

LA MUERTE VIVIDA: EXPERIENCIA E INTERPRETACIÓN EN LA MIGRACIÓN VENEZOLANA

THE LIVED DEATH: EXPERIENCE AND INTERPRETATION IN VENEZUELAN MIGRATION

Steven F. González Pedroza*

Investigador independiente

sfgonzalez93@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6940-7605>

Erly J. Ruiz Irigoyen**

Depto. de Teoría Social, Escuela de Sociología - FaCES

Universidad Central de Venezuela

erlyruiz@ucv.ve

<https://orcid.org/0000-0001-9830-0615>

«Cómo citar este artículo»

<https://doi.org/10.37883/rvecs.2026.1.110>

Fecha de recepción: 17/08/2025

Fecha de aceptación: 05/11/2025

* Sociólogo, UCV (2016). MSc. en Filosofía, Universidad del Valle, Cali, Colombia (2020). Líneas: movilidad humana, cultura y sociedad en Venezuela, hermenéutica y ciencias sociales.

** Sociólogo, FaCES-UCV (2008). MSc. en Filosofía de las Ciencias Humanas, FHE-UCV (2023). Candidato a Doctor en Ciencias Sociales, FaCES-UCV. Profesor Asistente TC. Línea: El mundo de la vida cotidiana.



RESUMEN

Este artículo analiza cómo los migrantes venezolanos viven y resignifican la muerte de un ser querido en contextos de migración. A través de entrevistas semiestructuradas a cuatro personas residentes en el extranjero, y tomando como punto de partida un estudio previo sobre la relación entre muerte y migración, se exploran no solo los relatos del duelo, sino también la manera en que estos quedan inscritos en una trama amplia de memorias, rituales, afectos y prácticas religiosas y seculares. La investigación, de enfoque microsociológico, orientación cualitativa e inspirada en la fenomenología y el interaccionismo simbólico, organiza los relatos en cuatro categorías de análisis: religión, salud mental, normalización de la muerte y tecnología. A través de estos ejes, se observa cómo la migración transforma la experiencia de la muerte, marcada por tensiones entre visibilidad e invisibilidad, la ruptura de rituales tradicionales y la importancia de la comunidad y la tecnología para darle sentido.

Palabras clave: Memoria/migración venezolana/ muerte/ religión/ salud mental.

ABSTRACT

This article examines how Venezuelan migrants experience and reinterpret the death of a loved one within the context of migration. Through semi-structured interviews with four individuals residing abroad, and building on a previous study on the relationship between death and migration, the study explores narratives of grief and how they are embedded within a broader tapestry of memories, rituals, emotions, and religious and secular practices. Employing a microsociological, qualitative approach informed by phenomenology and symbolic interactionism, the research organizes the narratives into four categories of analysis: religion, mental health, the normalization of death, and technology. Through these themes, the paper demonstrates how migration alters the experience of death, characterized by the tension between visibility and invisibility, the disruption of traditional rituals, and the significance of community and technology in making sense of loss.

Keywords: Memory/ Venezuelan Migration/ Death/ Religion/ Mental Health.

INTRODUCCIÓN

En el texto titulado *Alguien camina sobre tu tumba* (2021), Mariana Enriquez inicia con una cita de Flannery O'Connor que afirma que "El mundo se creó para los muertos (...) Los muertos son un millón de veces más que los vivos y el tiempo que los muertos pasan muertos es un millón de veces más que el tiempo que los vivos pasan vivos" (p. 3). Pueden suceder distintos eventos en la vida de una persona, con la única certeza de que, al final de la vida misma, la muerte se hará presente de una manera u otra. El ser humano enfrenta la muerte mediante ritos, relatos, duelos y preguntas sobre el sentido de la vida más allá de ella.

Por su parte, la muerte permite entender, interpretar y resignificar el sentido que se le da a la vida, la cual se encuentra entre la rememoración y el olvido. Esta relación se hace cada vez más cercana y presente en contextos de alta conflictividad, donde la violencia es el signo de la cotidianidad. A este respecto, y centrado en el eje de esta investigación, conviene resaltar algunos puntos que permiten entender la manera bajo la cual se vive y se piensa en la muerte como fenómeno sociológico en el contexto venezolano.

Algunas pistas se pueden encontrar en los acontecimientos de los últimos años, en los que la muerte se ha enunciado y viralizado en medio de una crisis sin precedentes en la historia contemporánea del país. Esto abarca desde funcionarios que politizan la importancia de las muertes (El Tiempo, 2015) hasta la visibilidad de linchamientos como síntoma de la crisis de la justicia y la desinstitucionalización en Venezuela (Observatorio Venezolano de Violencia, 2016). Todo ello se dio en una atmósfera que llegó a generar una avalancha de muertes violentas en las principales ciudades del país, cuya cúspide fue la Operación de Liberación del Pueblo (OLP), la cual se convirtió en un mecanismo de control social, a través de la violencia, impuesto por el Estado (Ávila, 2017). Esta violencia estatal, además, fue una de las principales causas que empujaron a millones de personas a migrar (ACNUDH, 2019).

Si bien estos hechos ilustran cómo la muerte se volvió un fenómeno público en Venezuela –atravesado por la violencia estatal, la inseguridad y la instrumentalización política–, sus implicaciones adquieren mayor profundidad cuando se los vincula con los procesos de movilidad humana que se desencadenaron en paralelo. La migración venezolana, conformada en gran medida por desplazamientos motivados por la necesidad y no por la aventura, se inscribe dentro de una tradición analítica que reconoce cómo los cuerpos expulsados de sus territorios son también despojados de significados y protecciones elementales.

Desde la teoría social clásica, se advierte que la movilidad puede ser forzada e impersonal, resultado de transformaciones estructurales que desarraigan al individuo independientemente de su voluntad. En un registro más interpretativo, se concibe al migrante como un “forastero” obligado a reconstruir sus referencias culturales en medio de la incertidumbre, expuesto a un territorio simbólico inestable donde no es posible regresar a un punto de origen (González y Ruiz, 2023). Por su parte, enfoques posmodernos enfatizan la fragilidad contemporánea de la vida social: la modernidad líquida produce sujetos superfluos, desechables, expulsados hacia los márgenes físicos o metafóricos. En este marco, la experiencia venezolana coincide con el tránsito masivo hacia otras geografías; un proceso en el cual gran parte de la población se vio desplazada por el colapso institucional y económico, convirtiéndose en lo que Bauman denominaría “residuos humanos” (González y Ruiz, 2024a). Esta condición migratoria —marcada por la precariedad, la incertidumbre y la necesidad— ayuda a comprender no solo la naturalización de la violencia y de la muerte, sino también su posterior silenciamiento. En efecto, la violencia que empujó a millones de personas fuera del país estuvo acompañada por mecanismos estatales orientados a la neutralización del hecho mismo de morir: cifras que no se publican, responsabilidades que no se reconocen y un borramiento sistemático del registro público de las vidas perdidas.

Ante este panorama, se podría deducir que la muerte carga con una importante visibilidad y constituye, inclusive, una cuestión pública de vital importancia en la realidad venezolana. Sin embargo, este no parece ser el caso. La crisis venezolana ha sido documentada principalmente por actores externos al Estado —organismos multilaterales, universidades y organizaciones civiles—, mientras que el propio Estado se ausenta al no publicar ni verificar datos oficiales, promoviendo una opacidad institucional que limita el análisis crítico de la realidad social del país (PROVEA, 2021; Transparencia Venezuela, 2022).

La reflexión de Norbert Elias en *La soledad de los moribundos* (2022) señala que la modernidad transformó la experiencia de la muerte, antes presente y visible en la vida diaria, en un fenómeno desplazado e invisibilizado por el progreso técnico y las lógicas de poder actuales. En Venezuela, esta invisibilidad adopta un matiz político: muertes como las ocasionadas por la inanición (Singer, 2022) o los naufragios de migrantes (Moleiro, 2021) quedan al margen del discurso estatal, profundizando la discriminación hacia estos grupos vulnerables. Goffman (1970) define al estigmatizado como un individuo marcado por atributos que lo convierten en “desacreditado” o menos digno, situación que resuena en la experiencia migratoria contemporánea, donde la racializa-

ción, la precariedad y el exilio transforman al migrante en un “otro invisible”. No obstante, y como plantea Byung-Chul Han en *Caras de la muerte* (2020), la muerte también puede abrir camino a una ética basada en la alteridad, donde el encuentro con el otro migrante –en comunidades de acogida, espacios de frontera o exilio (Tapia Jauregi, 2020)– posibilita una forma de reconciliación y conservación humana, en línea con la aspiración de Unamuno por trascender y perpetuar la vida a través de la memoria y el encuentro. Este entramado permite destacar dos ideas que resultan clave para comprender la relación entre modernidad, muerte y experiencia migratoria. Primero, la modernidad consolida un marco que desplaza la muerte hacia el aislamiento y la soledad, reforzando una subjetividad orientada al bienestar individual y al consumo, donde la muerte se vuelve un asunto incómodo, distante y poco integrado a la vida social. Segundo, la muerte –aun en un contexto de invisibilización– puede activar formas de solidaridad colectiva: desde expresiones comunitarias de indignación hasta ritos compartidos y homenajes póstumos, evidenciando que, frente a la pérdida, emergen prácticas que reafirman la pertenencia, la memoria y el tejido social (González y Ruiz, 2024b).

Este artículo explora cómo migrantes venezolanos viven y resignifican la muerte de un ser querido a partir de entrevistas semiestructuradas realizadas a cuatro personas que residen actualmente en el extranjero. La selección de los casos fue intencional, priorizando a participantes que hubieran atravesado la pérdida de un familiar cercano durante su proceso migratorio –ya fuese en el exterior o en tránsito– y que estuvieran dispuestos a narrar sus experiencias en profundidad. Los testimonios fueron recogidos en contextos de residencia diferenciados, incluyendo países de América Latina, lo que permitió captar variaciones en las dinámicas familiares, comunitarias y rituales vinculadas al duelo. El estudio adopta un enfoque cualitativo, inspirado en la fenomenología y el interaccionismo simbólico, orientado a comprender las experiencias subjetivas y los sentidos atribuidos a la pérdida. En este sentido, la perspectiva es microsociológica; por ende, no aspira a la generalización ni al establecimiento de causas generales. Las entrevistas, desarrolladas a partir de un guion flexible, abordaron cuatro dimensiones analíticas: religión, salud mental, normalización de la muerte y tecnología. El material fue transcrito y sometido a un proceso de codificación temática, mediante el cual se identificaron patrones narrativos, tensiones y categorías emergentes. Posteriormente, dichos hallazgos fueron sistematizados para reconstruir relatos de vida abreviados que reflejaran tanto las trayectorias individuales como los elementos comunes asociados al duelo migratorio y mortuario.

Se abordan aspectos como la conservación de la memoria, la relación entre rememoración y olvido, la opacidad y el estigma de la muerte, y la reconfiguración del orden personal y espiritual tras la pérdida. Lejos de plantear una tipología cerrada, el propósito es comprender, desde la experiencia íntima de cada relato, qué significados, aprendizajes e interacciones —en clave venezolana y migrante— surgen alrededor de la muerte, pensada no solo como hecho final, sino como práctica social que sigue presente en la vida de quienes quedan.

SENTIDO INTERACTIVO

La teoría del mundo de la vida cotidiana, desarrollada inicialmente por Schutz y expandida posteriormente en la obra de Berger y Luckmann, Goffman y Garfinkel, proporciona herramientas adecuadas para comprender asuntos vitales complejos. La combinación entre la fenomenología de Husserl y el pragmatismo de James le permitió a Schutz abordar cuestiones filosóficas densas de una forma simple y aplicada. Para el sociólogo austríaco, el estudio de lo social demanda un esfuerzo filosófico precedente. Implica una aclaración de términos no solo por las exigencias académicas, sino para abandonar el realismo ingenuo que justamente denota el área temática estudiada.

Pensar filosóficamente para hacer sociología es dirigir el proceso de una forma eficiente. Una buena muestra de ello se encuentra en la noción de sistemas de significatividad como respuesta analítica, los cuales, de acuerdo con Schutz, pueden ser intrínsecos o impuestos. "Las significatividades intrínsecas son el resultado de nuestros intereses elegidos, establecidos por nuestra decisión espontánea de resolver un problema mediante nuestro pensamiento, de alcanzar un objetivo mediante nuestra acción o de concretar un estado de cosas proyectado" (Schutz, 2003, p. 125). Si bien el discernimiento, la voluntad y la acción son elementos constituyentes, son constantemente alterados y definidos en la interacción, lo cual es acentuado en el sistema de significatividad impuesto.

Nos encontramos insertos en un mundo donde se juxtaponen ambos sistemas. El acento intersubjetivo no implica una claudicación a la definición, sino que supone que la misma siempre se encuentra en relación tanto con un tiempo y espacio como coordenadas básicas, como con un grupo de seres humanos. Es posible considerar la muerte como una significatividad impuesta; una que, como el amor, de acuerdo con Bauman, es imposible aprender.

El amor y la muerte no tienen historia propia. Son acontecimientos del tiempo humano, cada uno de ellos independiente, no conectado (y menos aun causalmente conectado) a otros acontecimientos «similares», salvo en las composiciones humanas retrospectivas, ansiosas por localizar –por inventar– esas conexiones y comprender lo incomprendible. Y por eso es imposible aprender a amar, tal como no se puede aprender a morir. Y nadie puede aprender el elusivo –el inexistente, aunque intensamente deseado– arte de no caer en sus garras de mantenerse fuera de su alcance (Bauman, 2003, p. 17).

El sociólogo polaco hace explícita la distinción entre la muerte y morir. La primera se vive entre una serie de tipificaciones y experiencias ajenas, mientras que la segunda, inclinada a la experiencia propia, es completamente intransferible. Si bien es un suceso inevitable y, como acontecimiento, en muchos casos impredecible, es difícil asegurar que se está preparado para ello. En cuanto a las tipificaciones existentes, son experiencias de segunda mano que varían desde lo más íntimo, la muerte de un familiar cercano, hasta lo más distante, la muerte de la reina de Inglaterra o un artista musical famoso. Mientras algunas muertes son significativamente más intensas, otras acontecen como sucesos superfluos, sin causar asombro ni suscitar interés al respecto.

La cualidad pragmática de la sociología del mundo de la vida cotidiana radica en que las tipificaciones propuestas por Schutz gozan de una credibilidad otorgada recíprocamente durante la interacción. La idealización implica la existencia de comunidades interpretativas y la reproducción de la misma como receta típica, donde se esperan resultados típicos (Schutz, 2003), incide en su concepción como una interpretación que explica. De tal forma, en la cotidianidad, ciertas persistencias acercan la interpretación a la explicación, y cuando la misma no parte de nuestra experiencia –es decir, surge como el préstamo de una experiencia ajena–, se hace un poco más explícito cómo la vida moderna es mucho más *razonable* que racional.

Las comunidades interpretativas generan una serie de representaciones que, en relación con la muerte, dirigen al menos a dos situaciones concretas: el duelo y la disposición del cuerpo. Es importante no olvidar la yuxtaposición de los sistemas significativos mencionada previamente. Las situaciones materiales pueden estar atravesadas por comunidades íntimas como la familia, hasta comunidades más generales como la religión o, inclusive, el gentilicio. En relación con la disposición del cuerpo, son cada vez más comunes los eventos funerarios que detienen a una hora pico el tráfico de una arteria vial de la capital venezolana. Si bien la actividad evidencia el abandono institucio-

nal del país, es asimismo una expresión concreta de la disposición del cuerpo. Es un auténtico acto colectivo, y en algunos casos, inclusive gremial.

La diversidad comunitaria ofrece una variedad de formas que proveen de orden. Mientras algunas existen como sistemas cerrados, otras podrían catalogarse como sistemas híbridos, donde la integración de lo ajeno no reduce la posibilidad de generar sentido y aplicación. Algunas comunidades gozan de existencia institucional, por lo cual, como en el caso de la religión católica, las representaciones están regladas, son públicas e internacionales. En el caso del emigrante venezolano, puede que la muerte de un familiar lo sorprenda estando físicamente lejos; sin embargo, es posible que en el sitio de residencia consiga refugio en la institución religiosa a la cual pertenecía su familia.

Por otro lado, es asimismo posible que el emigrante haga intrínsecos los sistemas significativos propios del lugar de residencia. La estabilidad que otorga el sentido es tanto intencional como circunstancial, y responde a condiciones temporales y geográficas particulares. Tal como sostienen Berger y Luckmann, "la conciencia siempre es intencional, siempre apunta o se dirige a objetos" (2021, p. 36). La premisa es fundamental porque permite comprender que la tensión no es la misma para todos, así como la conciencia no es algo sustancial, sino que implica una relación y un tránsito entre realidades múltiples.

Una buena manifestación de la existencia de realidades múltiples de cara a la muerte la presenta la distinción entre el espacio adecuado para velar a quien partió. Mientras por mucho tiempo en las provincias el acto se llevaba a cabo en un hogar particular, en la ciudad empieza a existir un espacio dedicado exclusivamente a ello, un sitio con unas características definidas para llevar el duelo y disponer el cuerpo sin afectar la vida de la comunidad circundante (la funeraria). Otra experiencia, quizás radicalmente distante, se encuentra en la cultura hindú y las múltiples maneras que se asumen para disponer del cuerpo. Algunos, siguiendo claramente un rito funerario, queman el cuerpo; otros, en lugares connotados religiosamente como el río Ganges, sencillamente se dejan morir allí, estableciendo una aplicación concreta del universo simbólico religioso. "El universo simbólico, considerado como construcción cognoscitiva, es teórico. Se origina en procesos de reflexión subjetiva, los que, con la objetivación social, llevan al establecimiento de vínculos explícitos entre los temas significativos que arraigan en las diversas instituciones" (Berger y Luckmann, 2021, p. 133).

La aplicación simbólica es una consecuencia de la objetivación creada por las instituciones. Si bien el río Ganges es indudablemente parte y creación de

la naturaleza, la relación con este está atravesada por la institución religiosa, la cual incide en el carácter real y vinculante de la acción. La objetivación institucional traduce la significatividad en una pauta de acción rutinaria, una que, en su práctica, sostiene dialécticamente la existencia de la propia institución. Tal como se comentó previamente con relación a la existencia de comunidades interpretativas internacionales, es preciso adecuar la cuestión a la realidad del emigrante y su posible vida desinstitucionalizada. En Venezuela existe una serie de expresiones de la sociedad civil migrante que, sin querer ocupar los espacios legítimos institucionales, proveen de refugio y orientación a sus connacionales. La Hermandad Gallega, así como el Club Uruguayo, son emblemáticos al respecto, y evidencian la ausencia de este tipo de instituciones para los venezolanos en el exterior. Llevando la cuestión hacia lo particular, la pregunta es la siguiente: en el caso de los migrantes venezolanos, ¿existen instituciones dedicadas a lidiar con la muerte?

Hasta el momento se ha orientado la discusión a la disposición del cuerpo; sin embargo, en relación con el duelo, se ve con un poco más de claridad la contraparte secular de la institución religiosa: la terapia psicológica. La terapia provee de un marco de sentido donde la acción pasa a ser un asunto fundamental a través de los roles. En pocas palabras, las idealizaciones producto de las instituciones consiguen en los roles los mecanismos para cobrar vida sirviéndose de las tipificaciones propuestas. "El individuo, en virtud de los «roles» que desempeña, tiene que penetrar en zonas específicas de conocimiento socialmente objetivado, no solo en el sentido cognoscitivo más restringido, sino también en el «conocimiento» de normas, valores y aun emociones" (Berger y Luckmann, 2021, p. 99). La puesta en práctica del rol se fundamenta en la seguridad casi inmediata que provee. Mediante el olvido y la evasión de que es un producto humano, aparenta inherencia y sustancialidad, las necesarias para poder lidiar con la circunstancia a mano.

De alguna forma, la muerte presenta la circunstancia etnometodológica propuesta por Garfinkel (2006): la revelación (y posterior justificación razonada) de la estandarización mediante lo inesperado. Si bien la muerte es inevitable y existe un sinnúmero de tipificaciones al respecto, la experiencia puede constituir para algunos un pleno estado de shock. Lo etnometodológico radica en que la circunstancia fuerza a razonar tanto lo que sucedió como la acción presente y posterior. Dicho de otro modo, la muerte demanda tomar en cuenta una serie de asuntos nunca antes contemplados. Los asuntos son asimismo codificados por instituciones que, al proveer información estandarizada, la cual "debe producir una descripción" (Garfinkel, 2006, p. 30), evaden

y despersonalizan lo tratado. La muerte debe ser declarada aunque para los sentidos sea evidente. De acuerdo con las leyes, no todo aquel que lo desea tiene derecho a disponer de un cuerpo.

La formación del sentido en la sociología norteamericana de mitad del siglo XX constituye un importante recordatorio para comprender que el mundo solicita interpretación y no es un mero entorno explícitamente organizado. Tal como sostiene Blumer (1982), la interacción ocurre con el sí mismo cuando reflexivamente se toma por objeto de su atención. El intérprete es sujeto de la interpretación, lo cual demuestra otra faceta determinante de la primacía de lo razonable sobre lo estrictamente racional en la modernidad. A partir del proceso interpretativo se orienta la acción; ambas enfatizan la importancia de la relación, así como su delicada precariedad.

ACCIÓN DIRIGIDA

En relación con la muerte, la religión ocupa un lugar primordial en cuanto a su tratamiento y orientación de la acción. Desde Durkheim, esta es emblemática en los estudios sociológicos sobre las instituciones. Sin embargo, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982) no solo es pionera en otorgar importancia a lo institucional para la definición, sino también en proponer una integración coherente entre las creencias y las acciones.

En el caso venezolano, la religión católica ha sido hasta el momento la forma dominante desde prácticamente su fundación como república. La religión católica, además de mantener presencia autónoma en todo el territorio, se ha integrado a la educación, fundando desde colegios hasta universidades. La primera escuela pública en Mérida fue fundada en 1782 por el sacerdote, doctor en teología y sagrados cánones, Francisco Antonio Uzcategui (Moreno Molina, 2016, p. 45); posteriormente, en 1953, y con el auspicio del episcopado venezolano, fue fundada en Caracas la Universidad Católica Andrés Bello por la Compañía de Jesús.

En la religión católica, la muerte es un asunto persistente y fundamental. Palabra e imagen la denotan a lo largo de la historia. El carácter supranacional de la Iglesia amplifica la representación, lo cual reafirma la cualidad comunitaria formulada por el sociólogo francés. En cuanto a lo imaginario, la muerte es icónica. La cruz es un símbolo que trasciende los idiomas: la muerte es el motivo representado. Lo simbólico va de la mano con lo narrativo, lo cual se extiende desde la actividad oral a la documentación escrita. La muerte no es

una mera alegoría, ni tampoco algo que le sucede a los demás. En la religión católica está incluida la muerte del creyente, y el bautizo resulta alegórico al respecto. "Una Iglesia no es simplemente una hermandad sacerdotal; es la comunidad moral formada por todos los que tienen una misma fe, tanto fieles como sacerdotes" (Durkheim, 1982, p. 40).

No obstante, la respuesta religiosa ante la muerte no necesariamente es pública como tampoco estrictamente católica. De acuerdo con Luckmann en *La religión invisible* (1973), el declive en la asistencia parroquial no es un índice suficiente para declarar la victoria absoluta de la secularización del mundo. La religiosidad se adapta a las circunstancias materiales de la sociedad, y de cara a ellas, adopta una actitud de tipo consumista. La religión logra orientar a la acción a través del universo simbólico, al otorgar a los creyentes una visión del mundo. "La visión del mundo como sistema subyacente de significado está formada por tipificaciones, esquemas interpretativos y fórmulas de conducta de diferentes niveles de generalidad" (Luckmann, 1973, p. 67). En este sentido, "la sociedad postsecular se refiere al hecho de que la sociedad secular tiene que asumir y ajustarse a la existencia de comunidades y prácticas religiosas coexistiendo con la secularidad" (Smilde y Hernaiz, 2021, p. 7). El mercado ofrece una variedad de visiones del mundo; queda elegir cuál es la más adecuada a la circunstancia que se esté viviendo.

Otra forma de comprender la muerte radica en la impermanencia. La integración de las creencias y los ritos, según Durkheim, supone una clasificación de las cosas a través de la dualidad entre lo sagrado y lo profano. Asimismo, la tensión se da entre el orden y el caos, por lo que la visión del mundo exige una organización.

El cosmos sagrado, que trasciende e incluye al hombre en su ordenamiento de la realidad, brinda, así, a este la protección suprema contra el terror de la anomia. Estar en una relación «correcta» con el cosmos sagrado equivale a hallarse protegido contra las amenazas aberrantes del caos. Ser desplazado de tal relación «correcta» es lo mismo que ser abandonado al borde del abismo de la carencia de significado (Berger, 1969, p. 42).

La impermanencia es resuelta mediante el significado, cuestión que no solo atañe a la religión.

La cosmización supone identificar este mundo humanamente significativo con el mundo en sí; el primero se basa en el segundo, y lo refleja o deriva de él sus estructuras fundamentales. Este cosmos, como fun-

damento y convalidación últimos de los nomoi humanos, no necesita ser sagrado. En tiempos modernos, en particular, se han visto intentos completamente seculares de cosmización, entre los cuales el más importante es, con mucho, la ciencia moderna" (Berger, 1969, p. 42).

En relación con la muerte, la diferencia crucial entre ambas formas de cosmización se encuentra en que la religiosa otorga la misma atención a la organización ideológica que a la acción práctica. Por ello, se obtiene consuelo en su visión del mundo, en contraposición al sinsabor de otras explicaciones razonablemente fundadas. Sin embargo, existen explicaciones intermedias donde la tensión, lejos de simbolizar un problema, tiende a la noción de la armonización. La combinación es expuesta por Ammerman, quien comenta cómo:

Los pequeños grupos de estudio y apoyo son solo el comienzo de la lista de contextos sociales que han proporcionado un espacio en el que se sostienen las sensibilidades religiosas modernas. Ni una imposición desencantada de la racionalidad moderna a la teología ni una afirmación literal de la fe sobre la razón, la espiritualidad reflexiva que se practica en estos espacios permite a los grupos de creyentes liberales combinar el encanto y la incertidumbre en una forma de vivir espiritualmente informada (Ammerman, 2007, p. 14).

La visión del mundo católica reposa en la Iglesia y la especialización de los roles religiosos, lo cual la articula con un cosmos sagrado. No obstante, tal como sostiene Luckmann (1973), "una sociedad puede tener una visión del mundo con un cosmos sagrado más o menos claramente articulado sin tener, a la vez, una base institucional especializada que lo sostenga" (p. 74). Precisamente, tal es la preocupación pragmática de los enfoques contemporáneos, los cuales cada vez se acercan más a la noción de religiosidad, acentuando la intersubjetividad, mientras se alejan de la religión como contenido estricto y especializado. En *Everyday religion* (2007), Ammerman comenta que "partir de lo cotidiano es privilegiar la experiencia de los no expertos, de las personas que no se ganan la vida siendo religiosos ni pensando y escribiendo sobre ideas religiosas" (p. 4).

Abandonar las rutas especializadas enfatiza el carácter paradójico de lo religioso sin que esto actúe en su contra. "La religión es, seguramente, el lugar de todas las paradojas. En ocasiones se le denuncia como una forma de alienación, y en otras es vivida, y se presenta ella misma las más de las veces, como una promesa de liberación" (Grondin, 2010, p. 32). Tal es el caso de Lati-

noamérica, donde la secularidad y la religiosidad siguen un curso distinto al de otras regiones. "Morello y sus colegas (2017) hablan, por ejemplo, de una «modernidad encantada» en la que la religión no es una reacción a la secularidad sino una manera de enfrentarse a la vida diaria" (Smilde y Hernaiz, 2021, p. 9).

ESTUDIOS DE CASO

VIVE TU VIDA EN FUNCIÓN DE QUE DEJES EN LOS DEMÁS UN RECUERDO TUYO

Andrés es ingeniero electricista de la Universidad Central de Venezuela. Migró en el año 2016 a Bogotá con su pareja, Geraldine. Oriundo de Cagua, su núcleo familiar estuvo conformado esencialmente por Martha (su mamá), su abuelo (a quien llama papá) y su tía María Isabel. María Isabel fue una figura central en su vida: tía materna, mujer sin hijos, referente constante en la casa de Cagua donde Andrés creció. Aunque él se fue joven a estudiar, ella fue quien lo sostuvo económicamente en los primeros años de universidad.

Su tía siempre había tenido una personalidad firme, un sentido del orden casi obsesivo. No soportaba a los perros, los mantenía lejos del umbral de su cuarto, decorado como de revista. Pero cuando murió su padre (el abuelo de Andrés), algo en ella cambió profundamente. "Mi tía *shifted* (cambió), pero no sé si fue consciente o inconsciente", cuenta Andrés. De ese desprecio visceral por los animales pasó a desarrollar un amor profundo por ellos. A tal punto que nadie podía criticarlos sin herirla. Para Andrés, esa transformación tuvo un origen tácito: fue una enseñanza dejada por la muerte del abuelo.

Mucho tiempo después, ya instalado en Bogotá con un trabajo estable y siendo el sostén de la familia a distancia, recibió una llamada. Era su prima, pidiéndole que viajara de inmediato a Venezuela ya que su tía estaba enferma y se temía lo peor. La noche previa al viaje no durmió. Cuando el cansancio lo venció, soñó que su tía se despedía de él, de Martha y de Geraldine. Estaban los tres junto a su cama, y él le hablaba. Al despertar, no lo comentó con nadie, pero sintió que debía ir a Venezuela. Y lo hizo. Días después, la escena del sueño se repitió exactamente. Su tía les dijo: "Yo me voy". Y allí estaban, los tres, tal como en el sueño. "Fue tan arrecha la vaina, que en ese momento me acordé de lo que le había dicho en el sueño, y aproveché y se lo dije". Andrés, que siempre se consideró pragmático y *scientific-oriented* (de orientación científica), no buscó explicación. Lo vivió y ya. Fue, dice, el *highlight* (hito) de toda la experiencia.

A María Isabel la diagnosticaron con artritis, una condición degenerativa, pero no mortal en el corto plazo. Andrés cree que su tía no tuvo la fortaleza emocional para afrontar esa fragilidad. "Se abandonó", dice. Estar lejos de los suyos (la mayoría de la familia había emigrado a distintas partes del continente), la imposibilidad de visitar a la familia que se estableció en Colombia (con el clima de Bogotá como principal razón) y el cuerpo que empezaba a fallar fueron algunos de los factores que llegaron a pesarle más de lo que podía soportar.

En medio del dolor, hubo que actuar. "No puedes posponer la burocracia porque te sientas mal", cuenta. "Porque lo primero que hubo que hacer es: adónde la llevan. Y eso lo tiene que hacer alguien". Asumió la responsabilidad, sin espacio para el colapso. El sistema exigía respuestas inmediatas: funerarias, papeles, actas, traslados, pagos en efectivo. Tuvo suerte, dice, de contar con una vecina abogada que lo orientó y con primos y tíos que aportaron dinero desde Venezuela y el extranjero. Fueron redes que sostuvieron, sin grandilocuencia, en lo concreto. Algo que caracteriza la historia de Andrés es la aparición de distintos actores que son personajes secundarios y principales en la narración: su familia. Juan Carlos, Valentina, Chicho, Pelón, Luis Arturo, entre otros. La principal red de apoyo se sitúa desde el lazo familiar, la cual, a su vez, da estructura a la narración.

Durante la entrevista, Andrés también nota una ausencia. En Colombia, él y Geraldine no tienen un círculo de amigos con quienes compartir una experiencia como esta. "Nosotros no tenemos unos amigos así aquí, con los que podamos salir". A diferencia de Venezuela, donde los vínculos familiares y afectivos aún resisten el paso del tiempo, en Bogotá las relaciones parecen más frías, más funcionales. Eso hace, quizás, que el duelo se viva con mayor aislamiento. Por eso, el reencuentro espontáneo en Caracas, luego de perder un vuelo de regreso a Bogotá, fue tan significativo. Pasó el fin de semana con sus primos, entre risas y conversaciones, en la cocina de una prima que no veía desde hacía años. En medio del bullicio, dijo: "Todos estamos aquí gracias a mi tía Mai". Andrés lo vivió como una retribución inesperada: "Si me hubiesen dicho que pagara 600 mil pesos para vivir ese fin de semana con mis primos, los pago".

La disposición del cuerpo fue decidida con la misma lógica que lo había guiado desde el inicio: cuidar a los vivos. "¿Cómo voy a meter a Martha toda una noche en una funeraria con un cuerpo muerto después de haber pasado 15 días en ese trajín? Es como antihumano". No hubo velorio. Se cremó al día siguiente. Y aunque hubo desacuerdos sobre dónde dejar las cenizas, terminaron encontrando una salida poética:

A mi abuelo le vertimos las cenizas sobre la tumba de mi abuela, y queríamos hacer lo mismo con mi tía. Cuando fuimos, imagínate, 15 años sin ir a un pedazo de tierra ahí, obviamente estaba la vaina vuelta mierda, llena de monte. Geral estaba con nosotros ese día con lo de mi tía, y dijo: “No, no y no, no voy a dejar que dejen las cenizas de María Isabel ahí. María Isabel era una persona muy fina como para que ustedes le hagan eso”. Y paramos. (...) Después Martha la abrazó y le dio las gracias por eso. Al final las cenizas quedaron en la casa, hasta que un día que fuimos a Catica y vimos el malecón ese que se ve hacia el océano, donde hay como un arrecife y pegan las olas exageradamente bello, y ahí como que se nos ocurrió que ese sería tremendo spot para lanzar las cenizas de mi tía.

Andrés no se considera religioso. Su primera comunión fue improvisada, “colado en la fila”. Y, sin embargo, reconoce que ciertos gestos, ciertas formas de despedida, tienen su raíz en esas tradiciones familiares. No obstante, y a un nivel personal, admite que no fue la fe la que lo sostuvo, sino la certeza de que su tía tuvo una buena vida: “Tuvo épocas de pelazón de bolas, tuvo épocas de plata. Hizo todo el espectro, el *full experience* (experiencia completa) de la vida”. Esa convicción le da tranquilidad.

La tecnología también tejió parte del duelo. Antes de que su tía partiera, Andrés pidió a sus familiares que enviaran audios de despedida. Su tía los escuchó. Una de sus sobrinas no alcanzó a mandar el suyo a tiempo y hasta hoy arrastra remordimientos. Andrés también se tomó una foto con las perritas de su tía, sabiendo que probablemente no las volvería a ver. “Si no hubiese muerto mi tía, no hubiese pensado en esa foto”, dice. En esos pequeños actos —un audio, una imagen— se juega hoy parte del recuerdo.

Desde que emigró, Andrés ha perdido a muchos familiares. “Un coñazo de gente”, repite. Tías, primos, conocidos. Algunos cercanos, otros no tanto. Pero hay una constante: no volvió a verlos. La migración desdibuja la muerte, la vuelve abstracta:

(...) nosotros como verga, cómo la gente se va muriendo y ya cómo uno perdió la relación incluso con ese sentido de la muerte, porque me imagino que cuando la gente se muere que uno está cercano te pega como más, pero lejano es como que no terminas de entender que eso pasó... O no que eso pasó, sino que yo ya lo había dejado de ver, entonces ¿cuál es la diferencia?

El cuerpo no está, el ritual no existe, el duelo no se asienta. En Venezuela, por el contrario, la muerte ha sido una estadística. “Uno hablaba de 20.000 muertos y no caía en dimensión. Igual salías de noche. Eras parte de una estadística, pero no lo sabías”. Allá, la muerte era omnipresente; aquí, es lejana, muda, invisible.

Aun así, Andrés ha encontrado una enseñanza. Cree que lo único que queda, al final, es el recuerdo que dejamos en otros. Ni ropa, ni objetos, ni certezas. “Hay tres categorías”, explica: “las cosas materiales, que seguro no te llevas; las vivencias, que no sabemos si te llevas; y los recuerdos que dejas, que son lo único seguro”. Por eso se esfuerza ahora en compartir más, en reconectar con quienes quedan. No quiere pasar por la vida como un amargado o un ausente. “Vive tu vida en función de que dejes en los demás un recuerdo tuyo”, repite, casi como un mantra.

LAS HERRAMIENTAS DE LA COMPASIÓN CRISTIANA

Moisés es sociólogo de la Universidad Central de Venezuela. Emigró a Chile en el año 2019 y fue el segundo de su familia en salir de Venezuela. Su núcleo familiar había residido siempre en Caricuao, un barrio periférico a las afueras de Caracas, rodeado de áreas verdes y montañas. Su familia estuvo conformada esencialmente por su mamá y sus dos hermanos mayores, Víctor y José. A José lo diagnosticaron una lesión cerebral en 2012, una especie de tumor benigno que no crecía, pero que generaba convulsiones cada vez más frecuentes. Las secuelas se fueron acumulando con los años: dificultades motoras, lentitud al hablar, fatiga, fragilidad emocional. En Caracas vivía con su madre y su tío, en el apartamento familiar de Caricuao. El tiempo fue cerrando ese núcleo: los hermanos, los vecinos y algunas amistades migraron. Quedaron ellos tres. Y sobre todo, él y su madre, juntos, encerrados por la pandemia, acompañándose en la medida de sus posibilidades.

Moisés vive en Concepción, Chile, donde trabaja y se ha asentado durante los últimos años. En febrero de 2022, lograron organizar un viaje en familia. Se encontraron todos en Cartagena, Colombia. Fue la última vez que vio a su hermano, quien viajó desde Caracas con su madre. Llevaban tres años sin encontrarse. El deterioro fue evidente: “me alarmó burda”, dice. Lo vio más lento, más cansado y también más hastiado. Estaba cansado de hacerse resonancias cada seis meses, de la incertidumbre constante, de las secuelas de la crisis venezolana, de que siempre le dijeran lo mismo: que no pasaba nada, que siguiera con la medicación. Hacerse exámenes se volvió

un suplicio, tanto emocional como económico. Venezuela ya no ofrecía garantías, ni siquiera para los enfermos.

En Cartagena, José tuvo una crisis convulsiva severa. Estuvo un día entero en cama, vomitando. "Fue súper *heavy* (difícil)", recuerda Moisés. A la vuelta, intentaron retomar el tratamiento. Fueron a un nuevo neurólogo, distinto al de siempre. Este sí se detuvo a mirar las imágenes y le dijo algo que José nunca había escuchado: "Tú has tenido, desde tu diagnóstico, todo este tiempo de sobrevida". Era una forma de decir que, aunque no se lo hubieran contado antes, su cuerpo tenía un límite. Dos meses después, en mayo, murió.

La noticia no le llegó de golpe, pero sí de forma bastante particular. Esa mañana, José se despertó con un dolor de cabeza que no se le pasaba. Habló con su madre y con su tía, tomó calmantes, consultó al médico. No había carro, no podían ir a una clínica; solo les quedaba confiar en una vecina que trajo algo para aliviar el malestar. Moisés lo llamó a mediodía. José apenas veía la pantalla del celular; decía que el dolor era tan fuerte que se le nublaba la vista. Fue la última vez que hablaron. A las ocho de la noche, ya de regreso del trabajo, Moisés recibió una llamada de su primo desde Caracas: "Se nos fue". Le costó creerlo. "¿Pero cómo, si esta mañana hablé con él?". Sin embargo, era cierto. Se había dormido y no despertó.

El duelo llegó con la lentitud del *shock*. Fue Moisés quien viajó a Caracas, ya que era el único con pasaporte vigente. No llegó al velorio, pero sí acompañó a su madre en los días posteriores. José fue cremado, y decidieron esparcir sus cenizas en la montaña de Caricuao, donde solía caminar para despejarse. El ritual fue improvisado, sencillo, pero cargado de sentido. Antes de subir, un sacerdote amigo de la familia celebró una misa íntima en el apartamento. Luego, varios familiares subieron juntos a la montaña. No fue una instrucción de José, pero todos coincidieron en que a él le habría parecido bien. "Me hizo demasiado sentido eso", dice Moisés. "No hubiese hecho algo diferente". Fue una despedida coherente con lo que su hermano representaba.

En medio del duelo, surgieron decisiones urgentes. La vida en Caricuao ya no era viable para su madre. La convivencia con el tío, marcada por episodios de violencia y alcohol, se volvía insostenible sin José de mediador. Así que iniciaron los trámites para traerla a Chile. Lo hicieron en agosto, el mes en que José cumplía años. "Como para que le dé todas las buenas energías", dice Moisés. Le aprobaron la visa en enero del año siguiente. Esa expectativa cambió el curso del duelo. "Se juntaron las dos cosas", explica: la tristeza por la muerte del hermano y la ilusión por el reencuentro con la madre. Su llegada

supuso una reconfiguración de todo: nueva convivencia, adaptación cultural, reacomodo económico. Pero también fue una forma de sutura.

Hubo gestos íntimos, casi imperceptibles, de transformación. Moisés dejó de fumar. “Porque a él no le gustaba”, dice. Lo hizo sin ritual, sin anuncio, simplemente como un acto de lealtad silenciosa. También empezó a entender mejor su ansiedad. José le hablaba de vivir con calma, de no dejarse arrastrar por la urgencia. Moisés empezó a prestar atención a eso. No fue un cambio abrupto, pero sí un aprendizaje: la ansiedad estaba ahí, acechando, y la muerte de su hermano la había elevado a un problema a resolver.

La fe no era nueva en su familia, pero la muerte de José activó ciertos recursos espirituales. Las “herramientas de la compasión cristiana”, como las llama Moisés, le permitieron comprender y acompañar. José era creyente y practicante, y dejó escritos en los que dialogaba con Dios, le preguntaba por qué no se lo llevaba de una vez, le hablaba desde el dolor. Eso tocó profundamente a la familia de Moisés. Le dio perspectiva. Le recordó que su hermano vivió muchos años con dolor, con miedo, con la certeza de que en cualquier momento podía pasarle algo. “Es una nimiedad lo que uno se puede quejar ante una situación como esa”, reflexiona y asocia en torno a la propia experiencia migratoria.

La parroquia también fue refugio, sobre todo para su madre. Tras dejar de trabajar en la iglesia por la pandemia, volvió a ser convocada por un nuevo sacerdote, esta vez venezolano. Le propuso volver para no quedarse encerrada, para rendirle tributo a José. Lo hizo. Retomó su labor como secretaria, volvió a la comunidad. Eso la sostuvo mientras aún estaba en Venezuela. Ya en Chile, la inserción no ha sido fácil. Han visitado varias iglesias, pero solo una —donde asisten muchos venezolanos— le resulta acogedora. Allí hacen vendimias, rezan por Venezuela, recogen fondos. Es una iglesia que nombra lo migrante, y eso, para su madre, hace la diferencia.

No obstante, hay fricciones. Chile es un país de baja feligresía. Las misas son escasas, a veces con tan poca gente que se celebran en capillas pequeñas. El clima, el frío, la distancia... todo juega en contra de asistir a misa con cierta regularidad. Moisés va a misa algunos días diez, la fecha en que José murió. Su madre enciende la vela de las ánimas cada lunes. Son pequeños rituales que sostienen la memoria. Pero nada sustituye la vivencia que tenían en Venezuela, donde el catolicismo era más cotidiano, más próximo.

En cuanto a la muerte, Moisés ha visto contrastes. En Chile, la vida sigue rápido. Recuerda el velorio del padre de su pareja: apenas terminó, se fueron a pasear con unos amigos. Nadie habló del difunto. “Eso sí lo encontré raro”, admite. No sabe si algo así habría ocurrido en Venezuela. También ha notado que aquí no se indaga tanto en las causas de la muerte ni en los vínculos. En su experiencia, los venezolanos tienden a escarbar más, a querer saber, a rodear el duelo con palabras. “Para nosotros, familiarmente, es un peo”, dice. Aunque reconoce que, en contextos de tanta violencia como el venezolano, la vida del otro –del desconocido– se ha vuelto más frágil, más desechable. “Tenemos poca valoración sobre la vida del otro”, afirma.

José no murió como extranjero, pero su vida sí estuvo marcada por la experiencia migratoria de los suyos. No llegó a mudarse a Chile, aunque quiso hacerlo. Días después de su muerte, llegó al correo una notificación: le habían aprobado la visa. “Fue tan ingrato para él”, dice Moisés. Pero no hubo espacio para la queja. Hubo, sí, espacio para la acción, para la rememoración y para el ritual sencillo de llevar sus cenizas a la montaña que solía recorrer. No quedó una lápida ni un lugar físico de memoria, pero sí persistieron formas discretas de recordarlo: en gestos cotidianos, en decisiones personales y en espacios compartidos con otros.

NA GUARÁ, EL MEJOR BAILARÍN

Helena es una mujer de 36 años de edad, oriunda del estado Lara, cuyo padre falleció en Santiago de Chile mientras ella residía allí como migrante. La condición del padre, un hombre de más de 60 años con sobrepeso, influía en la atención de la familia al asunto; no obstante, la defunción de igual modo los tomó por sorpresa. La muerte planteó asuntos materiales urgentes, así como la expresión y comunicación de cuestiones simbólicas que no hubiesen sido formuladas sin la defunción fuera de Venezuela.

En ambos países, la religión católica se presenta como el marco de sentido para lidiar con la desaparición material. No solo se trata de qué hacer con el cuerpo sin vida, el sentido radica en cómo disponer de este. Helena señala que aunque eligieron la cremación como forma de disposición, ya que las cenizas serían llevadas a Venezuela, el sitio donde la llevaron a cabo realizó un acto donde bajaban el ataúd a un sótano, simulando su entierro. En el caso del padre, el “descanso eterno”, el “regreso a la tierra” estaba en Carora, Venezuela, por lo cual ocurrió una duplicación ceremonial para su consecución.

Ese cementerio, cuando van a incinerar a alguien, hace igual como un ritual en el que simulan estarlo enterrando. Bajan la urna, o sea, todo un show, todo una *performance*, o sea, muy normal, es como una capillita que tiene como una plataforma donde ponen la urna y como que baja y se cierra. Pero es de mentira, pues es como para sacarlo de ahí, es solo un efecto psicológico y visual. Entonces hicimos eso, el lado de la bajada de la urna, tal, fue súper doloroso, o sea, muy emotivo.

Si bien Helena no se considera a sí misma practicante de la religión católica, no podía evadir tales rituales y ceremonias, ya que estos eran, de igual forma, eventos familiares. El símbolo católico es el símbolo familiar; la constitución del "último adiós" convoca a los seres queridos en el marco de la religiosidad. Lo doloroso de la duplicación ceremonial vivida por Helena tiene dos fuentes. Es posible considerar la primera individual, ya que tiene que ver con el recuerdo de que el padre efectivamente ha fallecido. La segunda presenta un rasgo social: lo que significa la desaparición del padre para los otros seres queridos, un hecho que involucró para Helena regresar a Venezuela después de unos cuantos años como migrante.

Como mis hermanas estaban aquí (en Venezuela), no vivieron el ritual, no vivieron, y también mis tíos, todos los amigos de mi papá que era muy querido, como que también les urgía eso, o sea, atravesar el hecho del ritual para procesar, porque además se murió lejos. ¿Qué pasó aquí? O sea, se fue y no llegó. Entonces hicimos una especie de entierro en el que enterramos las cenizas. Y bueno, fue también para mí como el dedo en la llaga, otra vez, porque era volverlo a vivir. Pero bueno, fue súper necesario, sobre todo para mis hermanas. Y para también como dar un cierre aquí, como que... se murió, no es que se quedó en Chile a vivir. Así que bueno, tuvimos como doble entierro.

Los actos fúnebres católicos otorgan una solemnidad a la muerte, la cual ha logrado adaptarse muy bien a la contemporaneidad. Helena comenta cómo, una vez decidida la cremación, se tornó en algo importante la búsqueda de un ánfora estéticamente agradable tanto para ella como para su madre. Aunque suene trivial, la preocupación tuvo consecuencias prácticas: al llegar al país, nadie les preguntó sobre su contenido. Las cenizas del padre entraron como un objeto más, el cual no llamó la atención de ningún funcionario de migración o militar del aeropuerto.

Actualmente en Venezuela existe una actitud natural muy particular de cara a la muerte, producto del desierto informativo impuesto por el gobierno bolivariano. No solo han desaparecido estadísticas e indicadores básicos en

referencia a la salud o los accidentes viales; la delincuencia, una entre tantas causas de la muerte, devino en un tema tabú para los medios de comunicación masivos. La ausencia informativa impide la problematización del asunto; por ello, para algunos es algo normal que alguien fallezca en el sistema de salud pública por falta de insumos. En este sentido, la muerte es una cuestión política en Venezuela; una que, desde el gobierno, distingue entre quienes mueren y quienes han quedado sembrados.

La situación de la muerte sigue siendo dolorosa, pero también está a la orden del día, o sea, muertes porque en los hospitales no hay nada, muertes porque no se pudo atender al paciente a tiempo, porque la familia no contaba con el dinero para el tratamiento y es como muy esperada la muerte inminente. No sé, siento que eso sigue siendo doloroso en cuanto a la población, *dolorosa, esperada y normal*. Pero a nivel de cifras oficiales, de gobierno, de los institutos, de estadísticas, por supuesto que está invisibilizada, más que invisibilizada, escondida totalmente. Creo que, bueno, que es una realidad que obviamente no les conviene mostrar y no les interesa tampoco mostrar.

El carácter antidemocrático del gobierno bolivariano –su sostenida degradación de la noción del Estado de bienestar de la primera década del siglo XXI, promovida por el ex presidente Chávez, al Estado penal actual heredado y puesto en práctica por su sucesor Maduro– ha resignificado la muerte de una manera peculiar. De cara a las cada vez más comunes desapariciones forzadas y las torturas infligidas a los presos políticos, la muerte surge como salida a lo que en la práctica se les presenta a estas personas: un infierno sin fin. No es que la muerte no exista para la clase gobernante y sus aliados; la muerte es un problema terrible al cual hay que oponerse categóricamente, siempre y cuando se refiera a lo que ocurre lo más lejos del país: los niños que sufren están en Gaza, no en el Hospital J. M. de los Ríos ni en el Periférico de Coche.

Aunque, tal como afirma Bauman (2003), no se aprende a amar como tampoco a morir, Helena señala la importancia de que la circunstancia del fallecimiento de su padre haya llegado en un momento donde ya había incorporado la atención a su salud mental. De tal forma, la terapia no apareció como en otros casos, en forma de traumatología producto de la situación límite. La atención a la salud mental, algo común en el Cono Sur, influye en la reorganización de la vida a través de la reflexión y el diálogo con un profesional. La terapia, tanto en el caso de la experiencia migrante como en el de vivir la muerte, proporciona un refugio ante la anomia.

A mí me agarró la muerte de mi papá haciendo terapia y, bueno, por supuesto, comenzó a ser un tema importante y central dentro de la terapia. No hubo como ejercicio, como cosas específicas para eso, pero sí era un tema recurrente y, bueno, eso me dio, no herramientas en sí, sino el hablarlo mucho. Toda mi relación con mi papá, más allá de su muerte.

La terapia, además de hacer más ligera la situación límite, influye en la resignificación de la relación de Helena con el padre. La desaparición material no implica evanescencia simbólica o discursiva. La tematización terapéutica trasciende la rememoración; mediante la reflexión y la palabra es posible agregar nueva información, descubriendo facetas desconocidas del ser querido a pesar de la proximidad física sostenida en el tiempo.

El padre no solo está presente en el diálogo terapéutico (nivel individual) o en la rememoración religiosa (nivel familiar). La tecnología actual proporciona otras formas de conservación, tales como fotografías y notas de voz inéditas: una existencia a modo de archivo compartido inmediato e íntimo. De tal forma, la muerte le permitió a Helena abordar otras dimensiones de su padre a través del relato de sus allegados y seres queridos más allá de la familia. La ausencia genera otros sentidos; dicho de otro modo, aún hay un padre por conocer.

¿Y QUÉ OLVIDÉ? OLVIDE LAS FLORES

Michel es un hombre de 42 años de edad, oriundo de Caracas, Venezuela, residente en Galicia, España, quien tuvo dos experiencias significativas con la muerte en un estrecho período temporal. La primera, en relación con un ser querido: el fallecimiento de su abuela. La segunda, propia, en el contexto pospandemia. En el caso de la abuela, por su avanzada edad, la muerte era inminente. En cuanto a la experiencia propia, de acuerdo con los especialistas que lo trataron, está vivo de milagro.

La inmersión particular de Michel en la situación mortal expresa magníficamente la flexibilidad de la presencia de la circunstancia religiosa. En cuanto al fallecimiento de su abuela, observamos la presencia de lo tradicional: la religión católica ordena la disposición del cuerpo y los ritos funerarios. La ruralidad de Galicia influye asimismo en la comprensión católica de la muerte. La iglesia local emite un sonido de campanas particular, el cual anuncia que alguien de la comunidad ha fallecido. Al mediodía, la emisora pública anuncia los nombres de los fallecidos, recordando también a quienes murieron en años pasados.

En cuanto a la experiencia propia, Michel tiende a la religiosidad; se sirve de diversos elementos tradicionales a partir de la presencia de un elemento común en todos ellos: lo espiritual, lo místico o el uno primordial. La vía de acceso es la palabra, la cual, al expresar súplica, adquiere una formulación muy personal. De alguna forma, Michel vive un *melting pot* religioso (crisol de religiones): no hay reglas para su expresión, la única característica radica en lo conversacional.

Recé a todos los santos de todas las religiones, de todos los cultos, no me ceñí a una disciplina religiosa en concreto. Simplemente recé con lo que yo consideré en su momento que era la fuerza máxima y luego pues había unos avatares a los que me dirigía como mensajeros o como intermediarios entre ese poder místico y yo y mi situación. Y estos avatares con el poder de tener algo que ver al respecto de mi curación y de mi sanación que un religioso te diría que fue un milagro y un no religioso te diría que fue algo inexplicable.

Aunque Michel tiene más de veinte años fuera de Venezuela, concuerda con Helena en cuanto a la normalización de la muerte en el país. La muerte es un claro indicador de la ineficacia del gobierno-partido en la protección de los habitantes del territorio. Al igual que la migración, la cual políticamente representa el "voto con los pies", la muerte debe ser negada a toda costa en función de la autopreservación del poder. En este sentido, cualquier alusión a su presencia o a su aumento es inmediatamente catalogada como una matriz peligrosa por los funcionarios-periodistas leales al gobierno-partido con el objetivo de eliminar tal tipo de información de la opinión pública.

Creo que ha sido normalizada, no solo por el régimen y la situación que ha generado la nueva idiosincrasia que se trata de imponer desde el poder, no sé si con mayor o menor éxito, pero por la propia velocidad de Venezuela, de Caracas, desde hace bastante tiempo, la muerte es algo que está bastante normalizado. No quiero decir con esto que seamos inertes ante ella, pero sí creo que hemos convivido lo suficiente con la muerte como para que esté en cierta forma normalizada.

La muerte es una suerte de valoración negativa del país, reducido anacrónicamente a la noción de patria, le permite al gobierno-partido estigmatizar como apátridas a quienes estudian el fenómeno o lo hacen público a través del periodismo. La ausencia de información se fundamenta en la aplicación de la solidaridad mecánica, la cual se ha hecho manifiesta desde el expresidente Chávez a su heredero Maduro en la expresión "el que se mete con Venezuela se seca".

Otra dimensión de la copresencia de lo tradicional y lo contemporáneo en relación con la muerte se encuentra en el papel protagónico de la tecnología móvil para, además de conectar a los seres queridos dispersos por el mundo a causa de la migración, narrar en vivo la circunstancia. La tecnología móvil deviene en el nodo que permite la organización de los últimos días, el entierro y el duelo de su abuela fallecida. Aunque el grupo de *WhatsApp* convoca a los familiares con tareas particulares, posteriormente se transforma en un espacio para el encuentro de quienes pocos se frecuentaban y el recuerdo de los fallecidos. Por otro lado, y en función de la experiencia con la muerte propia, Michel consigue sugerencias religiosas en grupos de *WhatsApp* con otros migrantes, las cuales integra a su *melting pot*.

Estos grupos obviamente son comunidades de *WhatsApp*. Si tenemos una parte en donde estamos unos cuantos donde está exclusivamente dedicado a eso, pues a apoyarnos a través de la fe, a través de de las palabras de aliento, a través del apoyo, sirve como concilio también, sirve como parlamento para resolver nuestras dudas, nuestros problemas, nuestras preocupaciones, nuestros miedos de una manera un poco más concreta y cercana. Aunque compartamos eventualmente también, por otro lado, grupos de joda, tenemos este grupo que también es exclusivo y específico para eso.

Por último, ambas experiencias con la muerte producen en Michel un estado de alerta y reflexión peculiar. En cuanto a su caso particular, la situación límite pone en perspectiva su vida, haciéndole notar que hasta el momento había vivido gran parte de su vida con la misma pareja. En cuanto a la muerte de su abuela, Michel pasa a ocupar su casa, la cual, al haber sido construida y pensada como un espacio para el retiro, posee unas dimensiones existenciales que solo se podían notar haciendo vida en ella. Vivir en la casa de la abuela le ofrece una perspectiva sobre la personalidad de su ser querido, cómo usaba su tiempo y cómo, viviendo en un estado de soledad, mantenía una propiedad de tales dimensiones.

Recuerdo la manera en que ella trabajaba la tierra, concretamente los tomates, que es algo que me dediqué a plantar, o sea, dejando a un lado toda la gama de cosas. ¿Y qué olvidé? Olvidé las flores, hermano. Ella tenía esta casa llena, llena de flores abajo, rosales, narcisos, un montón de vainas que yo, sinceramente, dejé de lado y olvidé. Un poco por practicidad, un poco por olvidar también, un poco por la necesidad de también olvidar, de no vivir tan siempre en el recuerdo y de algo tan lindo otra vez como de una flor.

CONCLUSIONES

La religión es un elemento transversal en todos los relatos sobre la muerte abordados en la presente investigación. Esta deviene en sostén, persistiendo en la actualidad a través del otorgamiento de consuelo y sentido. La religión, a diferencia del conocimiento científico, provee respuestas de cara a la muerte; su cualidad metafísica prepara para la circunstancia, creando un sentido de pertenencia que se traduce en estabilidad y seguridad existencial. La religión, cual dosel, envuelve a la sociedad, permitiendo variaciones híbridas cercanas a la noción de la religiosidad; una que, vale la pena destacar, no se opone a la racionalización propia de la vida secular.

Por otro lado, la vida secular ofrece herramientas para lidiar con la pérdida de los seres queridos. Es posible abordar esta categoría desde lo individual hasta lo colectivo. En relación con lo primero, la vida migrante provee a los venezolanos de modos alternativos para enfrentar situaciones que eran tabú en el país de origen, tales como recibir ayuda profesional (terapia) en cuanto a la salud mental. La atención a la salud mental, la búsqueda del bienestar, se resuelve asimismo colectivamente a través de la reconexión familiar. Se ratifica a la familia como comunidad de sentido primordial, así como institución básica de la venezolanidad.

En términos más amplios, más allá de la experiencia personal de los entrevistados, la muerte en Venezuela presenta una ambigüedad particular. Mientras que es abiertamente invisibilizada por el engendro gobierno-partido-Estado venezolano, es una cuestión normalizada para los que padecen el régimen bolivariano. Bien sea como resultado de la violencia –la cual influye directamente en la migración como huida y sobrevivencia– o por su cualidad estructural –la pérdida de la vida en el sistema de salud público–, la circunstancia no es excepcional. No hay un trato digno en referencia a la muerte a menos que se forme parte de la casta gobernante: aquellos que no mueren, se siembran.

La opacidad como política del gobierno-partido-Estado venezolano influye en la última categoría, la tecnología portátil como herramienta fundamental para el migrante. La ausencia de cualquier tipo de apoyo oficial empuja a la búsqueda de soluciones personales a problemas ineludiblemente estructurales. El migrante consigue conectarse e informarse a través de *WhatsApp*; logra dar ese último adiós, así como organizar todo el proceso mortuario, desde el trato del cuerpo hasta el duelo. La tecnología portátil es la manera concreta en que se mantienen los lazos sociales con los familiares en el país de origen, lugar donde la información oficial sobre el asunto es prácticamente inexistente.

En conjunto, los relatos muestran que el duelo migratorio y el duelo mortuario no son experiencias separadas, sino procesos simultáneos que se alimentan mutuamente. La muerte de un ser querido ocurre sobre un trasfondo de pérdida previa –la del territorio, las redes y la cotidianidad–, lo que complejiza su elaboración y resignificación. La religión opera como principal sostén simbólico ante ambas pérdidas, ofreciendo continuidad, pertenencia y sentido; mientras que la vida secular –a través de la atención a la salud mental y la reorganización familiar en el país de acogida– facilita la reconstrucción cotidiana frente a la ausencia. En este doble duelo, el migrante también se enfrenta a las consecuencias de la opacidad institucional venezolana, que invisibiliza la muerte y obliga a recurrir a la tecnología para garantizar acompañamiento, despedida y ritualidad a distancia. Así, la muerte se vuelve un territorio ampliado donde coexisten la memoria, el desarraigo, la persistencia de los vínculos y la reinención de las prácticas funerarias, mostrando que la experiencia de perder a alguien en migración es, al mismo tiempo, despedirse de un otro y de un mundo que ya no se habita.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) (2019). *Los derechos humanos en la República Bolivariana de Venezuela*. Naciones Unidas.
- Ammerman, N. (2007). *Everyday religion*. Oxford University Press.
- Ávila, K. (2017). Las Operaciones de Liberación del Pueblo (OLP): entre las ausencias y los excesos del sistema penal en Venezuela, *Revista Crítica Penal y Poder*, n° 12, p. 58-86.
- Bauman, Z. (2003). *Amor líquido*. Fondo de Cultura Económica.
- Berger, P. (1969). *El dosel sagrado*. Amorrortu Editores.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2021). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores.
- Blumer, H. (1982). El interaccionismo simbólico. Hora S. A.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal Editor.
- El Tiempo (2015). *Piden sanción a embajador venezolano por sus polémicas declaraciones*. Disponible en: 'Una bala en la cabeza de un opositor pasa rápido y suena hueco' | Piden sanción a embajador.

- Enriquez, M. (2021). *Alguien camina sobre tu tumba*. Editorial Anagrama.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Anthropos Editorial
- González, S. y Ruiz, E. (2024a). "Movilidad humana en la teoría social posmoderna". *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 100, 90-114.
- González, S. y Ruiz, E. (2024b). "Circularidades cambiantes: La muerte en las humanidades y las ciencias sociales del siglo XX". *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, Vol. XXX, N° 2, 15-33.
- González, S. y Ruiz, E. (2023). "Movilidad humana en la teoría social clásica". *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 98, 8-20.
- Grondin, J. (2010). *La filosofía de la religión*. Herder Editorial.
- Han, B.-C. (2020). *Caras de la muerte*. Editorial Herder.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Ediciones Sígueme.
- Moleiro, A. (2021). *Un nuevo naufragio de venezolanos rumbo a Trinidad y Tobago deja tres muertos y 17 desaparecidos*. El País. Un nuevo naufragio de venezolanos rumbo a Trinidad y Tobago deja tres muertos y 17 desaparecidos | Internacional | EL PAÍS (elpais.com)
- Moreno, A. (2016). Uzcátegui, F. En Carvajal, L. (Coord.) *200 educadores venezolanos*. Fundación Empresas Polar. 44 - 47.
- Observatorio Venezolano de Violencia. (2020). *Venezuela: ¿Qué son los linchamientos y por qué ocurren?* <https://observatoriodeviolencia.org.ve/news/venezuela-que-son-los-linchamientos-y-por-que-ocurren/>
- PROVEA (2021). *Opacidad: Una práctica habitual del régimen de Nicolás Maduro*. Opacidad: Una práctica habitual del régimen de Nicolás Maduro | PROVEA
- Singer, F. (2022). *Profesores en la indigencia: el amargo retrato de un gremio golpeado por la crisis venezolana*. El País. Venezuela: Profesores en la indigencia: el amargo retrato de un gremio golpeado por la crisis venezolana | Internacional | EL PAÍS (elpais.com)
- Schutz, A. (2003). *Estudios sobre Teoría Social*. Amorrortu Editores.
- Smilde, D. y Pérez, H. (Coord.) (2021). *Postsecularismo y la religión vivida. Aportes desde la sociología cualitativa norteamericana*. Universidad Católica Andrés Bello.

- Tapia Jauregui, T. (2020). *Morir en la frontera: los cuerpos huérfanos entre Colombia y Venezuela*. Ceroasetenta. Morir en la frontera: los cuerpos huérfanos entre Colombia y Venezuela - Ceroasetenta (uniandes.edu.co)
- Transparencia Venezuela (2022). *Opacidad en Venezuela: una forma de gobernar*. Opacidad-en-Venezuela-una-forma-de-gobernar.pdf (transparenciave.org)
- Unamuno, M. (1980). *Del sentimiento trágico de la vida*. Espasa-Calpe, S.A.