevar adelante las acciones más adecuadas.

Autores que se vienen trabajando, como Bowlby y Tizón, plantean cuales serían las acciones que devienen en condiciones favorables para que el niño elabore el duelo. Destacan especialmente la información que recibe el niño como factor importante, señalando que muchas veces en la búsqueda de evitarles o postergarles el dolor, se les dilata el tiempo y se les informa tardíamente de la pérdida, sin tener en cuenta que los niños ven y escuchan lo que sucede a su alrededor, aunque la palabra no se dirija a ellos, y sobre todo sienten el clima emocional que se vive en su entorno. Sin la explicación y la palabra adecuada, ellos van a elaborar una significación para lo que perciben, que suele estar teñida de culpa, confusiones y temores.

Asimismo, influye como factor negativo cuando se les da información, pero la misma es falsa (por ejemplo se les dice que la persona se fue de viaje), o equívoca y confusa (se les dice que está dormido). Esto suele obligar al niño a un doble trabajo, consistente en renegar de su propia percepción, renegación que en este caso no sería un mecanismo con sentido positivo. Y sostiene la idea del regreso, cuando es necesario ayudarlos a instalar la idea de la irreversibilidad. Otra cuestión en relación a la información se dificulta cuando la familia no sostiene realmente la creencia de lo que se le dice al niño (por ejemplo la idea de que se ha ido al cielo), lo cual complica responder con coherencia a las preguntas posteriores del niño.

Todos los trabajos revisados coinciden en la necesidad del niño de saber, para poner en marcha el proceso de elaboración, que la persona amada no va a regresar, que ya no la verá con vida, que fue lo que le sucedió y la realidad de donde se encuentra el cuerpo. Información muchas veces difícil de dar para los adultos por el impacto emocional doloroso que tiene para ellos mismos.

Tizón (2013) señala en relación al rol del adulto contenedor, la importancia que tiene el permitir y animar al niño a formular preguntas (y responder adecuadamente a las mismas), permitirle asistir a los funerales y rituales que se realicen en torno a la pérdida, dejar que el niño sea testigo del dolor y la tristeza de su entorno para validar la propia expresión de emociones. La contención emocional adecuada para el niño en estos casos incluye la posibilidad de dar respuestas claras y simples a las preguntas que haga, que siempre irán indicando que es lo que el mismo está dispuesto a tolerar, siempre apuntando a

desculpabilizarlo, y tranquilizarlo acerca de la continuidad de la vida y también de la continuidad del amor hacia ese ser que se ha perdido.

En suma entonces, y teniendo en cuenta todos los aspectos señalados, puede considerarse que entre los 3 y 4 años de edad, si el niño está pudiendo recorrer los procesos de estructuración psíquica esperables que le brinden las herramientas intelectuales y afectivas, se encontraría en condiciones de atravesar y elaborar un proceso de duelo por la pérdida de un ser querido y cercano. Ello siempre y cuando cuente con un ambiente facilitador constituido por adultos que (dentro del proceso de duelo por el que seguramente también se encuentran atravesando), puedan posicionarse en un lugar que le deje a ese niño elaborar los interrogantes y significaciones para historizar esa pérdida, y expresar sus emociones a la manera que su subjetividad se lo permita.

Tal como plantea Punta Rodolfo (2016), cuanto más pueda hablar, dibujar, expresar el niño sus emociones en torno al duelo con los recursos que le son propios, mayor será la posibilidad de una buena elaboración del mismo. Sería la manera de socializar el duelo y volverlo una experiencia más soportable. Pero lo que observamos en nuestra cultura en la actualidad, retomando lo expresado al final del capítulo 1 de este trabajo, es una tendencia al silenciamiento del mismo, lo cual se refleja en una actitud y posicionamiento adulto que en general trata de dejar al niño fuera del proceso de la muerte y del duelo, privándolo o desvirtuándole la información, negándole (o acortándole al mínimo) la participación en rituales y ceremonias, brindándole distracciones para que 'olvide el dolor'; todo lo cual resulta en dificultades en la elaboración del mismo, y deja al niño en soledad para transitar una experiencia psíquica que puede de esta manera patologizarse.

4-4 VULNERABILIDAD DEL NIÑO ANTE LOS DUELOS.

Es este otro de los temas que se trabaja en torno a los procesos duelantes en la niñez, y que durante mucho tiempo dio lugar a la ya mencionada controversia acerca de si era posible atravesar con buenos resultados para el psiquismo un proceso de duelo en la infancia.

Aún entre quienes sostienen que si es posible, hay una idea general de que habría en la infancia una mayor fragilidad psíquica que los hace más propensos a riesgos de patologización de los procesos de duelo, por factores dependientes de la edad e inmadurez psíquica del niño, tanto como por la dependencia de los adultos que podrían fallar en los procesos de sostén.

Naturalmente, esto dependerá de múltiples factores, tales como las condiciones en que la pérdida ocurre, el vínculo que el niño tenía con ese ser querido y el grado de dependencia (si es alguno de sus padres, hermano u otro familiar), las características de las relaciones familiares previas, y lo que ocurre después de la pérdida: como se reorganiza la familia, que cuidados recibe el niño. etc.

Lo cierto es que esa pérdida impacta en un ser cuyo Yo aún no está completamente desarrollado, cuyas defensas están en proceso de estructuración, con *estrategias de afrontamiento* (al decir de Tizón), que aún se están organizando. Otro factor que se tiene en cuenta, al señalar la mayor vulnerabilidad del niño, es el impacto que produce en su mundo interno la desaparición de un objeto externo real, teniendo en cuenta que aún necesita de esos objetos para mantener la estabilidad de ese mundo interno y de su Yo, en mayor medida que un adulto.

La dependencia del niño de su entorno familiar tiene como consecuencia, tal como se viene señalando, que las dificultades de afrontamiento del duelo por parte de los adultos del entorno, sean muy significativas en relación a la posibilidad de evolución favorable o desfavorable para el niño. Se ha señalado que las familias que ocultan y evitan hablar de la muerte frente a los niños, pueden inducir una representación fobígena de la misma, así como también, que aquéllas familias que organizan su vida en torno a la muerte y quedan absorbidos por esta idea, pueden generar representaciones persecutorias de la misma en los niños.

El momento de afrontar las emociones, ansiedades y temores que despierta la pérdida de un ser querido acaece en los niños al mismo tiempo en que el adulto sostenedor está atravesado por su propio dolor y su necesidad de reorganizar su vida. Esta situación, unida a la posibilidad de alguna falla en su

posicionamiento simbólico, pueden derivar en un sostén inadecuado, cuando no en la ausencia del mismo.

Ya se señaló en el punto anterior cuales eran las actitudes de personas del entorno del niño que funcionan como condicionantes en la posibilidad para elaborar el duelo: información pronta y adecuada, propiciar la formulación de preguntas, mostrar y permitir al niño la expresión de emociones, permitirle la participación en rituales y ceremonias. Si estas condiciones están ausentes o se dan con fallas, se incrementa el riesgo de que el duelo devenga patológico y no pueda resolverse adecuadamente, enquistándose y produciendo efectos negativos inmediatos o en la vida adulta. Winnicott (1953) plantea en estos casos que la capacidad de duelo se somete a sobrecarga, y se corre el riesgo de una exacerbación o una obstrucción de las defensas, que resulte en una renegación del duelo o manía, pudiendo aparecer a nivel conductual hiperactividad, euforia y despersonalización.

Actitudes de los adultos del entorno tales como una retracción afectiva que implique un fracaso en la libidinización del niño, o un exceso de sobreprotección que le impida hacer circular sus emociones, o en otros casos el tomarlos como consuelo y ponerlos en el lugar de taponar el vacío y ser el mismo niño sostén del adulto, van a influir en gran medida en la posibilidad de tornarse el duelo del niño, patológico.

La presencia de ansiedad, temor a sufrir otra pérdida o a morir él mismo, una tendencia a culpabilizarse o culpar a otro por la pérdida; son esperables en la tramitación de un duelo. Pero las dificultades mencionadas en el sostén por parte del adulto podrían llevar a incrementarlos, de manera tal que en lugar de ser una modalidad de expresión pasajera que acompañe la tramitación del dolor psíquico, se instale y se cronifique, impidiendo la misma.

“Una parte del duelo de los niños es diferido siempre, acabará de elaborarse (o no) en la vida adulta.” (Tizón, 2013. Pág. 527). Tal es el concepto que se sostiene cuando se señaló, siguiendo a Punta Rodolfo (2016) la concepción de la elaboración del duelo puesta en relación con el concepto psicoanalítico de per-elaboración. Se entiende entonces que el atravesamiento de un duelo en la infancia, si bien no es necesariamente condicionante de

patología en la vida adulta, constituye un hecho que produce efectos en el psiquismo del niño, conmoviendo de alguna manera las operaciones psíquicas por las que se encuentra atravesando, y constituyéndose en un acontecimiento que sufrirá a lo largo de la vida reelaboraciones y resignificaciones, de acuerdo a nuevas experiencias, nuevas capacidades psíquicas, nuevas vivencias subjetivantes.

CAPITULO IV.

5 LAS CREENCIAS CULTURALES Y LA ELABORACIÓN DEL DUELO. SU IMPRONTA EN LOS DUELOS INFANTILES.

5-1 DUELO Y COSMOVISION.

Si planteamos el duelo como un acontecimiento que no puede vivirse en forma absolutamente individual, que como toda experiencia subjetiva transcurre en un *entre*, no se puede desconocer la dimensión social y cultural, y su influencia en las posibilidades de tramitación del mismo. Doble influencia en el caso de los niños, ya que la función de sostén por parte de los adultos, planteada en este trabajo como una de las condiciones de posibilidad para la elaboración del duelo, tiene también un soporte socio-cultural, habilitante o inhabilitante de esta función. "...hay que tener en cuenta que ninguna función se sostiene en sí misma y que estas funciones y sostenes requieren un soporte social, esa encarnadura imaginaria y simbólica presente en los ritos y prácticas sociales." (Pelento y otros. pág 14).

Que el manejo de la muerte, el luto y el duelo han marcado a lo largo de la historia de la humanidad, pautas, reglas y leyes de convivencia social, queda demostrado en los exhaustivos trabajos realizados, entre otros autores, por Aries (1975/1977), ya expuestos en el primer capítulo. Sin embargo, es de destacar que en estos recorridos socio-histórico-culturales, los textos a los que se accede plantean la temática desde la impronta de la cultura occidental, cuya influencia fuerte en nuestro entorno social es indiscutible. Pero existen otros movimientos culturales (los originarios, los que estaban antes de la colonización en nuestras tierras americanas) que no esperaron la teorización occidental para significar la vida, la muerte, la relación con la naturaleza, los vínculos, los sostenes intergeneracionales, las creencias religiosas, etc.

Tener en cuenta toda esa riqueza cultural de los pueblos originarios que muchas veces los textos dejan de lado, sería traer al escenario del estudio sobre el duelo, dimensiones que se pasan por alto pero que están presentes, silenciosas (silenciadas), en la cotidianeidad, conviviendo a veces en paralelo, mixturándose otras. Como plantea Kush (1976):

Investigar el campo popular e indígena no implica buscar algo ajeno a uno, algo que se pueda considerar como superado, sino que se trata de un algo que encierra una faz importante de uno mismo, que, a su vez, podría generar un pensamiento nuevo. (Pág 147).

Contextualizado este trabajo en la provincia de Córdoba, referirse a los pueblos originarios lleva necesariamente a tener en cuenta a la denominada Comunidad del Pueblo Comechingón, que habitaba en forma organizada en estas tierras al momento de la conquista española, y que aún se encuentra en forma -cada vez menos- invisibilizada, intentando sostener sus creencias y todo su acervo cultural, conviviendo en los espacios urbanos cordobeses.

5-1-1 ¿PORQUÉ LOS COMECHINGONES?

Entre los estudiosos de los pueblos originarios cordobeses, y de la época de la conquista española, se destaca Aníbal Montes, (1886-1959), militar e ingeniero que realizó un fecundo y prolífico trabajo de investigación acerca de los pueblos originarios americanos, y particularmente de la provincia de Córdoba, adonde se radicó después de retirarse del ejército. A través de estos exhaustivos trabajos, se preocupó siempre por sostener y hacer oír el discurso de los pueblos originarios, y defender sus derechos y prerrogativas rescatando la realidad histórica, en una época en la cual la preponderancia de un discurso europeizante pretendía borrar todo el acervo cultural y social de comunidades que fueron falsamente tildadas de salvajes, violentas y carentes de organización.

Este investigador señala, a partir de la revisión de documentos de archivos históricos, estudios arqueológicos y toponímicos, que los habitantes de la mitad norte y el centro de la provincia de Córdoba (lo que incluye su capital), eran los Comechingones. Respecto a la etimología del nombre, señala que es una pluralización castellana de *Camichingón*, término híbrido que significa “serranía con muchos pueblos”.

Si bien las investigaciones arqueológicas y toponímicas rescatan influencia de otros pueblos originarios, principalmente de los Sanavirones, los estudios demuestran que estos últimos pertenecían a la actual provincia de Santiago del Estero, y que a partir de sucesivas incursiones en el territorio de los Comechingones, motivadas en el hambre o las guerras, dejaron parte de su impronta en todo lo que se puede considerar su corredor de penetración.

Según lo planteado por Gleser (2009), los territorios que ancestralmente habitaron los comechingones, continúan siendo habitados por sus descendientes, si bien algunos de ellos mestizados hoy con otras culturas, pero reconociéndose como tales en distintas localidades de la provincia y en la capital cordobesa.

De acuerdo a los datos recabados por el INDEC, a través de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI), realizada en los años 2004/2005, como parte del Censo de poblaciones, hogares y viviendas 2001, la población comechingona nacida en Argentina, sería de 5111 personas, habitantes en la provincia de Córdoba.

Es por este motivo, considerar al pueblo comechingón como los habitantes originarios del territorio cordobés, con una importante y particular presencia actual, que se los incluye en el estudio del presente trabajo, poniendo en conocimiento brevemente algunas de sus características y el devenir a lo largo de la historia.

5-1-2 ALGUNAS PALABRAS SOBRE EL PUEBLO COMECHINGON.

Revisando el Repositorio digital de la Universidad Nacional de Córdoba, se encuentra el Fondo documental Aníbal Montes (2013), del cual resultó interesante rescatar un cuaderno manuscrito del año 1954, en el cual Montes escribe el texto para una conferencia a dictar en el Congreso Argentino de la Cultura, al cual titula "Organización social de los Comechingones". Allí se preocupa especialmente por destacar que se va a encargar de complementar y

más bien refutar información que se ha dado sobre estos indígenas del centro del país, respecto entre otras cuestiones a que vivían en parcialidades aisladas sin responder a ninguna autoridad central, en una especie de estado de anarquía, trogloditismo y aislamiento. Para ello, plantea que va a basarse en información que está documentada en el Archivo Histórico de Córdoba, información proporcionada por lo que encontraron a su llegada los fundadores de la ciudad, llamada en su momento Córdoba de la Nueva Andalucía, y no por la información de cronistas posteriores que siempre estuvieron lejos del lugar. Va a citar entonces principalmente el documento titulado “Relación Anónima” que escribe Jerónimo Luis de Cabrera al momento de la fundación.

Basado en esta información, plantea que se trataba en realidad de un pueblo pacífico y laborioso, dedicado principalmente a la agricultura, pero también a la cría de animales, la alfarería, el arte del tejido y la industria lítica. Organizados en poblados en los cuales cada familia tenía su propia casa y mantenía relaciones con las otras familias, cada uno de estos poblados tenía su propio cacique llamado *curaca* y mantenían el apellido familiar, respondiendo a un cacique principal que gobernaba toda esta confederación de pueblos. Le preocupa especialmente destacar a este historiador la organización social y política de este pueblo, para desmistificar la idea del salvajismo, el desorden y el aislamiento del cual fueron tildados por un discurso que pretendió injustamente tergiversar la realidad. En el texto preparado para la conferencia plantea:

Solamente en estas condiciones sociales de orden y sujeción, pudieron convivir en los valles y vallecitos de las sierras de Córdoba, tan numerosos pueblos indígenas. Así podemos explicarnos el gran progreso agrícola con regadío y la cría de animales domésticos a que alude la relación de Don Gerónimo, con su obligada consecuencia de la industria de los telares y la confección de vestimentas lujosas.

La misma organización guerrera de los Comechingones, tan ponderada por todos los cronistas e historiadores, nos está diciendo que estos pueblos no podían vivir en la anarquía, sin reconocer gobierno ni sujeción. (1954).

Destaca también Montes (1954) el contacto fluido y la solidaridad entre los distintos poblados que integraban toda la comunidad, tanto respecto a la ayuda que se prestaban en las tareas y trabajos a que se dedicaban, como en el compartir alegrías, festejos, tristezas y desgracias. En el escrito que prepara para la conferencia se lee que "...festejaban juntos sus alegrías y regocijos, realizaban sus bailes, lloraban juntos sus desgracias."

Desde otra perspectiva, ya que su interés es recuperar leyendas de los pueblos originarios argentinos, Parodi (2005), acerca datos que nos muestran al pueblo comechingón organizado a partir de la familia como eje central, que siempre se mantenía unida, y se congregaba en pequeños pueblos regidos por caciques hereditarios, los ya nombrados curacas. Cuando estas familias crecían, se iban separando en unidades menores, pero sin perder el vínculo con la familia original. Cabe destacar que esta tradición de organización familiar en clanes regidos por un curaca, y a la muerte del mismo la reelección de otro a través de las líneas de parentesco, aún se mantiene en la actualidad.

Otro dato interesante que aporta Parodi (2005), es la marcada afición del pueblo comechingón a la realización de rituales y ceremonias, como celebraciones comunitarias de todos aquéllos hechos y eventos importantes en el transcurso del ciclo vital: nacimientos, casamientos, muertes, menarca de las muchachas. Resulta de gran interés estas apreciaciones en función de la temática de este trabajo, ya que como se verá a continuación, no se trata sólo de cuestiones del pasado, sino que perviven aún en la actualidad.

5-1-3 DE LOS TIEMPOS DE LA CONQUISTA ESPAÑOLA A LA ACTUALIDAD.

La llegada de los españoles a las tierras de los Comechingones parte de la intención de Jerónimo Luis de Cabrera (conquistador que había sido designado gobernador de Tucumán por la corona española), de fundar una ciudad más al sur de la reciente Santiago del Estero. La expedición enviada utiliza los caminos que unían los distintos centros agropecuarios del territorio, a

través de los cuales estos pueblos se comunicaban y realizaban sus intercambios comerciales.

Encuentran, según consta en el documento “Relación Anónima” redactado por Jerónimo Luis de Cabrera (al que se hizo referencia anteriormente), alrededor de 600 pueblos indios, organizados en comunidad y respondiendo cada uno al gobierno de un curaca, y a la vez todos ellos a un cacique central: el pueblo Comechingón.

La conquista de los españoles no encuentra a su llegada una resistencia que impida su avance, por tratarse de un pueblo pacífico, no hubo un centro de poder que deviniera en una resistencia armada y organizada, por lo cual sometieron fácilmente al pueblo originario. Comienza entonces un proceso de aniquilación de este pueblo. Por un lado, con la evangelización por parte de la Iglesia Católica, en esta zona llegada de la mano de la Compañía de Jesús (jesuitas). Se toman grupos de aborígenes que se empadronan y se bautiza en un solo acto, en forma masiva y sin preparación previa, y se les imponen nombres cristianos. Se busca con esto “...abolir todo ritual autóctono ancestral de los originarios y demás ceremonias comunitarias y convertir a los indígenas en sujetos mansos y sumisos a la fe y a los valores cristianos, subordinados; fieles a la Corona Española.” (Doffo, y otros, 2015. Pág 19).

Por otro lado, se da la apropiación por parte de los españoles de las tierras, que se comienzan a repartir mediante el sistema de *Merced*: el donativo de tierras por parte de los reyes a sus súbditos como premio y reconocimiento por los servicios prestados a la corona. Pero no solo se reparte y se entrega la tierra, sino que, a través del sistema de *Encomiendas*, los indígenas son repartidos y cedidos a los españoles para trabajar y servir en sus estancias. Y para aquéllos que quedaron fuera del sistema de encomiendas, estaban las *Reducciones*, pequeños pueblitos de indios convertidos al cristianismo y controlados por los jesuitas. De esta manera se fue despojando a los Comechingones de sus tierras y por lo tanto de sus modos originales de subsistencia y su posibilidad de moverse libremente. Sumado a esto, las enfermedades introducidas por los europeos provocaron una baja demográfica importante.

Legados a 1810, y los tiempos de la revolución y la emancipación de la corona española, las comunidades originarias pasan de tener que defenderse del nuevo régimen, porque la posesión de las tierras continúa siéndoles negada, así como sus derechos a la identidad. Baste citar como muestra, que el artículo 67, inciso 15 de la Constitución Nacional Argentina, promulgada en 1953, reza: “Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo.” Es decir que la independencia de la colonización española no significó para los pueblos originarios un reconocimiento de sus derechos territoriales, ni culturales ni religiosos.

Respecto a la provincia de Córdoba y la comunidad comechingona, en diferentes épocas se fueron haciendo divisiones y expropiaciones de tierra, con lo cual grandes extensiones de las mismas se fueron incorporando al circuito de la propiedad privada, desarticulando y diseminando a la población indígena.

En Córdoba capital, las familias pertenecientes a la comunidad comechingona se agrupan (principalmente) en el actual barrio Alberdi, llamado en tiempos de la colonización Pueblo de la Toma, en alusión a la actividad que allí se realizaba, construcción y posteriormente mantenimiento de la toma de agua que proveía a la ciudad. Hacia finales del siglo XIX, una nueva subdivisión y expropiación de terrenos redujo notablemente la extensión de tierras de esta comunidad. Los curacas rechazaron y resistieron esta invasión del estado sobre los bienes y la cultura de los pueblos originarios, sin demasiado éxito. Hoy, el Pueblo de la Toma quedó reducido a 173 manzanas, habitadas por indígenas urbanos, que escapan a la típica representación del indio ya que su cultura se ha mixturado, desde el momento en que no han sido ellos los que se han trasladado a las ciudades o pueblos, sino que han permanecido en sus espacios y es la urbanización la que llegó, invadiéndolos. Dice de ellos Gleser:

Las personas que se reconocen como descendientes de comechingones, los ancestrales habitantes del territorio que hoy es Bº Alberdi, los indígenas urbanos o contemporáneos, según se enfatice espacio o tiempo, escapan a las “típicas” representaciones del aborigen rural o comunero, analfabeto, de clase social baja y toda otra serie de estigmas que los caracteriza en el imaginario social cordobés. (2009. Pág. 78)

En el año 2007, el curaca Rubén Villafañe inicia el trámite para obtener la personería jurídica y el reconocimiento público y legal de la comunidad, a través del Instituto Nacional de Culturas Indígenas, reconocimiento finalmente otorgado en el año 2010. A partir de ese momento, y con el acompañamiento del Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba, comienzan a visibilizarse la presencia de estas familias, por la celebración de fiestas y rituales ancestrales abiertos a la participación de todos, tales como el ritual de la Pachamama en Agosto, la fiesta del Inti Raymi (fiesta del sol), en el solsticio de invierno, el Contrafestejo del 11 de Octubre como conmemoración del último día de libertad de los pueblos originarios, la semana del aborígen en el mes de Abril. También se ha creado una bandera, con colores e imágenes significativas para esta comunidad, que se encuentra flameando a orillas del Río Suquía y que además preside todas las celebraciones, y participan activamente en charlas y disertaciones en establecimientos educativos.

Cabe destacar, que en charlas sostenidas con miembros de esta comunidad, mostraron todos ellos su rechazo a ser llamados *descendientes* de pueblos originarios o de aborígenes, ya que ellos *son* comechingones, y denominarlos descendientes implica sostener su inexistencia actual, un borramiento arbitrario e injusto que no están dispuestos a aceptar. La cultura comechingona no es algo del pasado a visitar en un museo, vive y está presente en cada acción y en cada momento.

5-2 COSMOVISION DEL PUEBLO COMECHINGON.

Parte del propósito de este trabajo es explorar las concepciones sobre la vida y la muerte como creencia cultural de la comunidad comechingona de Córdoba, para poder lograr un acercamiento a la comprensión de cómo se juegan en los procesos de elaboración de los duelos en dicha comunidad, y la influencia que tiene en el acompañamiento a los niños en dichas situaciones.

Tal como se dejó señalado en la Introducción, la investigación bibliográfica en relación a este pueblo originario sólo refiere escasos estudios descriptivos acerca de costumbres funerarias, tales como el enterramiento en posición fetal

en envoltorios de cuero (Parodi, 2005) pero no se profundiza específicamente en el tema de interés propuesto. Esto también fue corroborado en una conversación con autoridades y miembros del Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba, que se encuentran en estrecha relación y participan de las ceremonias de la comunidad, y que inclusive ha publicado dos textos de la autoría de la coordinadora del Centro de Investigaciones de dicho Instituto, Adriana Gleser, quien ha manifestado que la temática del duelo en la comunidad comechingona no ha sido abordada.

Es por ese motivo que se intentará el acercamiento al tema a partir de analizar la cosmovisión del pueblo comechingón, sus relaciones con la tierra y la naturaleza, las tradiciones culturales y religiosas que se pueden vislumbrar entremezcladas en la participación en rituales y ceremonias de la religión católica que hoy en su mayoría profesan, y también en las ceremonias ancestrales propias de su cultura que aún conservan y que han recuperado un espacio público y visibilizado a partir de la obtención de la personería jurídica, como ya se expresó. . En definitiva, a través de esto, entrar en contacto con sus creencias, porque, como plantea Gleser (2009), las creencias de una cultura son "... la explicación fundamental y última que un pueblo tiene para dar razón a su manera de vivir." (Pág. 115). Y, podría agregarse, a su manera de morir.

A pesar de la historia de devastación y aniquilación territorial y social que padeció esta comunidad, la cultura comechingona resiste. Aun habiendo sufrido la conversión forzada al catolicismo, y por eso mismo sometidas a un proceso de hibridación, las tradiciones religiosas ancestrales persisten. Esto es así porque las familias que conservan en la memoria el orgullo de ser comechingones, han transmitido en forma oral los relatos generación tras generación. Nunca han sido una comunidad de individuos, sino una comunidad de familias, y esto les ha permitido la permanencia a través de la palabra y la construcción de una red que les permitió afrontar el exterminio.

Esta memoria transmitida de generación en generación es lo que va a permitir entrar en contacto con esas creencias, lo cual se hará a partir de tres fuentes:

*Los textos encontrados y consultados.

*Dos entrevistas realizadas a miembros de la Comunidad comechingona, seleccionados por recomendación de miembros del Instituto de Culturas Aborígenes que facilitó el contacto.

*Participación en un ritual ancestral, el festejo de la Pachamama.

5-3 LO LEIDO.

Si bien la aculturación implicó la desaparición y destrucción de muchos de sus mitos, lo que nunca perdieron los miembros de la comunidad comechingona, tal como plantea Gleser (2009), fue su pensamiento mítico. Eso es lo que permitió que en la actualidad, con el reconocimiento social logrado, tome fuerza y resurja este pensamiento mítico, que les permite reelaborar su identidad. Los curacas, muchos de ellos mantenidos ocultos a los ojos de la sociedad pero siempre reconocidos en la comunidad, han jugado un rol importante en este sentido, ya que han tomado a su cargo transmitir oralmente a sus hijos y a sus nietos su historia, sus costumbres, sus tradiciones y la conservación de las redes de parentesco, sosteniendo siempre la preservación, con orgullo, de su raíz indígena. Con el logro de la personería jurídica y a partir de allí un reconocimiento y participación más activa en la sociedad, se puede comenzar a re articular y re armar una identidad que ya no sólo es reconocida por los miembros de la comunidad, sino por la sociedad en general.

De este pensamiento mítico, y la cosmovisión resultante, los textos consultados (Parodi, 2005; Gleser, 2009; Doffo y otros, 2015), permiten rescatar algunos elementos importantes para este estudio, aunque tal como se expresó, no hagan específica referencia a la manera de vivenciar los procesos de duelo.

Uno de ellos es la relación con la tierra y el territorio. Para la comunidad comechingona (así como para la mayoría de los pueblos originarios americanos), territorio no implica solo la superficie terrestre, sino que es un concepto mucho más amplio que incluye el subsuelo, el espacio aéreo, la flora, la fauna, el clima y todo lo que transcurre en esos espacios, incluso las vivencias y el ser humano

mismo. Desde esta concepción, se considera a la tierra la madre de toda forma de existencia, por lo tanto la tierra no pertenece al hombre, sino por el contrario, el hombre pertenece a la tierra. Hay con la tierra una relación de compromiso y responsabilidad, para vivir en armonía, ya que todo lo que le ocurra a la tierra le ocurrirá a los seres que la habitan. De la misma manera mantienen una relación con el padre Sol.

Tierra y Sol son quienes proveen y mantienen el ciclo de la vida, y respetar estos ciclos y unirse armoniosamente a ellos sabiendo, conociendo y celebrando con respeto cada uno de estos ciclos, constituía su espiritualidad. Las celebraciones de fiestas y rituales tenían que ver con estas creencias: la fiesta de la Pachamama, como culto a la Madre Tierra, la fiesta del sol (Inti Raymi) en el solsticio de invierno celebrando la nueva aparición del Padre Sol, eran sus celebraciones principales, que tenían siempre una característica festiva y comunitaria, de agradecimiento pero también de alegría y de color.

A partir de la colonización, como se expresó, hubo una conversión masiva al catolicismo y se pretendió eliminar todos estos festejos y prácticas culturales. Sin embargo, se encuentra que lo que se produjo fue un sincretismo entre las festividades originarias y las de los pueblos españoles, y que ciertas prácticas y rituales, aparecen velados en las celebraciones de rituales de la iglesia católica. Un ejemplo de esto que cita Gleser (2009), es la procesión en honor a la Virgen del Rosario, que si bien pertenece al ritual católico, muestra ciertas particularidades que escapan al reglamento litúrgico oficial: no se inicia en un templo, sino que va desde la casa de una familia a otra, y además la procesión se acompaña de danzas, música y un clima festivo apartado del rezo disciplinado del Rosario.

Esta manera de mantener vivas sus creencias, se expresa también, según lo que puede encontrarse en la bibliografía, en una manera particular de relacionarse con sus muertos: Entre las historias que se conservan y transmiten, hay historias de aparecidos que se relatan con naturalidad y convicción, y una conciencia absoluta de convivir con los espíritus de los antepasados, padres, abuelos y hermanos.

5-4 LO ESCUCHADO.

A continuación, se transcribirán fragmentos de entrevistas realizadas a miembros de la comunidad comechingona de Córdoba, con los cuales se tomó contacto a través del Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba. Tal como se expresó, se decidió que fuesen entrevistas abiertas, planteando sólo ejes generales pero permitiendo el relato libre, teniendo en cuenta que se trata de miembros de una comunidad que están luchando por ser reconocidos y escuchados después de tanto silenciamiento, y se consideró un acto de respeto la escucha del relato y no el armado de un cuestionario. De acuerdo a las características e historias de cada uno, se planteó la primera entrevista como un armado de relato biográfico, y la segunda como una entrevista más orientada hacia los ejes mencionados: la cosmovisión, la relación con la naturaleza, la concepción de vida y muerte, y las vivencias en torno a los duelos.

5-4-1 HUGO FERRER ACEVEDO. RELATO BIOGRAFICO.¹

El Señor Hugo Ferrer Acevedo es un miembro de la comunidad comechingona, tataranieto del curaca Lino Acevedo. Tiene 70 años, y hace tan sólo 10 años ha confirmado (oficialmente) su identidad como comechingón, pero tal como expresará en su relato, es algo que ha sentido toda su vida. Hoy se dedica a dar charlas, entrevistas, y continuar estudiando e investigando acerca de sus orígenes y de la historia de los comechingones, así como a participar y llevar adelante ceremonias y rituales en diferentes lugares de la provincia. También participa activamente en la lucha por la reivindicación de los derechos y la devolución de espacios que fueron expropiados a la comunidad.

¹ Se cuenta con consentimiento firmado para revelar identidad del entrevistado y contenido de la entrevista.

Se realizó con él una entrevista con el formato de relato biográfico de la cual se tomarán a continuación algunos párrafos que se considera importante resaltar, y se transcribe en anexos la entrevista completa.

Al comenzar, el Sr Hugo prefiere iniciar el relato contando parte de la historia de la conquista -porque la historia es parte de su biografía-, y marca como la cosmovisión, la diferente manera de ver e interpretar el mundo entre los originarios y los españoles, también tuvo que ver en ello:

Acá los originarios no se creían dueños de la tierra, ellos decían que formaban parte de la tierra, y como los españoles se adueñaron de las tierras, es como que también se adueñaron de ellos, y formaron las encomiendas.

Esta diferente cosmovisión, se expresa también en una modalidad diferente de la esencia de las creencias religiosas:

Los originarios no tenían religión, así del modo de la católica. Ellos agradecían a todo lo que les daba vida, agradecían al sol, a la tierra, a los animales, las plantas, las piedras. Pero era agradecimiento, no adoración.

Respecto de su historia personal, relata que llega a la comunidad hace 10 años atrás, de la mano del sacerdote Horacio Saravia, que fue uno de los artífices en reunir a los comuneros para volver a articular el Pueblo de la Toma:

(...) me puse en contacto con el padre Saravia, le dije que sospechaba que era pariente de aborígenes, y que mi madre era Acevedo. Como a la semana me citó en el ICA (Instituto de Culturas Aborígenes), y le dijo a la gente que estaba ahí “les presento al nuevo comunero del Pueblo de la Toma, tataranieto del último cacique, se llama Hugo”, y entran a aplaudirme las 20 personas que estaban allí.

Esta parte del relato está cargada de emoción, escucharlo es sentir que de esta manera cuenta que al fin llegó a su lugar. Esto porque su historia estuvo signada por la negación de la identidad indígena, pero también por una sensación interna inquietante de que había algo que se la mostraba, y sobre todo una ligazón particular a la naturaleza y a la tierra, recibida de su padre. Respecto

de la negación de la identidad indígena y porqué llega tardíamente a formar parte de la comunidad, relata:

Mi padre nunca se reconoció como aborigen y mi madre tampoco, y me negaron mi identidad a mí, pero no por ser malos, ni nada de eso. Fue por el maltrato que ellos sufrieron cuando eran chicos. A mi madre le tiraban de las trenzas cuando iba a la escuela y le decían india sucia.

Cuando, ya adulto, se anoticia del movimiento y la organización de los comuneros del pueblo de la Toma, le comunica a su madre su deseo de acercarse:

“Mirá, la comunidad del Pueblo de la Toma, a mí me dijo mi prima que algo tenemos que ver con los indios nosotros, yo voy a ir a hablar”. Ella se paró, me apoyó la mano y me dijo “Si vos vas con esa gente, no pises más acá” Ella estaba enferma, ya había fallecido mi padre y él único hijo vivo que le quedaba era yo, tenía recuerdos malos de su infancia, no la quise hacer sufrir. Entonces lo dejé pasar, hasta que ella falleció en el 2009.

Es a partir de ese momento que Hugo vive libremente su identidad comechingona, que siempre sintió, dice él como un algo:

Yo siento que el indio siempre estaba en mí. Cuando iba a la escuela, a los 9, 10 años, mis juegos eran de indios, y para los carnavales siempre me disfrazaba de indio, pero claro, un indio hollywoodense, de los que veía en las películas, con las plumas, las flechas, la vincha. El indio estaba en mí.

También de su padre rescata muchas señales que se lo transmitían:

En la adolescencia iba mucho a pescar con mi padre, a la zona de las Altas Cumbres, en colectivo y después caminábamos hasta el lugar. Cuando llegábamos, él me pedía que esperara y se apartaba, yo lo seguía sin que supiera y veía que se paraba en el borde de la montaña y hablaba, decía algo. Lo mismo hacía cuando llegábamos al río. Siempre me quedó eso, y ahora con lo que yo he estudiado, revivo esos momentos y me doy

cuenta de que estaba pidiendo permiso a la montaña para entrar, para ser parte del territorio. Y al río para usarlo y para pescar.

Hugo relata muchas situaciones de parte de su padre y de su abuelo que le iban mostrando una íntima comunidad con la tierra, saberes de la naturaleza que en ese momento no tenían explicación. Y suelta una frase que muestra su certeza: *“Por eso yo le digo que toda la sabiduría del pueblo originario tiene una razón de ser, que va más allá de lo científico”*

De sus comentarios acerca de la cosmovisión de la comunidad y la relación con la naturaleza, se considera importante rescatar como marca el valor de la relación con la tierra, madre de todo lo existente:

(...) el hombre es hijo de la tierra, es parte de la tierra. Yo no soy dueño de la tierra, la tierra es dueña de mí. Yo, y todo, es parte de ella. Piénselo bien a fondo, cuando uno muere, ¿adónde va? Va a la tierra. Y usted cuando come, ¿de dónde saca la comida? La tierra es la que te da la comida.

Respecto a la muerte y al duelo, señala que, dentro de su historia personal, las muertes de sus seres queridos ocurrieron antes de su inclusión en la comunidad, sin embargo el contacto y la pertenencia a la misma le ha ido imbuyendo de un saber, lo que considera el saber ancestral, que comparte:

El fallecido pasa a ser un ser espiritual presente, se lo invoca, a veces se le pide que sea guardián de la casa. Nosotros llamamos a nuestros abuelos, les pedimos que nos acompañen y nos ayuden en nuestras reivindicaciones. Los abuelos son importantes para nosotros, son los que mandan el nieto a la vida. Cuando yo fui al lugar donde vivían mis padres, donde mi padre trabajaba en la construcción de un puente y tenían un rancho, ahí me gestan a mí. No hace mucho conocí el lugar, fui y agradecí a mis abuelos porque ellos entregaron mi espíritu a mis padres. Los abuelos mandan el nieto a la vida.

Y respecto al acompañamiento a los niños, señala:

Se les explica todo. Que el ser que se fue está siempre. Que sepan que el cuerpo no está, pero está el espíritu, se conversa con él. Y que en algún momento se va a acomodar en otro lugar.

5-4-2 MARIELA TULIAN. CONVERSACION SOBRE LA MUERTE Y EL DUELO.²

Mariela Tulián, es una autoridad curaca de la comunidad Tulián del Pueblo Nación Comechingón de San Marcos Sierras, provincia de Córdoba. Trabaja activamente a favor de la comunidad, con una militancia importante tanto en el sentido de mantener vivas las costumbres, y difundirlas, como en la defensa de los derechos y de la presencia no sólo de la comunidad aborigen, sino de la defensa de la naturaleza y todo aquello que, como se señaló anteriormente, constituye lo que desde esta cosmovisión se considera territorio. Muy gentilmente aceptó ser entrevistada a los fines de la temática de este trabajo. Se transcribe a continuación pasajes de la entrevista que se consideran más relevantes, encontrándose la misma completa en anexos.

Si bien la entrevista fue abierta y no con la modalidad de cuestionario, el eje de la misma fue la vivencia de la muerte y los duelos desde la cosmovisión de la comunidad. Lo que se observa en primer lugar es la importancia de aferrarse a las creencias, y la dificultad de poder respetarlas en un espacio social y de regulación estatal que no las tiene en cuenta. Respecto de su experiencia personal con la muerte de su hijo, plantea la entrevistada:

Nosotros pensamos que el espíritu queda cerca del cuerpo. Eso hace a nuestra cultura. Fue una tristeza, un despojo cultural. Llevarlo donde nos marcaron, al cementerio, era alejarlo de nosotros. Pero legalmente no se puede hacer nada. Para nosotros, el ser que habita el cuerpo trasciende y sigue vivo, pero necesita ser acompañado, guiado, por eso necesitamos tenerlo cerca.

² Idem entrevistado anterior. Modelo de consentimiento en anexos.

La conexión con la tierra se destaca como muy importante. Puntualiza Mariela Tulián en otro momento de la entrevista:

Nosotros estamos muy conectados con los ciclos de la madre tierra, nos enseña que cumple círculos, ciclos, y nosotros también los tenemos que cumplir. Y es importante que el cuerpo esté en la tierra, vuelva a la madre tierra. (...) Es importante la conexión con la tierra, nosotros vemos esos nichos que hacen al aire libre, lo vemos doloroso. Uno alimenta la conexión con la tierra, y la cercanía. Por eso lo legal fue cruel, nunca me imaginé esas trabas legales. Nos obligan a llevar a nuestros seres queridos a un lugar de dolor.

Es de destacar que esta comunidad sostiene la creencia de que el espíritu de la persona fallecida tiene que realizar una travesía que la lleva a habitar lo que se considera el Lugar Sagrado, y que en este viaje es guiado por sus ancestros considerados sabios, pero también por sus seres queridos que le sobreviven. La entrevistada señala que el espíritu debe ser guiado:

Hacia el lugar sagrado que tiene que habitar. El pueblo Tulián, por ejemplo, al que pertenezco, tiene una ciudad debajo de la tierra. Cuando nace un bebé, un espíritu entra por la coronilla del bebé. Cuando muere, sale de ahí y le lleva 3 meses volver a esa ciudad. Y nosotros hacemos las ceremonias de acompañamiento que guían al espíritu para que llegue a esa ciudad. Y eso nos garantiza hacer un duelo. Eso cuando muere un joven o adulto, si fallece un niño, tarda 9 meses en llegar, lo que dura el embarazo, y las madres son las encargadas de la ceremonia.

Realizan entonces una ceremonia que tiene una duración determinada, y tiene que ver con beber una infusión compuesta de ciertas hierbas que tienen una función específica. En esta ceremonia, son orientados también por la sabiduría de los abuelos. (Dicha ceremonia está explicada con detalles en la entrevista que se encuentra en anexos).

Para la comunidad comechingona, el espíritu del ser amado fallecido permanece en el sitio sagrado, pero en contacto permanente con sus seres queridos:

(...) el cuerpo físico caducó, pero el espíritu está, nos escucha, nos siente. Por eso es bueno recordar las picardías, los momentos buenos, lo que se disfrutó, hablar de eso. Y cuidar el lugar adonde está el cuerpo. Y recordar que ese ser espiritual, el ser de luz, va a ir en algún momento al sitio sagrado de los abuelos, y ahí siguen aprendiendo de su sabiduría, de la sabiduría ancestral, y en el momento que decida, volverá a nacer.

De esta frase se desprende la importancia que tiene para esta comunidad el mantener el contacto con el espíritu del ser querido, pero también el cuidado del lugar donde se encuentra el cuerpo. Que cuerpo y espíritu se hayan separado al momento de la muerte, no implica descuido del lugar del cuerpo. Por eso buscan embellecer el lugar donde se encuentra enterrado. Y esto tiene mucho que ver con la participación que se da a los niños, como se verá a continuación.

Interrogada sobre la información, participación y acompañamiento que se da a los niños, Mariela Tulián responde:

Para los niños es importante que la partida sea con amor, que el recuerdo sea con amor. No se evita la tristeza, por eso es importante que se les explique todo. Y que hagan visitas periódicas a los sitios sagrados, que se lleve a los niños y sepan que es. (...) Es importante alimentar la conexión de los niños con los sitios sagrados, y también que esos sitios se alimenten con las risas de los niños, por eso también ellos tienen que participar. (...) A los niños se les muestra que un ser cambia de lugar, pero sigue estando. Les explicamos de como los adultos los guiamos para que lleguen al sitio sagrado, es importante que les transmitamos que para eso la partida tiene que ser con amor, tristeza siempre hay, la alegría tiene su tiempo para aparecer. Pero el amor siempre. (...) Otra cosa importante es hacerles saber que ese ser va a volver en algún momento, así como dije al principio que al nacer un bebé un espíritu entra por la coronilla, en algún momento, cuando quiera va a volver.

Refiriéndose al lugar donde se entierra el cuerpo, relata respecto de la inclusión de los niños:

Colocamos cintas junto con los niños, les explicamos que simbolizan los colores que les ponemos. Ponemos llamadores de ángeles,

atrapasueños. Les explicamos que así poco a poco transformamos la tristeza en amor, que si se sienten tristes fabriquen objetos bonitos para ponerle, que transformen la tristeza que sienten en amor, algo bonito, con colores.

Se destaca, a partir de lo recopilado en la entrevista, que la participación de los niños en el proceso de duelo es de mucha cercanía al adulto y a los lugares en los que el duelo transcurre. Mariela Tulián reconoce que para un niño puede ser difícil la comprensión, pero justamente por eso no puede existir el ocultamiento ni la dificultad en el mensaje. Ella plantea que no es simple de comprender, y precisamente por eso lo que se dice debe ser claro.

5-5 LO VISTO.

5-5-1 RITUAL DE LA PACHAMAMA.

Tal como se viene señalando, los pueblos originarios de distintos lugares de América mantuvieron algunas de sus costumbres, rituales y celebraciones a pesar de la imposición, en tiempos de la colonización, de una religión con otros rituales y ceremonias, en algunos casos realizándose un sincretismo entre ambas. Los pueblos originarios mantienen vivos algunos de esos rituales y celebraciones porque fueron transmitidos de generación en generación.

Entre estos rituales y celebraciones, destaca como muy importante el ritual llamado de la *Pachamama*, término compuesto que hace alusión a tierra y madre, o sea que se traduciría como *Madre Tierra*. El ritual de la Pachamama se inició en Perú con la civilización Inca, con la extensión del Imperio al sur fue incorporado y practicado por todos los pueblos andinos, llegando al norte argentino y pasando también a los comechingones. Los originarios sostienen que todos somos hijos de la Madre Tierra, y con *todos* se refieren a toda forma de existencia: humana, animal, vegetal, mineral.

La comunidad comechingona sostiene esta creencia, que tiene como corolario el hecho de que la tierra no le pertenece al hombre, sino que el hombre pertenece a la tierra, observando y conociendo la íntima relación entre la Pachamama y sus ciclos, que se cumplen durante el año solar. Para vivir en armonía con la tierra, y obtener los medios de subsistencia que ella provee a través de la cosecha y la cría de animales, (así como también la caza y la recolección), el hombre debe respetar estos ciclos de la naturaleza. Durante el invierno la Pachamama reposa y se renueva, descansando hasta que comience el ciclo de la fertilidad de la tierra, que debe coincidir con la siembra, después las épocas de lluvia para la germinación y finalmente la cosecha.

El mes de Agosto entonces, tiempo de descanso de la tierra, es el momento de agradecer a la Pachamama todo lo recibido durante el año, y de ofrecer tributo tanto de gratitud, como para pedir buenos frutos para el año venidero. Es el momento en que se celebra el ritual de la Pachamama. La comunidad comechingona del Pueblo de la Toma realiza cada año esta celebración en la ciudad, a orillas del río Suquía, el día 1 de Agosto, también se ha solido realizar el 26 de Agosto como homenaje al fallecimiento del curaca Don Lino Acevedo. La organización está a cargo de la comunidad, y del Instituto de Culturas Aborígenes, siendo notable cada año la participación de mucha más gente, público en general que se acerca y participa más o menos activamente de la celebración. También suelo celebrarse en otras ciudades, por pedido especial de alguna institución.

Como parte de este trabajo, se propuso la participación en algún ritual de la comunidad comechingona, realizándose entonces la participación en la celebración del ritual de la Pachamama que se llevó a cabo en la ciudad de Pilar (a 50 kms de la capital cordobesa), el día 24 de Agosto de 2018, convocado por dos instituciones escolares de la ciudad. La ceremonia estuvo presidida por el comunero Don Hugo Ferrer Acevedo, y se realizó a orillas del Río Xanaes, en un alto cercano al río, rodeado de árboles pero que presentaba un claro para poder reunir a las personas participantes.

Se inicia la ceremonia colocando en el piso una manta cuya confección y estética se corresponde con los pueblos originarios, y sobre ella las personas participantes van dejando las ofrendas: frutas, verduras, semillas, carne, alcohol,

vino y licores, flores, y también peticiones y deseos escritos en papelitos. Cercano a la manta, se colocó un brasero en el que se quemaron hierbas seleccionadas para el ritual, y el comunero encargado del ceremonial comenzó a sahumar el lugar para purificarlo. Luego, junto a la manta de ofrendas, se cava un pozo que tiene aproximadamente una profundidad de medio metro, por un diámetro de un metro. Ese mismo pozo se usa todos los años, por lo cual, si como en este caso la ceremonia ya se había realizado anteriormente, se destapa el pozo anterior que está cubierto con tierra y piedras para protegerlo. No se cava con palas, sino con las manos y con piedras, en esto ayudan algunos participantes. Una vez destapado el pozo, se convoca a las personas a disponerse en círculo alrededor del mismo, y el encargado de la ceremonia dirige unas palabras a los presentes hablando del motivo del ceremonial, se coloca una lona frente al pozo y se procede a poner en el mismo las ofrendas. Se destaca la participación de la gente que voluntariamente se acerca y se arrodilla en la lona frente al pozo, recibe las ofrendas de manos de quien dirige la ceremonia y las van colocando en la tierra. Posteriormente, el comunero lava las manos de quien ofrendó con un chorrito de agua, que también cae al pozo. Algunas de las ofrendas son colocadas en el pozo directamente por quien lleva adelante la ceremonia. Terminada de *corpachar* (darle de comer a la tierra), se tapa el pozo usando las manos, se lo protege con piedras, se canta alrededor del pozo, se hacen pedidos y rogativas.

Dentro de lo observado que hace referencia a la temática de este trabajo, cabe destacar que se notó que si bien es un ceremonial que se realiza con respeto y atención, se observa una modalidad carente de toda rigidez, las personas participan de diferentes maneras y, sin interrumpir, pueden moverse libremente por el espacio, y el ambiente es festivo, colorido. Aun así, se percibe un clima cargado de emoción y sobre todo de respeto y de profunda conexión con la tierra. Y, sobre todo, interesa destacar que la participación de los niños es totalmente pareja con la de los adultos, participan activa y libremente en toda la ceremonia y pueden realizar las mismas actividades que un adulto. Salvo la participación de quien preside la ceremonia que marca alguna diferencia, el resto tiene igualdad de oportunidades de participar y expresarse, no resguardándose a los niños de una manera particular ni restringiendo alguna manera de

participación. La idea que surge entonces es que estos rituales y ceremonias se mantienen en el tiempo no sólo por la transmisión oral de generación en generación, sino porque desde la más temprana infancia se forma parte protagonista del ritual, con lo cual el mismo nunca se pierde. No es relatado y repetido a partir de lo escuchado. Es vivido.

5-6 CREENCIAS ENCONTRADAS SOBRE LA MUERTE Y EL DUELO.

A partir de lo leído, lo escuchado y lo observado, el objetivo planteado fue poder encontrar las ideas que sobre la muerte se sostienen en la comunidad comechingona, y poder lograr puntualizar características de los procesos de elaboración de los duelos y de las modalidades de acompañamiento a los niños.

Se entendió que, al no existir trabajos previos sobre el tema, se debía realizar una construcción a partir de la información obtenida por esas diferentes vías, siempre tomando como eje el conocimiento de la cosmovisión de la comunidad. Se puntualizarán entonces a continuación algunos elementos que se pudieron ir construyendo.

En primer lugar surge como relevante la particular relación que este pueblo mantiene con la tierra. Tanto en lo que se refiere al concepto de territorio como totalidad, como así también (y especialmente) en el sentido de considerarla madre de todo lo existente, y al ser humano como un elemento más que pertenece a la tierra, tanto como la flora, la fauna, el clima. Si el ser humano pertenece a la tierra (su madre), y con ella mantiene durante toda la vida una relación de cercanía, armonía y conexión, la vivencia de la muerte como retorno a la tierra se sostiene como una consecuencia natural que no genera conflicto.

En esta relación con la madre tierra y el padre sol, aparece también con mucha pregnancia la cuestión de los ciclos. Todo el material recogido deja claramente a la vista que la vida toda transcurre, para la cosmovisión de este pueblo, en ciclos circulares regidos por la naturaleza que ellos respetan y celebran porque tienen que ver con la vida, con el aseguramiento de su

subsistencia. La vida (y por ende la muerte) es vivida también como parte de esos ciclos que se deben cumplir en armonía, no intentando torcer o contradecir ninguno de ellos. La aceptación de la muerte, aunque implique tristeza y dolor, es vivenciada como parte de esos ciclos que se respetan y se aceptan.

Otra cuestión que se destaca es la importancia de las ceremonias ante todo evento considerado relevante, con la característica de ser comunitarias y compartidas, y también de tener siempre un fin de agradecimiento por lo que se tuvo y se tendrá. El agradecimiento, y una tonalidad alegre y optimista pareciera ser parte de la cosmovisión de este pueblo, más allá de la devastación sufrida en su historia y de la lucha que mantienen en este momento que los pone en una situación de reclamos, aún sus marchas reivindicatorias son alegres, festivas y pacíficas, y siempre se acompañan de cantos de agradecimiento. Esto permite inferir que si bien la pérdida de un ser querido causa tristeza y dolor, el elemento de agradecimiento por su vida, siempre aparecerá.

Se puede destacar también como particular la relación que establecen con sus muertos. Se rescata como una relación de continuidad en la convivencia con el espíritu del ser querido, una relación que no se pierde sino que se vivencia en la cotidianeidad. Y si bien se marca la separación de la mente y el cuerpo, no se descuida el lugar del cuerpo, se lo embellece, se lo visita, se lo rescata como un lugar de encuentro. Hay una certeza de comunicación permanente, de los lugares adónde el ser querido habita, además de convocarlo por una atribución de capacidad de brindar ayuda y protección. El espíritu del muerto sigue aprendiendo, y decide cuando regresa.

En cuanto a la vivencia de los duelos, si bien se asume la tristeza y el dolor, la actitud es activa, hay un ceremonial que cumplir que está sostenido por la sabiduría de los mayores, que es a quienes se recurre por ayuda, y a los elementos de la naturaleza que tienen un poder sanador. No se duda acerca de a que y a quien recurrir, se sabe con certeza lo que se debe hacer. Esta ceremonia implica también un ciclo que se abre y que se cierra, y además platea un acompañamiento al espíritu del muerto. Es, por lo tanto, un ceremonial que ayuda al duelo, y a su vez se vivencia como una ayuda al ser querido perdido para encontrar su lugar.

Lo festivo, lo alegre, lo de hermosear el lugar donde se encuentra el cuerpo del ser querido, también muestra la particularidad de esta comunidad para enfrentar el duelo, transformar la tristeza en amor, haciendo algo bonito para el ser que se perdió. Muestra un posicionamiento en el cual el hacer por el otro aún continúa después que ha muerto, manteniendo presente su subjetividad ya que se recurre a los colores o los objetos que eran de su gusto, y esto ayuda a tramitar el dolor.

Y en relación al acompañamiento de los niños, se observa que la participación de los mismos es espontánea y natural. Además, entendiendo que no es fácil de comprender la cuestión de la muerte, se hace mucho hincapié en que se les explica, se les muestra, se les enseña. Esto además quedó evidenciado en la presencia y participación de los niños en el ritual de la Pachamama, donde no ocupaban un lugar diferente o especial, sino igual al de otro miembro de la comunidad. No se plantea un cuidado especial a los niños que los aleje de la situación de la muerte o el duelo, sino que se los hace participar activamente. Sus risas, su presencia son necesarias en los lugares en donde habitan los espíritus de los muertos. Sus creaciones son necesarias e importantes para embellecer el lugar donde está el cuerpo del ser querido. Se les enseña a los niños a aceptar el dolor como parte del proceso, y si bien se les enseña a intentar transformarlo y no quedarse presos de esa emoción, no se plantea un ocultamiento o una comunicación hacia ellos que implique un disimulo, algún tipo de desdibujamiento. Lo que el adulto sabe, siente y cree acerca de la muerte en esta comunidad, se transmite a los niños para que de alguna manera forme parte de su sabiduría. Saber sobre la muerte y sobre los muertos en esta comunidad es parte de la sabiduría ancestral, y no se les niega a los niños que participen de ello.

6- CONCLUSIONES.

Al comenzar a darle forma a la idea de este trabajo, se consideró que se trataba de una temática a construir ya que no había estudios específicos sobre duelo en la comunidad comechingona, y porque, por una cuestión de respeto por lo delicado de la temática, no se planteaba entrevistar ni observar a niños que estuvieran atravesando un proceso de duelo.

Se trataría entonces de poder inferir, a partir de analizar la cosmovisión de una comunidad, aquello que de particular se puede rescatar en relación con las vivencias de la muerte y el duelo, sin pretender conclusiones acerca de evoluciones particulares, sino sólo centrando en el modo de acompañar.

Ya nos advierte Tizón (2013) que “Existen pocos estudios que traten el tema de las influencias culturales del duelo en los niños y de la influencia sociocultural sobre el desarrollo de los trastornos infantiles tras la pérdida” (Pág. 271), pero que sin embargo el entorno social que rodea a la familia y por ende al niño en ese momento, es crucial para predecir la evolución del duelo.

Las particularidades encontradas en la cosmovisión de la comunidad originaria estudiada, permiten inferir una interpretación de la muerte como parte de un proceso natural ligada a los ciclos de la vida, que para ellos se plasman particularmente en los ciclos de la tierra. Aún más, vida y muerte se conciben también como procesos ligados: un espíritu que viene del lugar sagrado entra por la coronilla del bebé al nacer, sale al morir y vuelve al lugar sagrado. Y cuando lo decide, puede volver. La muerte no es vivenciada como una ruptura con la vida sino como una continuidad, tanto en el sentido de la armonía de los ciclos naturales; como en el sentido de lo vincular, de la convivencia con el espíritu del muerto.

Ello no implica que esta comunidad acepte la muerte sin tristeza ni dolor, que no busque impedir que ocurra a través de cuidados, atenciones médicas y aún con el uso de la medicina ancestral; sino que ocurrida la misma, se considera parte del ciclo vital, del destino de ese ser. Y la persona fallecida debe continuar su camino, tiene un destino y un lugar adonde ir, y lo llevará adelante con la ayuda de todos sus seres queridos, los vivos y los muertos. Para la comunidad

comechingona, el fallecido no es un yacente en espera de su salvación. Es un ser activo que debe encontrar su camino al sitio sagrado de sus ancestros, que continúa aprendiendo y se vuelve un sabio que ayuda, protege, aconseja. Y decide cuando regresa.

Es de considerar que esa mirada y esa concepción acerca de la muerte, si bien no priva del dolor de la pérdida, genera un acercamiento a la misma que mitiga la angustia. Lo que se encontró en relación a las ideas sobre la muerte en la comunidad comechingona y que impacta particularmente, es la *ausencia del miedo*.

Si repasamos lo planteado en el capítulo 1 de este trabajo, acerca del recorrido socio-histórico de la muerte y el duelo en occidente, observamos que cada una de las etapas descritas por Aries (1975/1977) están planteadas como la modalidad particular de la época de tratar con la angustia y el miedo que genera la muerte.

Brevemente, en la etapa de la muerte domada, era dominar su salvajismo ritualizándola. Si bien en esta etapa no se la consideraba como una ruptura sino como formando parte de la vida, y la comunidad participaba (incluso los niños), lo cual podría considerarse semejante a lo aprendido del pueblo comechingón, la diferencia esencial es que en el caso que describe Aries la intención de domarla es para despejarla de su salvajismo por responder a la naturaleza indómita a la que se temía. Todo lo contrario a lo encontrado en la comunidad sobre la que se trabajó, donde precisamente es la conexión con la naturaleza lo que le quita su carácter de angustiante. No hay necesidad de dominar ni ritualizar lo que viene de la naturaleza, sino armonizar con ella.

En la segunda etapa, llamada la muerte propia, se incrementa y evidencia el temor a la muerte porque hay un apego a las cosas del mundo, un aferramiento a lo propio. La preocupación se pone en asegurar la vida del alma en el más allá, lo que se considera que dependería de un juicio divino. La muerte asusta, el cadáver se oculta. La familia se corre de escena en el duelo, ahora la muerte pertenece a la Iglesia.

La tercera etapa, en la cual el salvajismo de la muerte empieza a mostrarse por ir rompiendo las defensas erigidas contra ella, se produce una

reacción ambigua que lleva al autor a llamarla muerte lejana y próxima. Se aleja la muerte por temor, y se acerca el interés por el cadáver, pero en forma macabra. Pareciera ocurrir una despersonalización de la muerte al tratar el cadáver sólo como objeto de estudio, o en todo caso de erotismo o curiosidad morbosa.

La cuarta etapa, del romanticismo, el temor se desvía al otro. El miedo y la angustia se manifiestan con respecto a la pérdida del ser amado. Como defensa, se embellece a la muerte, se la equipara con la belleza de la naturaleza. Se acentúa la importancia del reencuentro en el más allá. Sería este período en el que podemos encontrar más semejanzas con las ideas que de la muerte sostiene la comunidad comechingona. Sin embargo, hay aspectos en el cual difiere ya que, tal como lo describe Aries, en el romanticismo es el temor a la separación lo que domina las acciones que se llevan adelante para sostener el lazo afectivo, lo cual se nota ausente en la comunidad estudiada, ya que la certeza del mantenimiento del lazo afectivo y la continuidad del vínculo no se pone en duda, no se teme su pérdida. Con todo, puede considerarse que este período llamado la muerte del otro, es el más similar a lo encontrado en la comunidad comechingona.

Y finalmente, señala Aries que a partir del Siglo XX se produce un cambio en la concepción, actitud y posicionamiento ante la muerte en la sociedad occidental que llega hasta nuestros días, denominado por él muerte invertida. La muerte está excluida, negada. Se la aparta de la cotidianeidad de la vida, se acortan las ceremonias y el duelo y en lo posible se desaparece el cadáver. El dolor no se socializa, cada persona parece sentirse obligada por el entorno a superarlo rápidamente. La muerte es vuelta un tabú. Época de máximo temor a la muerte, en la que cada persona transita su dolor casi a solas, sin (o con muy escaso y hasta disimulado) sostén social. Asusta la muerte, y por ende asusta el duelo y los duelantes, que son una muestra de la misma.

Se planteó entonces que lo que se encuentra como particularidad en la comunidad comechingona, en comparación con lo desarrollado acerca de la sociedad accidental, es la ausencia de miedo frente a la muerte. Y una certeza de lo que hay que hacer, y quienes ayudan. Dentro de este marco, es interesante rescatar algunas cuestiones del ceremonial que se lleva adelante para transitar

el duelo. Es una ceremonia que si bien realiza una sola persona, está pautada y consensuada por toda la comunidad, tiene un tiempo y una modalidad que es conocida por todos, ya se sabe lo que hay que hacer. Se tiene bien claro también a quien recurrir para completar la parte de la ceremonia que puede ser diferente en cada duelo, que es la elección del elemento que se usará con el chañar, se recurre a los abuelos de la familia, y en su concepto de familia extensa siempre hay abuelos, y si no, se recurre a los espíritus de los abuelos que con certeza para ellos los orientan.

El lugar de los mayores y su sabiduría, así como la pertenencia a la familia brinda una seguridad y contención que se remonta a un ser cuidado y contenido por todos los ancestros. Y si bien se señaló que el dolor está presente, hay una confianza absoluta en los elementos naturales y la cura que van a brindar, además de estar participando en lograr el bienestar del fallecido, no solo el propio. Es una ceremonia que encierra en sí una certeza y una confianza en sus resultados, como dijo Mariela Tulián respecto de su manera de realizarla ante su familia “que vieran que yo estaba haciendo lo que había que hacer para que el duelo sea correcto”. Allí se encuentra el elemento del optimismo, de la confianza en el obrar de la naturaleza cuando el ser humano armoniza con ella, y de la interrelación entre todos los miembros de la familia y la comunidad: lo que hace uno cuida y sostiene a todos.

Si, tal como se planteó lo que quiere construirse desde este lugar es una mirada del acompañamiento a los niños, queda claro que las posiciones de los adultos y el lugar que otorgan a los pequeños son bastante diferentes. Si bien cada subjetividad es única y particular, así como cada pérdida también lo es, lo cual no permite en este punto sacar conclusiones taxativas, retomar lo señalado en el capítulo 3, por los autores que han trabajado las condiciones que hacen a los niños más vulnerables al riesgo de un duelo patológico, nos muestra precisamente estas diferencias en las modalidades de incluir a los niños.

Bowlby (1980) plantea que entre los principales obstáculos con los que tropiezan los niños para elaborar el duelo, se encuentran el recibir información tardía y equívoca, y que los adultos les hablen intentando disimular su dolor, lo cual los puede llevar a sentir la necesidad de ocultar el propio. También el alejarlos de los ceremoniales, lo cual los llena de interrogantes que no pueden

formular adecuadamente, si perciben que hay algo vedado, de lo que no es conveniente hablar.

Se plantea también que si los niños no reciben la información que necesitan para calmar sus dudas desde una palabra clara dirigida a ellos, igualmente perciben el clima emocional y escuchan lo que sucede a su alrededor. Y sin la explicación adecuada, van a elaborar alguna respuesta para lo que perciben, respuesta que puede estar teñida de confusiones, y hasta a veces de culpa.

Mientras que en la sociedad occidental (en general), se oculta, se disfraza, se dilata la información, se intenta mantener lo más alejados posibles a los niños; en la comunidad comechingona se los hace partícipes, se les explica, se les enseña, se los invita a preguntar y se les responde, tanto acerca del ser perdido como de sus propios sentimientos de tristeza y dolor. Si en la sociedad occidental se encuentra que las respuestas que se da a los niños suelen ser confusas y ambiguas por la dificultad del adulto de enfrentar lo que pasa, en la comunidad comechingona el mensaje es claro y certero.

Los niños no necesitarían entonces elaborar solos una respuesta a partir de mensajes ambiguos y del clima emocional que perciben, fabricándose una explicación, sino que los adultos de su entorno se la brindan con claridad ya que no se considera que la muerte sea un tabú, algo de lo que no se debe hablar, sino uno de los saberes ancestrales que deben transmitirse. En esta comunidad se enseña a los niños sobre la muerte como parte de la transmisión de su cultura, no como algo de lo que se habla cuando ya no puede evitarse.

Otro punto que se destaca en el capítulo acerca de los duelos en la infancia, es la importancia del sostén, y de las posibilidades que encuentre el niño de ser adecuadamente alojado en ese sentido por los adultos del entorno. Pero se señala también que en general esos adultos se encuentran atravesados por su propio proceso de duelo. Y de no contar los mismos con un adecuado sostén para ellos, pueden fallar en su función para con los niños. Tal como se señaló más arriba al puntualizar aspectos del ceremonial con el que la comunidad comechingona tramita el duelo, se encuentra en el mismo un elemento de sostén que no solo implica a la comunidad actual, sino que la

trasciende e implica a los ancestros, a la naturaleza, a la madre tierra que brinda los elementos para la tramitación del mismo.

Y respecto a la demostración de dolor, se lo acepta como parte del proceso, pero además se les brinda a los niños herramientas para que consigan superarlo y transformarlo en amor, y se les otorga un lugar de importancia en la participación del cuidado del sitio donde están sus muertos, del embellecimiento del mismo. Se les hace saber lo importante de su presencia y sus risas en los lugares sagrados donde están sus seres queridos fallecidos, aun los que ellos no conocieron. Entre los factores señalados como favorecedores de la elaboración del duelo en los niños, se señaló la importancia de que les sea transmitidos a los mismos que si bien la muerte es irreversible, se les asegura la continuidad del amor por ese ser que ya no estará en este mundo. El amor de todos los que lo amaron. Eso es precisamente lo que se encuentra que se plantea a los niños en esta comunidad.

En resumen, lo encontrado en la comunidad comechingona es que la muerte duele y entristece, pero no asusta, no se le teme. Y es desde este lugar desde donde acompañan los adultos, sin miedo. Y este no es un dato menor, ya que como es de suponer, se encuentra dentro de la sociedad occidental casos en los cuales se habla a los niños, se les permite participar, se les da la información adecuada. Pero siempre está teñida por el temor del adulto. El temor a la muerte que él mismo siente, y el temor de que los niños sean dañados por lo que están atravesando. El miedo a la muerte tiñe la modalidad de acompañamiento en la sociedad occidental. La ausencia de miedo caracteriza al acompañamiento en la comunidad comechingona.

Para finalizar, resulta interesante citar nuevamente unas palabras que deslizó el comunero Hugo Ferrer Acevedo durante la entrevista: “Por eso yo le digo que la sabiduría del pueblo originario tiene una razón de ser, que va más allá de lo científico”

Esa ha sido la intención del presente trabajo. Reunir lo científico, lo estudiado, lo escrito, lo investigado por numerosos y valiosos autores dentro de la ciencia, con esta otra sabiduría que no está escrita, pero que es igual de valiosa y tiene su razón de ser. Para poder pensar también desde otros lugares,

para aprender desde otros saberes con los cuales hay una deuda. La deuda del despojo, de la negación, del intento de borramiento. La deuda del menosprecio, del silenciamiento, de la subestimación. Una deuda para con el saber ancestral, pero también una deuda para con nosotros mismos que, como profesionales, nos hemos privado de esos saberes que nos debieron pertenecer siempre.

Lejos, muy lejos está este trabajo de saldar esa deuda, pero al menos intentó abrir un espacio para pensar desde otro lugar, que en realidad es este mismo lugar desde mucho antes, desde siempre.

7 ANEXOS.

7-1 ENTREVISTA A HUGO FERRER ACEVEDO. RELATO BIOGRÁFICO.

Hugo: “Los españoles entran acá guiados por los Incas, ellos conocían todo el lugar y los caminos, y guiaron a los españoles. Acá los originarios no se creían dueños de la tierra, ellos decían que formaban parte de la tierra, y como los españoles se adueñaron, es como que también se adueñaron de ellos, y formaron las encomiendas. ¿Sabe cómo pudieron dominarlos? Separaban a las mujeres de los hombres, desarmaban las familias, y ahí pudieron explotarlos. Y les impusieron la religión católica. Los originarios no tenían religión, así del modo de la católica. Ellos agradecían a todo lo que les daba vida, agradecían al sol, a la tierra, a los animales, las plantas, las piedras. Pero era agradecimiento, no adoración. No se les permitió hablar más su idioma, si los hijos hablaban *camiare*, los padres eran castigados, torturados. No se les permitió seguir usando sus vestimentas. Yo pienso que si un indio no tiene más la lengua ni la tierra no es más un indio. Eso dije una vez en una reunión. Yo participo hace 10 años solamente, cuando murió mi madre recién pude acercarme.

Entrevistador: ¿por qué, como fue esa situación?

Hugo: Le voy a contar esto. Yo soy tataranieto del curaca Lino Acevedo, que murió en 1901. Fue el último curaca que funcionaba ante el cabildo. Eso por la parte de mi madre. Es así: Lino Acevedo es padre de Martiniano Acevedo, Martiniano es padre de Aparicio Acevedo que es mi abuelo. Y mi abuela era descendiente de los Valles Calchaquíes, era aborígen pero católica. Por parte de mi padre, la madre era española, y el padre era un aborígen del Valle de Punilla, pariente de los tres caciques Ortiz, yo sé eso pero todavía lo ando buscando. A mi abuela no la dejaron casarse con mi abuelo porque era aborígen, ella estaba enamorada de él, él fue a pedir la mano cuando supo del embarazo, y el padre de ella lo sacó a los tiros con un revólver gritando “negro de mierda, indio basura”. La casaron con un español, y mi padre lleva el apellido de su padrastro. Mi abuela lo tuvo a los 18 años. Mi padre nunca se reconoció como aborígen y mi madre tampoco, y me negaron mi identidad a mí, pero no por ser malos, ni nada de eso.

Fue por el maltrato que ellos sufrieron cuando eran chicos. A mi madre le tiraban de las trenzas cuando iba a la escuela y le decían india sucia. A mí me mandaron a una escuela católica, por una beca que dio el obispo de Córdoba, el Monseñor Lafitte, porque el chofer era amigo de mi abuela. No me quejo, me dieron una educación buena. Pero cometieron dos errores, uno mandarme a una escuela católica, y otro mandarme a una escuela de los ricos siendo yo un indio pobre, aunque no lo sabía, pero siempre como que había algo....

Entrevistador: ¿Qué era eso, ese “algo”?

Hugo: Yo siento que el indio siempre estaba en mí. Cuando iba a la escuela, a los 9, 10 años, mis juegos eran de indios, y para los carnavales siempre me disfrazaba de indio, pero claro, un indio hollywoodense, de los que veía en las películas, con las plumas, las flechas, la vincha. El indio estaba en mí, eso fue como hasta los 17 años, la época en que empezamos a hacer los asaltos y salir a bailar, después viene el tiempo en que me puse de novio y quería formar una familia. Pero siempre con algo adentro. Me acuerdo que una vez entramos con una prima en una piecita en la casa de nuestra abuela, había cosas de hierro, herrajes; yo pregunté que era todo eso y mi prima me dijo: “Me parece que era de los bisabuelos, creo que algo tenemos que ver con los indios nosotros, pero bien no sé”. A mi me quedó esa información dando vuelta. Y hay otra cosa que recuerdo, que siempre me llamó la atención. En la adolescencia iba mucho a pescar con mi padre, a la zona de las Altas Cumbres, en colectivo y después caminábamos hasta el lugar. Cuando llegábamos, él me pedía que esperara y se apartaba, yo lo seguía sin que supiera y veía que se paraba en el borde de la montaña y hablaba, decía algo. Lo mismo hacía cuando llegábamos al río. Siempre me quedó eso, y ahora con lo que yo he estudiado, revivo esos momentos y me doy cuenta de que estaba pidiendo permiso a la montaña para entrar, para ser parte del territorio. Y al río para usarlo y para pescar. El siempre negándome la identidad, pero él mantenía esas costumbres, también se sentía indio, aunque no lo reconocía por temor de que nos hicieran sufrir. También cuando matábamos pollos, o cabritos, me decía que teníamos que pedirles permiso porque así no iban a sufrir, porque los íbamos a aprovechar para alimentarnos y nos iba a hacer bien. ¿Eso dónde lo aprendió?

Entrevistador: ¿Qué piensa usted?

Hugo: Yo pienso que su parte aborigen estaba. No sé cómo vivió, como lo aprendió. Pero él le daba las gracias al sol, le sonreía todos los días. Y recuerdo algo muy especial, un día que se nos hizo tarde para volver de pescar y nos tuvimos que quedar en la montaña. ¿Quiere que le cuente cómo fue?

Entrevistador: Si, por supuesto.

Hugo: Yo tenía mucho miedo, le decía que nos íbamos a morir de frío. Me dijo que no me preocupara, que él me iba a hacer un sol. Me mandó a buscar leña y paja, mientras el buscaba piedras bola en el río, y con eso armó un horno y como dos especies de cunas a cada lado del horno, con nuestros tamaños. Cuando oscureció lo prendió con lo que yo había juntado y nos acostamos a dormir. Me quedé mirando el cielo, limpio, sin gases, se veían clarito todas las estrellas. En el horno, en los huecos entre las piedras salían las llamas, las piedras se fueron poniendo rojas y se reflejaban en el cerro, parecía que había un sol, me hizo un sol como me dijo. Era algo increíble, no le puedo explicar lo que era eso, la sensación. Y eso ¿dónde lo aprendió? El sabía, lo mismo que mi abuelo, Aparicio Acevedo, un día tenían que hacer una losa y le consultaron por el clima, y él dijo que por el río de estrellas que iban para tal lado, iba a llover un determinado día, que la hicieran tranquilos. Y así fue, llovió el día que dijo mi abuelo. ¿Cómo hacía el viejo para saber, que tienen que ver las estrellas? Por eso yo le digo que toda la sabiduría del pueblo originario tiene una razón de ser, que va más allá de lo científico.

Entrevistador: Usted dijo que recién hace 10 años pudo reconocerse plenamente como originario, que eso tuvo que ver con la negativa de parte de sus padres a aceptarle y reconocerle ese origen. ¿Cómo sucedió eso, cómo llegó ese momento?

Hugo: Si, la cosa siguió así, yo siempre sintiendo que había algo. Más o menos en el año 2007 el padre Horacio Saravia que investigó mucho sobre el tema empezó a preguntar en la misa si había algunos que sabían que eran aborígenes, que hablaran con él. Aparecieron varios, los originarios del Pueblo de la Toma que hasta entonces estaban ocultos. Un día, mientras almorzábamos con mi madre, aparecieron en la tele, en canal 12, y yo le digo "Mirá, la comunidad del Pueblo de la Toma, a mí me dijo mi prima que algo tenemos que

ver con los indios nosotros, yo voy a ir a hablar". Ella se paró, me apoyó la mano y me dijo "Si vos vas con esa gente, no pises más acá" Ella estaba enferma, ya había fallecido mi padre y él único hijo vivo que le quedaba era yo, tenía recuerdos malos de su infancia, no la quise hacer sufrir. Entonces lo dejé pasar, hasta que ella falleció en el 2009. Esperé 6 meses y me puse en contacto con el padre Saravia, le dije que sospechaba que era pariente de aborígenes, y que mi madre era Acevedo. Como a la semana me citó en el ICA (Instituto de Culturas Aborígenes), y le dijo a la gente que estaba ahí "les presento al nuevo comunero del Pueblo de la Toma, tataranieto del último cacique, se llama Hugo", y entran a aplaudirme las 20 personas que estaban allí. Una señora se acercó, me abrazó y me dijo que era mi tía. Horacio me mostró todos los censos, donde salen Lino Acevedo, Aparicio Acevedo y toda la lista. Y ahí fui atando cabos y entendiendo todo lo que había pasado en mi infancia. Yo ahora soy feliz porque soy libre de hablar. No me afecta que me digan indio, aunque ese no es el nombre tampoco. Ni estoy enojado con la negación de mis padres. Principalmente mi madre, ella sufrió mucho, en la escuela la golpeaban, la insultaban y cuando ella se defendía, la castigaban a ella. Nos quiso evitar eso a mí y a mis hermanos.

Entrevistador: ¿Y cómo siguió después de ese reconocimiento?

Hugo: Yo ahora lo que quiero es que nos conozcan, que sepan que estamos. Yo no quiero tierras para mí, yo ahí tengo mi ranchito que tendría que arreglarlo, pero con eso estoy bien, vivo bien. Lo que me interesa es hablar, por eso yo le agradezco a usted que está aquí. Me interesa hablar, hablar de mis ancestros, hablar que estamos vivos, que somos parte de la tierra. Estoy yo que me reconozco como comechingón, algunos de mis primos que no, otros que sí. Pero existimos, no está perdido. Aunque el estado haya sacado esa ley que dice que somos descendientes, para no darnos las tierras. A mí no me interesa la tierra, pero si me gustaría que el estado respetara al Pueblo de la Toma y no se hagan edificios. En otros países se los cuida a estos lugares, en Colombia por ejemplo. Acá se demuele todo, no respetan nada. Hay una ley de la OIT sobre los pueblos indígenas que les reconoce el derecho a las tierras. Entonces, pasa que si se los reconoce acá, le tienen que devolver las tierras, por eso a nosotros nos consideran solo descendientes de originarios, y así dicen que no existen más, que no hay más. A mí no me interesa que me devuelvan la tierra, pero no

quiero que nieguen que existimos. Yo no soy descendiente de nadie, soy el comechingón urbano que hoy existe en Córdoba. Yo y mis hermanos. Nos quieren poner como los europeos que descendieron de los barcos. Somos parte de esta tierra, yo no me puedo igualar a los europeos que descendieron de los barcos porque soy parte de esta tierra, he nacido y me he criado aquí, mis ancestros son parte de esta tierra.

Entrevistador: Ese concepto de ser parte de la tierra es muy importante entre los originarios.

Hugo: Claro, el hombre es hijo de la tierra, es parte de la tierra. Yo no soy dueño de la tierra, la tierra es dueña de mí. Yo, y todo, es parte de ella. Piénselo bien a fondo, cuando uno muere, ¿adónde va? Va a la tierra. Y usted cuando come, ¿de dónde saca la comida? La tierra es la que te da la comida. Fíjese como se sembraba, hay toda una dualidad. El hombre abría el surco y la mujer sembraba. Su mano con el espíritu de madre, dos madres que se encontraban. Y la cosecha también la hacía ella, hasta esas cosas tan fuertes se respetaban al pie de la letra. Hay una conexión de la mujer con la madre tierra. Y mi padre, que nunca me dijo nada, tenía esa forma de tratar a la tierra, con respeto, pidiendo permiso, agradeciendo. Y la tierra nunca nos fallaba. Por eso todo los 1 de Agosto a las 3 de la tarde se hace el festejo de la Pachamama. Se le ofrenda a la tierra todo lo que se cosecha: papas, legumbres, maíz, alcohol, agua; todo lo que se cosecha se le ofrece a la madre tierra como obsequio, porque cuando pase Agosto viene de nuevo el tiempo de la siembra, y para tener una buena cosecha hay que agradecer lo que ya se tuvo, se le hace una ofrenda y se nombra a la madre tierra, al padre fuego que es el sol, al viento, al agua.

Entrevistador: Son importantes las ceremonias para la comunidad.

Hugo: Todo es una ceremonia. Sembrar, comer. Para todo hay un ceremonial, nacimiento de niños, de animales, todo algarabía, fiesta. La fiesta de la vida.

Entrevistador: ¿y respecto a la muerte, al duelo?

Hugo: Mis familiares fallecieron todos antes de que yo ingresara a la comunidad, por eso de las ceremonias no puedo decir mucho. Pero sé que al

morir, las personas eran enterradas en la casa, era un volver a la tierra, no se consideraba necesario que hubiera un cementerio. Y el ser sigue estando presente, el espíritu. El fallecido pasa a ser un ser espiritual presente, se lo invoca, a veces se le pide que sea guardián de la casa. Nosotros llamamos a nuestros abuelos, les pedimos que nos acompañen y nos ayuden en nuestras reivindicaciones. Los abuelos son importantes para nosotros, son los que mandan el nieto a la vida. Cuando yo fui al lugar donde vivían mis padres, donde mi padre trabajaba en la construcción de un puente y tenían un rancho, ahí me gestan a mí. No hace mucho conocí el lugar, fui y agradecí a mis abuelos porque ellos entregaron mi espíritu a mis padres. Los abuelos mandan el nieto a la vida.

Entrevistador: ¿Y hasta donde usted conoce, que se les dice a los niños sobre esto?

Hugo: Se les explica todo. Que el ser que se fue está siempre. Que sepan que el cuerpo no está pero está el espíritu, se conversa con él. Y que en algún momento se va a acomodar en otro lugar.

Al momento de la despedida Hugo vuelve a agradecer el haber sido escuchado, y que se difunda su palabra.

7-2 ENTREVISTA A MARIELA TULIÁN.

Entrevistador: Como ya conversamos previamente, el objetivo de esta entrevista es poder hacer un acercamiento a las vivencias que se dan en torno a la muerte y los duelos en la comunidad, y como se acompaña a los niños en dichas situaciones, desde las creencias sostenidas a partir del respeto por lo ancestral, transmitido hasta hoy.

Mariela: Si, lo ancestral se mantiene, pero a partir de la colonización la comunidad profesa mayormente la religión católica. Hay un sincretismo. Las fechas de las celebraciones ancestrales, de los santos, de los muertos, son momentos en que los dos mundos tienen contacto, puertas que se abren. Nuestras creencias han resignificado de alguna manera aquéllas que fueron

impuestas, y así la cultura indígena ha sobrevivido por debajo. Aferrarse a las creencias ha sido una estrategia de supervivencia cultural.

Entrevistador: ¿Así pasa también con las vivencias de la muerte y el duelo?

Mariela: Si, yo lo viví. Tuve un hijo enfermo, 4 años en estado de coma, cuando falleció fue fuerte. Todo lo viví desde mi cosmovisión, siguiendo las orientaciones de los abuelos que me ayudaron. Mientras estuvo enfermo, tuvo siempre cerca su medicina, un pañuelito rojo con la medicina nuestra. Y los objetos de su cultura que yo le transferí: un cuarzo, una punta de flecha en una bolsita. A través de eso objetos se lo protege, se lo acompaña porque quedan cerca de él. Cuando falleció se enterró con esos objetos. Eso fue algo que aumentó el dolor, por ley, tener que llevarlo al cementerio.

Entrevistador: ¿Eso es algo que va en contra de sus creencias?

Mariela: Claro. Nosotros pensamos que el espíritu queda cerca del cuerpo. Eso hace a nuestra cultura. Fue una tristeza, un despojo cultural. Llevarlo donde nos marcaron, al cementerio, era alejarlo de nosotros. Pero legalmente no se puede hacer nada. Para nosotros, el ser que habita el cuerpo trasciende y sigue vivo, pero necesita ser acompañado, guiado, por eso necesitamos tenerlo cerca.

Entrevistador: ¿Cómo sería esto de ser guiado?

Mariela: Hacia el lugar sagrado que tiene que habitar. El pueblo Tulián, por ejemplo, al que pertenezco, tiene una ciudad debajo de la tierra. Cuando nace un bebé, un espíritu entra por la coronilla del bebé. Cuando muere, sale de ahí y le lleva 3 meses volver a esa ciudad. Y nosotros hacemos las ceremonias de acompañamiento que guían al espíritu para que llegue a esa ciudad. Y eso nos garantiza hacer un duelo. Eso cuando muere un joven o adulto, si fallece un niño, tarda 9 meses en llegar, lo que dura el embarazo, y las madres son las encargadas de la ceremonia.

Entrevistador: ¿En que consiste esa ceremonia?

Mariela: Consiste en tomar durante esos meses, 3 o 9 según si es un adulto o un niño, una bebida que se prepara a base de chañar. El chañar según

nuestras creencias ofrece la medicina de la comprensión, ayuda a comprender los procesos vitales del ser humano, el propio y del otro, que tiene un camino distinto al de uno y lo debo dejar partir con amor, no con dolor, sino lo retengo. Esa es la sabiduría que nos da el chañar, esa es nuestra fe. Por eso siempre se usa chañar, se convierte la cáscara del chañar en un café y se lo mezcla con otra hierba. Ese elemento es a elección y siempre se elige por consejo de las abuelas. Yo en la ceremonia del duelo de mi hijo usé Suico, es una hierba masculina que ayuda a fortalecer, a limpiar el cuerpo físico y espiritual. Lo conecta con las raíces. Eso se hace solo desde la partida del ser querido, si es un niño, 9 meses. Sólo podemos hacerlo 9 meses. Ese té se prepara todos los días, se hace hervir 10 minutos y se lo divide en 3 tazas, se toma 3 veces al día, la última toma es a las 5 de la tarde.

Entrevistador: ¿Se lo toma estando la persona sola, tiene que ser en compañía?

Mariela: No importa si la persona que lo toma tiene compañía o no, lo que importa es la conexión con la medicina, la predisposición para que la medicina actúe. En mi caso, yo procuraba que estuviera mi familia, para que vieran que uno trabaja en ese proceso, y los ayude a ellos también. Que vieran que yo estaba haciendo lo que había que hacer para que el duelo sea correcto.

Entrevistador: En el caso de fallecimiento de un niño, es la madre la encargada de llevar adelante la ceremonia. ¿En el caso de un adulto?

Mariela: Lo hace la persona que lo sienta, porque en sí mismo es un proceso individual. Cualquier pérdida puede trabajarse con el chañar, pero como dije, 3 meses. Es comenzar y cerrar un ciclo. Las personas más apegadas al fallecido, son las responsables de hacerlo, son acuerdos implícitos, siempre se sabe quién. Para nosotros es importante seguir usando esa medicina natural y espiritual, sagrada, seguir con las cosas en las que depositamos nuestra fe.

Entrevistador: ¿Y cómo se maneja con los niños el tema de la muerte y el duelo?

Mariela: Para los niños es importante que la partida sea con amor, que el recuerdo sea con amor. No se evita la tristeza, por eso es importante que se les

explique todo. Y que hagan visitas periódicas a los sitios sagrados, que se lleve a los niños y sepan que es. Antes, cuando se enterraba a los muertos en la casa o en el lugar cercano que la familia elegía, las primeras visitas eran sólo ahí, y después, a los sitios sagrados adonde ya posteriormente habita el alma. Es importante alimentar la conexión de los niños con los sitios sagrados, y también que esos sitios se alimenten con las risas de los niños, por eso también ellos tienen que participar. Tuvimos la suerte de que mi hijo quedó enterrado justo cerca de un árbol, lo llené con cintas de colores, atrapasueños. Hay que transformar la tristeza y el dolor que se siente en belleza, en cuidado, poniéndole colores. El naranja, el amarillo y el blanco son colores de transformación en alegría. A los niños se les muestra que un ser cambia de lugar, pero sigue estando. Les explicamos de como los adultos los guiamos para que lleguen al sitio sagrado, es importante que les transmitamos que para eso la partida tiene que ser con amor, tristeza siempre hay, la alegría tiene su tiempo para aparecer. Pero el amor siempre. Uno tiene que ayudar en ese proceso que hace a la salud del grupo familiar. Y siempre se va a los sitios sagrados, y se les enseña a los niños a agradecer que esa persona estuvo en sus vidas, que sigue estando y que nos eligió. Es importante que los niños comprendan que si muere un niño, ya no es más un niño, se convierte en un abuelo, lleno de sabiduría. Otra cosa importante es hacerles saber que ese ser va a volver en algún momento, así como dije al principio que al nacer un bebé un espíritu entra por la coronilla, en algún momento, cuando quiera va a volver. Y nos preguntamos ¿Ya habrá nacido de nuevo? Es como una esperanza, y eso se habla en la familia, nos ayuda a sobrellevarlo. Se habla naturalmente con los niños.

Entrevistador: En un momento me habló del enterramiento, de la vivencia negativa de que fuera en el cementerio. ¿Dentro de sus creencias como debe ser el enterramiento?

Mariela: Nosotros estamos muy conectados con los ciclos de la madre tierra, nos enseña que cumple círculos, ciclos, y nosotros también los tenemos que cumplir. Y es importante que el cuerpo esté en la tierra, vuelva a la madre tierra. Cuando enterramos a nuestros seres queridos les damos sus pertenencias, sus lazos, recordatorios. A mi hijo le di sus juguetes, eran sus pertenencias, no estaba bueno mantenerlos acá. Poderme desprender de esos

objetos fue fuerte, los que quedaron con el tiempo los fuimos enterrando también. Es parte del proceso de duelo, y tiene que volver a la tierra. Es importante la conexión con la tierra, nosotros vemos esos nichos que hacen al aire libre, lo vemos doloroso. Uno alimenta la conexión con la tierra, y la cercanía. Por eso lo legal fue cruel, nunca me imaginé esas trabas legales. Nos obligan a llevar a nuestros seres queridos a un lugar de dolor.

Entrevistador: Tal vez esto debe dificultar esos primeros tiempos de llevar a los niños al lugar donde está el cuerpo....

Mariela: Si. Porque lo que uno debe explicar a los niños, es claro pero no es simple. Hacerles entender que el cuerpo físico está ahí y lo vamos a cuidar, por eso es chocante el cementerio. Queremos que esté en un lugar bonito, si es nuestro ser querido. Es un lugar para cantar, para hablar. Lo que hacemos entonces, a los sitios los adornamos. Dependiendo del lugar, a veces se puede mejor que en otros. Colocamos cintas junto con los niños, les explicamos que simbolizan los colores que les ponemos. Ponemos llamadores de ángeles, atrapasueños. Les explicamos que así poco a poco transformamos la tristeza en amor, que si se sienten tristes fabriquen objetos bonitos para ponerle, que transformen la tristeza que sienten en amor, algo bonito, con colores. A mi hijo le gustaba el color azul, y las hermanas le hicieron muchas cosas pintadas de azul. Llamadores de ángeles con palabras escritas, amor, felicidad. Todo lo que uno deseaba para ese ser que murió. Hay gente que hace muñequitos tejidos, muñecos de tela, y los lleva. Se adorna también con flores, cintas, como dije, dependiendo del lugar y las posibilidades que haya.

Entrevistador: Se les brinda una participación activa a los niños entonces.

Mariela: Si, si. La idea es llevarlos a que comprendan que el cuerpo físico caducó, pero el espíritu está, nos escucha, nos siente. Por eso es bueno recordar las picardías, los momentos buenos, lo que se disfrutó, hablar de eso. Y cuidar el lugar adonde está el cuerpo. Y recordar que ese ser espiritual, el ser de luz, va a ir en algún momento al sitio sagrado de los abuelos, y ahí siguen aprendiendo de su sabiduría, de la sabiduría ancestral, y en el momento que decida, volverá a nacer.

7-3 MODELO DE CONSENTIMIENTO INFORMADO.

Consentimiento informado

Proyecto de Investigación correspondiente a la Maestría en Clínica Psicoanalítica con Niños. U.N.R Res. Coneau 11739/14

Ud. ha sido seleccionada/o como experto, por su pertenencia a la comunidad de interés en este estudio, y por su participación en actividades para la visibilización, el conocimiento y el respeto a la misma. Su participación como entrevistada/o contribuye a la actualización del tema a investigar.

Sus aportes serán valorados para responder a los objetivos del presente estudio.

Título de la investigación: Especificidades de los duelos en la infancia en una comunidad originaria cordobesa.

Autora: Lic. María Fernanda Suppo.

Directora: Dra. María Isabel Punta de Rodolfo

Co-Directora: Dra. Daniela Muiña

Objetivos directrices del estudio

1.2.1. Objetivo general

- Investigar acerca de las características particulares del duelo en el niño cuyas figuras adultas de sostén se encuentran atravesadas por creencias sobre la vida y la muerte imperantes en la comunidad comechingona de Córdoba.

1-2-2 Objetivos específicos.

-Conceptualizar que se entiende por duelo a los fines de este trabajo, diferenciándolo de otros términos que suelen tener un uso afín.

-Considerar y justificar la conceptualización del duelo como un trabajo psíquico.

-Desarrollar las especificidades de los procesos de duelo en la infancia, similitudes y diferencias con el duelo en la adultez, y el lugar posible del adulto sostenedor.

-Explorar las concepciones sobre la vida y la muerte como creencia cultural transmitida en la comunidad comechingona que habita en la ciudad de Córdoba.

-Caracterizar los procesos de elaboración de duelos en la comunidad comechingona.

-Describir las modalidades de acompañamiento particulares de los procesos de duelo infantiles.

-Establecer si en las modalidades de acompañamiento se advierten singularidades relacionadas con la cosmovisión de la comunidad.

Acta de consentimiento informado

Manifiesto que recibí información sobre los fundamentos, objetivos y metodología del proyecto de investigación.

Dejo constancia de mi consentimiento para la publicación de la entrevista realizada

Manifiesto mi consentimiento para que sea revelada mi identidad y mis datos en el presente trabajo.

Nombre y Apellido:

Firma:

8 BIBLIOGRAFIA.

Abraham, N., Torok, M. (2005). *La corteza y el núcleo*. Buenos Aires. Amorrortu.

Allouch, J. (2011). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires. El cuenco de plata.

Aries, P. (1984). *El hombre ante la muerte*. Madrid. Taurus.

Aries, P. (2000). *Historia de la muerte en occidente. De la edad media hasta nuestros días*. Barcelona. Acantilado.

Bowlby, J. (2009). *La pérdida*. Volumen 3 de la trilogía *El apego y la pérdida*. Buenos Aires. Paidós.

Cazenave, L. y otros. (2018). *El duelo y los niños*. Buenos Aires. Grama ediciones.

Doffo, A., Lencina, M., Lucas, I. (2015) *Ritos y ceremonias de la comunidad comechingona del 'Pueblo de la Toma', actual Barrio Alberdi, ciudad de Córdoba (2008-2014)*. Tesis para la Licenciatura en Artes y Gestión Cultural. Universidad Provincial de Córdoba.

Donzino, G. (2003). Duelos en la infancia. Característica, estructura y condiciones de posibilidad. *Cuestiones de Infancia*. Nº7. Buenos Aires.

Freud, S. (1981) *Totem y Tabú*. En *Obras Completas, tomo II*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1981). *Duelo y Melancolía*. En *Obras Completas, tomo II*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1981) *Lo perecedero*. En *Obras Completas, tomo II*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1981). *El Yo y el Ello*. En *Obras Completas, tomo III*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1981) *Inhibición, síntoma y angustia*. En *Obras completas, tomo III*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1981) *Moisés y la religión monoteísta*. En *Obras Completas, tomo III*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Freud; S. (1988) *Epistolario III*. Buenos Aires. Ediciones Orbis.

Gleser, A. (2009). *Hijos del Suquía*. Córdoba. Imprentica.

Klein, M. (1990). *Amor, culpa y reparación*. En *Obras Completas, tomo I*. Buenos Aires. Paidós.

Kush, R. (1976) *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires. Fernando García Cambeiro, editor.

Laplanche, J., Pontalis, J-B. (1996) *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires. Paidós.

Montes, A. (2013) Cuaderno manuscrito. *Fondo documental Aníbal Montes*. Repositorio digital Universidad Nacional de Córdoba.

Parodi, L. (2005). *Leyendas indígenas de la Argentina*. Buenos Aires. Andrómeda.

Pelento, M.L., Casanova, E., Merea, A., Morici, S., Popiloff, T., Wainer, A. (1992) *Algunas consideraciones sobre los duelos en la infancia*. Diarios Clinicos, Nº6. Buenos Aires.

Piaget, J., Inhelder, B. (1984) *Psicología del niño*. Madrid. Ediciones Morata.

Punta Rodulfo, M. (2016). *Bocetos psicopatológicos. El psicoanálisis y los debates actuales en psicopatología*. Buenos Aires. Paidós.

Rodulfo, R. *Puntuaciones sobre las depresiones en la niñez y adolescencia*. Texto de la materia Psicopatología Infanto Juvenil. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires.

Rodulfo, R. (2013). *Andamios del psicoanálisis. Lenguaje vivo y lenguaje muerto en las teorías psicoanalíticas*. Buenos Aires. Paidós.

Tisseron, S., Torok, M., Rand, N., Nachin, C., Hachet, P., Rouchy, J.C. (1997) *El psiquismo ante la prueba de las generaciones. Clínica del fantasma*. Buenos Aires. Amorrortu.

Tizón. J.L. (2013). *Pérdida, pena, duelo. Vivencias, investigación y asistencia*. Barcelona. Herder.

Winnicott, D. (1993). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*. Buenos Aires. Paidós.

Winnicott, D. (2015). *Exploraciones psicoanalíticas II*. Buenos Aires. Paidós.

Worden. J.W. (2010). *El tratamiento del duelo. Asesoramiento psicológico y terapia*. Barcelona. Paidós