



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

TESIS

**INTELIGENCIA ESPIRITUAL COMO RITUAL
PARA SUPERAR EL DUELO EN CONTEXTO
DE COVID -19 EN SANTIAGO DE ANAYA, HIDALGO**

Para obtener el grado de

Doctor en Ciencias Sociales

PRESENTA

Ranjit Kumar Ekka

Director (a)

Dra. Celia Mercedes Alanís Rufino

Codirector (a)

Dr. Elio Masferrer Kan

Comité tutorial

Dr. Enrique Javier Nieto Estrada

Dr. Jesús Enciso González

Pachuca de Soto, Hgo., México., mayo de 2024

**INTELIGENCIA ESPIRITUAL COMO RITUAL PARA SUPERAR
EL DUELO EN CONTEXTO DE COVID -19
EN SANTIAGO DE ANAYA, HIDALGO**





Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

School of Social Sciences and Humanities

Área Académica de Sociología y Demografía

Department of Sociology and Demography

Doctorado en Ciencias Sociales

PhD in Social Sciences

ICSHu-DCS/064/2024

Asunto: Autorización de Impresión

MTRA. OJUKY DEL ROCÍO ISLAS MALDONADO
DIRECTORA DE ADMINISTRACIÓN ESCOLAR
PRESENTE.

El Comité Tutorial del nombre del producto que indique el documento curricular del programa educativo de posgrado titulado **"Inteligencia espiritual como ritual para superar el duelo en contexto de COVID-19 en Santiago de Anaya, Hidalgo"**, realizado por el sustentante **Ranjit Kumar Elka** con número de cuenta **454904** perteneciente al programa del **Doctorado en Ciencias Sociales**, una vez que ha revisado, analizado y evaluado el documento recepcional de acuerdo a lo estipulado en el Artículo 110 del Reglamento de Estudios de Posgrado, tiene a bien extender la presente:

AUTORIZACIÓN DE IMPRESIÓN

Por lo que el/la sustentante deberá cumplir los requisitos del Reglamento de Estudios de Posgrado y con lo establecido en el proceso de grado vigente.

ATENTAMENTE

"Amor, Orden y Progreso"

Pachuca de Soto, Hidalgo a 21 de mayo de 2024.

El Comité Tutorial

DRA. CELIA MERCEDES ALANÍS RUFINO
DIRECTORA

DR. ELJO MASFERRER KAN
CODIRECTOR

DR. JESÚS ENCISO GONZÁLEZ
LECTOR

DR. ENRIQUE JAVIER NIETO ESTRADA
LECTOR

Carreters Pachuca-Actopan Km. 4 s/n. Colonia
San Cayetano, Pachuca de Soto, Hidalgo,
México; C.P. 42084
Teléfono: 52 (771) 71 720 00 Ext. 41001
jwaad_icshu@uah.edu.mx



uah.edu.mx

AGRADECIMIENTOS

A la directora de mi tesis, Dra. Celia Mercedes Alanís Rufino, y a los miembros del comité académico, Dr. Enrique Javier Nieto Estrada, Dr. Jesús Enciso González y Dr. Elio Masferrer Kan, por su amistad, paciencia, su sabiduría y el precioso tiempo que dedicó a la revisión y orientación, convirtieron con éxito este trabajo en un proyecto de vida en beneficio de quienes han perdido a sus seres queridos.

A los colegas de la ESAC por ayudarme a desarrollar los instrumentos y por sus sugerencias sobre su interpretación.

Dra. María Edith Gómez Gamero

Dr. Carlos Augusto Hernández Armas

Mtro. Jorge Armando Moctezuma Plata

Lic. Luis Gachuz Hernández

A los participantes de la investigación en la comunidad de Santiago de Anaya por su valioso tiempo y apertura para compartir sus procesos de duelo y despedida durante las entrevistas.

A los sacerdotes de los Misioneros del Verbo Divino (SVD), y en especial a la comunidad Verbitas de la parroquia de Santiago Apóstol, por su valioso apoyo y hermandad.

Al Consejo Nacional de Humanidades Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) por la beca.

Finalmente, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (UAEH) por darme esta oportunidad y facilitar mis estudios.

Contenido

GLOSARIO DE TÉRMINOS	7
ÍNDICE DE TABLAS	9
ÍNDICE DE FIGURA	9
INTRODUCCIÓN	15
Planteamiento del problema	18
Pregunta central de investigación	24
Preguntas secundarias	24
Justificación	25
Hipótesis	28
Objetivo general	28
Objetivos específicos	29
Estado de la cuestión	29
CAPÍTULO I	45
DUELO Y RITUALES. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA	45
Configuración de los rituales	46
Conceptualización de rituales	48
Eficacia simbólica de ritos	51
Función simbólica de ritos	54
Símbolo ritual	56
Dimensión mítica de rituales	58
Presencia constante de ritos en cultura y lenguaje	60
La religión fuente de rituales	62
Religiosidades populares	69
Ritualidad funeraria	71
Los ritos de paso	73
Exequias digitales	75
Rituales emergentes y COVID-19.	79
CAPITULO II	86
MUERTE Y DUELO	86
Tragedia de la vida en la muerte	88
El fenómeno de la muerte	90
Formas de muerte	91
Proceso de morir y soledad del moribundo	92
Duelo en cultura	93
Manifestaciones del duelo	94
Duelo, luto y pesar	104
CAPÍTULO III	107
DUELO Y RITUAL MORTUORIO EN SANTIAGO DE ANAYA	107
Contexto: Santiago de Anaya Antes, ayer, hoy	108
Estudio Demográfico de Santiago de Anaya	110
Cosmovisión Nãhñu en el Valle del Mezquital	112
Rito mortuario en Santiago de Anaya en el Valle de Mezquital	119
Rituales fúnebres en tiempo de COVID-19	133

CAPÍTULO IV	147
EL RITUAL EMERGENTE: INTELIGENCIA ESPIRITUAL	147
Inteligencia espiritual y sus características	151
Desarrollo de Inteligencia espiritual	159
Espiritualidad e Inteligencia espiritual	160
Inteligencia espiritual e Inteligencia artificial (IA)	163
Duelo y la espiritualidad	165
Perdón y venganza	165
Búsqueda de sentido de la vida y resiliencia	166
Valoración de significados del duelo en tiempo de COVID-19	167
CAPÍTULO V	169
EXPLORANDO EL TEMPLOS Y EL PANTEÓN. METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN	169
Contexto, espacio y temporalidad	172
Selección de Participantes (criterios de inclusión)	173
Procedimientos de muestreo	174
Instrumentación	176
Validez	178
Confiabilidad	181
Alcances y limitaciones del instrumento	183
Las técnicas de recopilación de datos	184
Entrevista	191
Informantes claves y el procedimiento	199
Transcripción de entrevista	200
Codificación de entrevista	201
Procedimiento de análisis de datos	204
Análisis cualitativo	215
Análisis cuantitativo	230
Pruebas de normalidad y correlaciones de cuestionario	230
Vivencias de las dimensiones de Inteligencia espiritual en tiempo COVID 19	242
Vivencias por género de las dimensiones de Inteligencia espiritual en tiempo COVID-19	252
Discusiones	262
CONCLUSIÓN	267
BIBLIOGRAFÍA	277
ANEXOS	292
Anexo 1. Cuestionario: Duelo y pérdida de seres querido	292
Anexo. 2 Guía de Observación (Estudio de campo)	295
Anexo. 3 Guion de entrevista (semiestructurada)	297
Anexo 4. Escala de Inteligencia espiritual (Likert)	300
Anexo. 5 Análisis cuantitativo (SSPS) de categorías por preguntas y sus tablas	302

Glosario de términos

ADIM: Asociación Madrileña para el Diálogo Interreligioso

ATLAS. TI: El software para el análisis cualitativo de datos

Big Data: Conjunto de datos grande y complejo, así como técnicas de tratamiento de ese gran volumen de información

CDC: Código de Derecho Canónico

CEM: Conferencia Episcopal Mexicana

CI: Cociente intelectual o Inteligencia Intelectual o Inteligencias múltiples

CIC: Catecismo de la Iglesia Católica

COVID 19: Una enfermedad infecciosa causada por el virus SARS-CoV-2.

Concilio Vaticano II: Vigésimo primer concilio ecuménico de la Iglesia católica

Chatbots: Un programa inteligente que mediante lenguaje escrito u oral puede dialogar con las personas

ChatGPT: Chat Generative Pre-Trained Transformer- inteligencia artificial

Duelo: Proceso de adaptación emocional que sigue a cualquier pérdida

DIF: Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia

EIEPs: Escala de Inteligencia Espiritual en la práctica sanitaria

EIESd: Escala de Inteligencia Espiritual de Duelo

ESC: Escala de Sistemas de Creencias SBI-15R

IA: inteligencia Artificial

IE: Inteligencia Emocional

IES: Inteligencia Espiritual

IMSS: Instituto Mexicano del Seguro Social

INEGI: Instituto Nacional de Estadística y Geografía

OMS: Organización Mundial de la Salud

PMD: Plan Municipal de Desarrollo

Ritual: Acción o serie de acciones que se repiten, a menudo en un entorno religioso o social

SARS-CoV-2: Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus 2 - coronavirus de tipo 2 causante del síndrome respiratorio agudo severo

SC: Sacrosanctum Concilium

SCS: Escala de Estrategias de Afrontamiento Espiritual

SEGOB: Secretaría de Gobernación

SISRI-24: Inventario de Autoinforme de Inteligencia Espiritual-24

SPSS: Statistical Package for the Social Sciences (Paquete Estadístico para las Ciencias Sociales)

SSA: Administración del Seguro Social

Índice de tablas

Tabla 1 Pruebas de normalidad.....	230
Tabla 2 Prueba de normalidad de Kolmogorov-Smirnov	231
Tabla 3 Correlaciones	233
Tabla 4 Correlación de Spearman de edad e Inteligencia espiritual y sus elementos.....	233
Tabla 5 Correlaciones entre Inteligencia espiritual y muerte por COVID -19.....	236
Tabla 6 Prueba de muestras independiente.....	238
Tabla 7 Estadística de grupo por género.....	253
Tabla 8 Inteligencia espiritual total por género.....	255

Índice de figura

Figura 1 La llegada anual y recibimiento de santos de las comunidades	115
Figura 2 Ceremonia de ofrenda floral al santo patrón	116
Figura 3 Ceremonia de ofrenda floral al santo patrón y la limpia.	117
Figura 4 Feria gastronómica, Santiago de Anaya.....	118
Figura 5 Cruz atrial. Santiago de Anaya	125
Figura 6 Altar del último descanso, Santiago de Anaya.	126
Figura 7 Colocación de flores, imágenes, retrato de difunto, corona de flores para acto religioso del fin de novenario, Santiago de Anaya.....	127
Figura 8 Altar y ofrendas tradicionales por el Día de Muertos	131
Figura 9 Altar del Día de Muertos.....	132
Figura 10 Altares y ofrendas tradicionales el 2 de noviembre en el panteón.	133
Figura 11 Ataúd o parihuela.	135
Figura 12 La última lápida en el atrio del templo en 1893.	136
Figura 13 Primera tumba del panteón municipal en1890.	137
Figura 14 Comunicación de la secretaria de salud para las medidas preventivas.	139
Figura 15 Dirección de reglamento por parte de presidente municipal.	140
Figura 16 Dirección de reglamento por parte de presidente municipal	141
Figura 17 Concepto de cerebro según Griffiths (2012)	155
Figura 18 Ruta del procedimiento de estudio	186

Figura 19 Variables e ítems de cuestionario utilizado para la presente investigación.	197
Figura 20 Fases y etapas códigos en la investigación cualitativa.	203
Figura 21 Género de los participantes	208
Figura 22 Edades de los participantes	209
Figura 23 Estado civil	210
Figura 24 Muestra el nivel de estudios de los participantes	211
Figura 25 Tipo de parentesco con el ser querido fallecido	212
Figura 26 Tiempo de pérdida del ser querido (en meses) al momento de la entrevista..	213
Figura 27 Edad al morir	214
Figura 28 Vivencia de rituales mortuorios en nubes de palabras.....	215
Figura 29 Gráfica con porcentaje	216
Figura 30 Alcance de los rituales mortuorios	218
Figura 31 Categorías de estudio	224
Figura 32 Códigos de categorías	228
Figura 33 Mapa de subcategorías	229
Figura 34 datos de competencia espiritual	243
Figura 35 Significado de la vida	244
Figura 36 Por qué vivir.....	245
Figura 37 Qué más hay además de las cosas y la vida	246
Figura 38 Sanación.....	247
Figura 39 Completud	248
Figura 40 Sufrimiento total.....	249
Figura 41 Dolor físico.....	250
Figura 42 Depresión	251
Figura 43 Desesperación.....	251
Figura 44 Ansiedad.....	252
Figura 45 Sufrimiento por género.....	257
Figura 46 Significado de la vida por género.....	258
Figura 47 Depresión, ansiedad, dolor físico y desesperación.....	259
Figura 48 Competitividad espiritual según el nivel educativo	260
Figura 49 Competitividad espiritual entre educación básica y superior	261

Resumen

El superar y afrontar el duelo por la pérdida de un ser querido, y en última instancia, la propia muerte, es un gran desafío para todos, especialmente cuando una persona ha experimentado una pérdida importante pero no puede despedirse adecuadamente según las costumbres y tradiciones como miembro perteneciente a un contexto social. Eso significa cambios emocionales, sociales, espirituales, físicos y en cierta medida económica, por lo que los rituales mortuorios juegan un papel importante entre los dolientes para compensar la vida en el proceso de reajuste y adaptación dentro de los ámbitos social y personal.

El propósito de este estudio es analizar las diversas dimensiones que constituyen la inteligencia espiritual como ritual emergente y su relación con el duelo derivado de los cambios en los rituales funerarios tradicionales en la cabecera municipal de Santiago de Anaya, perteneciente al Estado de Hidalgo.

Para ello, utilizamos un diseño de método mixto, aplicando herramientas cuantitativas (cuestionario en escala tipo Likert) y cualitativas (entrevistas semiestructuradas) a 30 dolientes por el COVID-19 en la cabecera municipal de Santiago de Anaya. El objetivo es realizar una verificación de triangulación mediante los métodos estadísticos para ambos tipos de estudio, para la investigación cualitativa se ha utilizado el ATLAS. Ti. 2024 y para la investigación cuantitativa el Statistical Package for the Social Sciences (SPSS), ambos paquetes estadísticos para el análisis de datos.

Las conclusiones del estudio se refieren a la percepción que tienen los dolientes de la Inteligencia espiritual como ritual funerario para superar el duelo, sobre la cual muestran poca claridad conceptual por falta de orientación sobre el tema y de un auto concepto positivo, basando en sus esfuerzos y sus capacidades en un estado crítico debido a la pandemia del COVID-19 suscitada en el mundo. La capacidad de facilitar estos desarrollos, lo consideran de gran relevancia para el crecimiento integral de los actores sociales.

Finalmente se proponen algunas orientaciones para potenciar las capacidades formativas de los dolientes en el trabajo del ritual.

Palabras clave:

Inteligencia Espiritual, Duelo, Ritual mortuario, Muerte, SARS-CoV-2

Summary

Overcoming and coping with grief over the loss of a loved one, and ultimately one's own death, is a great challenge for everyone, especially when a person has experienced a significant loss but cannot say goodbye properly according to the customs and traditions of the person as a member belonging to a social context. This means emotional, social, spiritual, physical and to a certain extent economic changes, which is why mortuary rituals play an important role among mourners to compensate for life in the process of readjustment and adaptation within the social and personal spheres.

The purpose of this study is to analyze the various dimensions that constitute spiritual intelligence as an emerging ritual and its relationship with mourning derived from changes in traditional funeral rituals in the municipal head of Santiago de Anaya, belonging to the State of Hidalgo.

To do this, we used a mixed methods design, applying quantitative (Likert-type scale questionnaire) and qualitative tools (semi-structured interviews) to 30 mourners due to COVID-19 in the municipal head of Santiago de Anaya. The objective is to carry out a triangulation verification using statistical methods for both types of study. We have used for qualitative research, ATLAS. Ti versión 23 and for quantitative research the Statistical Package for the Social Sciences (SPSS), both are statistical packages for data analysis.

The conclusions of the study refer to the perception that the mourners have of Spiritual Intelligence as a funeral ritual to overcome grief, about which they show little conceptual clarity due to lack of guidance on the subject and a positive self-concept, based on their efforts and its capabilities in a critical state due to the COVID-19 pandemic that has occurred in the world. They consider the ability to facilitate these developments to be of great relevance for the integral growth of social actors.

Finally, some guidelines are proposed to enhance the training capabilities of mourners in the work of the ritual.

Key words: Spiritual Inteligence, mourning, funeral ritual, Death, SARS-CoV-2

INTRODUCCIÓN

El duelo y la muerte son crisis humanas fundamentales que afectan la vida individual y diferentes áreas de la persona humana, independientemente del nivel socioeconómico, género, ocupación, edad, creencias religiosas o políticas, la etapa de la historia y experiencia personal del fallecido. Están estrechamente relacionados con la vida y los seres humanos, son inherentes. Las personas siguen buscando innumerables formas y medios para aliviar, superar y dar sentido al dolor y a las pérdidas importantes. En el municipio de Santiago de Anaya en el Estado de Hidalgo, México donde tradicionalmente han buscado refugio a través de los ritos funerarios tradicionales, ya que están muy asociados a la cohesión social de la comunidad.

La crisis sanitaria mundial provocada por el COVID-19 ha tenido un impacto significativo en la comunidad. Según el gobierno federal, las vulnerabilidades físicas y sociales conllevan un mayor riesgo de comorbilidades. El confinamiento, la pérdida de seres queridos, los sentimientos de culpa, la dificultad para despedirse de los familiares, el dolor y los sentimientos de vulnerabilidad han creado estrés pandémico en los deudos.

Ante la inhabilidad de llevar a cabo el tradicional ritual fúnebre y la crisis existencial, la Inteligencia espiritual puede ser una estrategia y una herramienta adecuada y además de eficaz para mitigar muchas de las enfermedades causadas por la muerte, y que la visibilidad de esta herramienta puede ser uno de los efectos positivos de esta pandemia. Las experiencias espirituales generales tienen una relación positiva con prácticas como la meditación, el perdón, el significado de la vida y la resiliencia, promoviendo el pleno ajuste psicológico, el bienestar y la calidad de vida de un individuo.

El objetivo de la presente investigación se centra en analizar las dimensiones que integran la Inteligencia espiritual como ritual emergente y su relación con el duelo generado con el cambio del ritual funerario tradicional en la cabecera municipal de esta comunidad ubicada en el corazón del Valle del Mezquital.

Para lograr dicho objetivo se ha empleado el estudio tipo mixto. En el caso de los métodos cualitativos, se utilizó técnicas de entrevista semiestructurada para

captar, comprender y observar la realidad tal como la perciben los sujetos que participan en la investigación, incluyendo sus aportes personales, con lo que se permite de manera efectiva y rigurosa la investigación y la resolución de problemas. Además, se adopta un enfoque cuantitativo a través de un cuestionario de escala Likert desarrollado para este estudio, cuyo objetivo principal fue identificar, comprender y analizar tendencias sobre temas específicos, obtener respuestas relevantes, probar hipótesis y evaluar resultados para transmitir la realidad de los actores sociales con descripciones y explicaciones.

Este estudio pretende comprender los rituales mortuorios en términos de su historia, valores, actualidad y futuro en el contexto del COVID-19. Por tanto, la primera parte de este estudio se divide en doce partes, iniciando con el concepto de ritual, la eficacia y función simbólica del ritual, el significado simbólico del mismo así como la dimensión mítica del ritual y el valor universal del ritual en las culturas y lenguas. Así mismo se reflexiona el papel de la religión en el ritual, la religiosidad popular, los rituales fúnebres, los rituales de paso hasta formación de los funerales digitales y, finalmente, los rituales emergentes que han surgido para resarcir el tejido social durante la crisis sanitaria provocada por el COVID-19.

El segundo apartado tiene como objetivo observar las conexiones que existen entre la cosmología indígena y los rituales funerarios Otomí Ñahñú¹. Esta identidad cultural proporciona un estándar de aceptación que existe en todas las culturas, y es importante comprender la amplia diversidad de nuestro país y los muchos desafíos que enfrentan el duelo y la muerte. La sorprendente realidad es que aquí tienen su propia cultura, idioma específico y antecedentes.

Finalmente, en el tercer apartado se aborda la Inteligencia espiritual frente a los misterios de la vida y la muerte, la espiritualidad es un puente que nos permite comprender la finitud, buscar la conexión interior y encontrar un camino hacia un sentido más profundo de ser y trascendencia. Por ello, en esta parte del estudio intentamos analizar la Inteligencia espiritual, sus características y desarrollo, su

¹ Los Ñahñu u otomíes son uno de los pueblos originarios de México más antiguos. La lengua Hñähñu tiene una gran diversidad interna, cuenta con nueve variantes.

relación con la espiritualidad, el duelo y la Inteligencia Artificial (IA), así como algunas de las dimensiones destacadas como el perdón y la venganza, buscando el sentido la vida, resiliencia y, en última instancia, su implicación en el duelo durante el COVID-19.

Los rituales funerarios se remontan a las primeras generaciones de humanos que creían que la muerte no era el fin de la vida sino una transición del mundo de los vivos al reino espiritual. La investigación de este capítulo pretende proporcionar al lector una visión panorámica del qué, cómo, por qué, dónde y quién de los rituales mortuorios. Específicamente, intenta cubrir los objetivos, antecedentes, contexto, métodos, fundamentos, objetivos y supuestos de la investigación científica.

Planteamiento del problema

La muerte es el destino irreversible de todo ser humano, una etapa de la existencia para todos los seres humanos y constituye el horizonte natural del ciclo vital. La muerte misma es la pérdida total de las funciones vitales. Es el fin de la existencia humana en la tierra y en la historia, simbolizando la finitud de la existencia y la necesidad de tiempo para afrontarla pasivamente. Es un proceso biológico natural, obviamente la muerte ocurre por determinadas razones, y su distribución y frecuencia están relacionadas con las condiciones de vida de la población en un contexto social y espacial específico. A nivel popular, la muerte es considerada el proceso por el cual el cuerpo deja de funcionar, y según una cosmovisión particular, quienes creen en la existencia de un alma o espíritu humano la ven como algo más allá de la inmediatez de la existencia temporal. Si bien la muerte es siempre un proceso personal, el dolor de perder a un ser querido afecta a quienes están asociados con el fallecido, sugiriendo la coexistencia de dimensiones personales, sociales y culturales. Con ello llega el fin de los procesos biológicos básicos y el fin de las relaciones sociales humanas.

Según Lynch y Oddone (2017), la muerte es un fenómeno complejo, ambiguo

y desconocido que no puede entenderse intelectualmente. A lo largo de la historia, el hombre se ha enfrentado a ella de diferentes maneras, dependiendo de su propia biografía, pero también de la época y cultura en la que vivió. Las personas tienen diferentes puntos de vista sobre la muerte; filosofía, biología, religión, antropología, por mencionar algunas, todas tienen una cosa en común: la pérdida del cuerpo humano y el dolor de la pérdida en los ámbitos emocional, personal y social. Thomas (2017) afirma que cada sociedad y cultura ha implementado diferentes mecanismos para afrontar las pérdidas a nivel individual o familiar y realizar compensarlas socialmente. Quizás una de las formas más antiguas y populares de afrontar la muerte sea la forma egipcia de morir, con sus complejos rituales, creencias sobre otros mundos, viajes subterráneos, juicio personal en el momento de la muerte y circunstancias de recompensa y castigo. Como creían que el alma volvería a ocupar el cuerpo del difunto, lo momificaban para asegurar su supervivencia.

Según Aries (1992), desde el siglo VI al XVIII, los conceptos y rituales occidentales para afrontar la muerte humana incluían la celebración de rituales públicos en presencia de miembros de la familia, incluidos niños, que creían en Dios y en la voluntad de Dios. Aceptaban la muerte de forma natural, sin expresión emocional extrema, porque era la voluntad de Dios y tenía esperanza de vida eterna. Según Seale y Van der Geest (2004), a partir de mediados del siglo XX, el proceso de muerte, incluidos los rituales y roles de los supervivientes, se institucionalizó y profesionalizó. Además, el lugar de ocurrencia se ha desplazado del hogar al hospital, y los funerales y el duelo se han vuelto más discretos e íntimos (Thomas, 2017). Por otro lado, Blanco, Antequera y Torrico (1994) sostienen que a medida que aumenta la confianza en la medicina, aumenta la esperanza de vida y la población envejece, la muerte se vuelve cada vez menos socializada y en las sociedades occidentales actuales, la gente intenta suprimirla, porque para hasta cierto punto la muerte se considera sinónimo de miedo.

Generalmente, el proceso de la muerte se ve como un evento lejano y la gente evita incluso hablar de ello debido al malestar emocional y el miedo ambiental asociados con la muerte. Las personas son conscientes en cualquier momento de

que su existencia o la de un ser querido puede terminar, y que ese final es muy peligroso y nada normal. Según la investigación empírica de Elías (2001), la mayoría de las personas sólo reflexionan o afrontan la muerte cuando ocurre alguna experiencia traumática durante su vida. Para los individuos, la percepción y el significado de la muerte a lo largo de su vida dependen de su edad y de la etapa de vida que estén atravesando. En cambio, el anciano comienza a ver la muerte de otros como una premonición.

Según González (2002), los problemas actuales en la investigación de la muerte parecen estar fundamentalmente centrados en investigaciones en ámbitos estadísticos, arbitrarios y sistemáticos para mostrar la medición más adecuada y correcta de la misma como representación estadística de la mortalidad y la dinámica natural de la población. Llano (1990) afirma que la conciencia humana sobre la muerte ha cambiado y se ha vuelto científica porque actualmente en Occidente una cierta proporción de la población muere en centros hospitalarios rodeada de personal médico y muchas veces en aislamiento, en situaciones en las que el moribundo, si tiene conciencia, afronta su destino inevitable sin la presencia de sus seres queridos. Se vuelve pasivo porque los médicos y las familias son quienes deciden sobre la hospitalización; se vuelve profano porque a veces los servicios religiosos que brindan a las familias y a los moribundos son inconsistentes con las creencias del paciente. Realizar ciertos rituales o comportamientos puede brindar tranquilidad a individuos y grupos íntimos (a veces incluso colectivos) cuya cultura, cosmovisión y creencias determinan las acciones que se deben tomar en estos momentos para impactar la supervivencia futura de la persona moribunda. Por lo tanto, es importante para muchas sociedades desarrollar rituales relacionados con la muerte. Asimismo, cada sociedad y grupo se desarrolla a lo largo del tiempo en el que las creencias están implícitas y son respuestas individuales y colectivas a la pérdida de un lugar central y funcional en las relaciones sociales que involucran a las personas, incluido el grupo en su conjunto. Depende, entre otras cosas, de las funciones simbólicas incorporadas en los rituales diseñados para mitigar la pérdida personal, íntima y social según el lugar y la función social del difunto.

Según Levi-Strauss (1995), la función de los rituales es curar y reconciliar al paciente con los procesos fisiológicos dolorosos inducidos en el cuerpo. Son expresiones simbólicas, efectivas, que "no pueden entenderse metafóricamente" pero tienen un significado literal: los símbolos míticos convocados durante los rituales logran desbloquear procesos fisiológicos. Además, compara la relación entre signos y símbolos en el vocabulario utilizado por los lingüistas, de significante a significado, entre monstruos en el chamanismo y microorganismos en la ciencia médica. Molina (2021) señaló que la eficacia simbólica asociada a las prácticas rituales no solo incluye prácticas funerarias que involucran el cuerpo del difunto, sino que también ayuda a valorar al doliente y al cuerpo, adquiriendo así el estatus de difunto, más aceptable para el paciente y el cuerpo. Es decir, dependiendo de la cultura, las comunidades conmemoran a sus muertos a través de diferentes prácticas.

Actualmente, a partir de 2019, el número de muertos por la pandemia provocada por el coronavirus o SARS-CoV-2 ha aumentado significativamente, lo que ha provocado, entre otras cosas, la pérdida del duelo y otros actos rituales y simbólicos asociados a las muertes por coronavirus. A nivel mundial, desde el punto de vista científico y terapéutico, no han existido tratamientos satisfactorios para contrarrestar la crisis sanitaria y existencial provocada por la obligación de no celebrar funerales específicos de cada grupo social. Ha existido riesgos y peligros potenciales de vulnerabilidad, exposición, prevención, mitigación, capacidad de afrontamiento o resiliencia ante la pérdida de un ser querido y la incapacidad de despedirse adecuadamente según las normas culturales del ser querido. Más allá del número de muertos, ha persistido el miedo a infectarse en el entorno de un superviviente (Principi, 2020). Los conceptos de duelo, los rituales, las tradiciones de despedida conocidas, las redes personales que rodean al difunto, las comunidades y otros factores externos han cambiado dramáticamente. La introducción de nuevas medidas sanitarias, como la manipulación de cadáveres, los funerales y los ritos funerarios, ha cambiado una serie de expectativas. Los fallecidos han sido clasificados como "físicos", categoría que puede tener un impacto negativo en sus seres queridos. Las restricciones a las prácticas de muerte,

como el acceso a espacios de velatorio, ataúdes abiertos y eventos religiosos, y las conversaciones sobre los preparativos han asustado al menos temporalmente, ya que el miedo al contagio deja enormes consecuencias (Molina, 2021). En otras palabras, los funerales, a menudo celebrados durante las primeras horas y días de duelo, pueden brindar consuelo a las familias, pero la falta de ellos debido al COVID-19 deja a las familias con las secuelas de la muerte. La prominencia del discurso biomédico como el único candelero que disipa la oscuridad significa que los rituales católicos tradicionales como misas fúnebres, entierros, novenas, levantamiento de cruz entre otros, así como pilares de despedida de los seres queridos para la seguridad emocional, social, espiritual y el bienestar personal han quedado relegados, olvidados y restringidos por miedo a la infección.

Molina (2021) sostiene que además de estar presentes durante el tránsito o trayectoria del difunto, los rituales funerarios y el duelo tienen funciones intrapsíquicas relevantes, ya que ayudan a los familiares a aceptar la pérdida y fomentan la conexión. Para los dolientes, facilitan las expresiones públicas de dolor y representan el punto de partida del duelo. Estos rituales siguen siendo importantes porque en culturas Otomí incluso significan la continuación de los muertos. Los velorios, los entierros y otros contextos subjetivos relacionados con los rituales y la gestión funeraria también son contextos subjetivos que emergen de los ensamblajes, que a su vez generan otros ensamblajes que pueden desempeñar un papel en la expresión, los acontecimientos de la vida cotidiana, las emociones, los símbolos, las percepciones y valoraciones sobre la muerte, el luto y el duelo.

Las vivencias de los rituales, como la administración de la extremaunción, exequias, el entierro, el destino de los restos se vio afectados por la situación de pandemia y se compensó de forma urgente, incluso a través de Internet. Los entierros también se realizaron a través de videollamadas, lo que también señaló cambios financieros en la industria funeraria y cambios en la forma de trabajar. Molina (2021) propone que en esta era de la “nueva normalidad”, la muerte no debe verse únicamente desde una perspectiva biomédica, sino también desde una perspectiva material y simbólica, física y social, teniendo en cuenta el impacto que

tiene en la mayoría de las personas. La adaptación de las personas a estos cambios en su vida diaria no sólo afecta la vida diaria y los entornos laborales, sino que también plantea nuevas prácticas y desafíos para comprender la muerte, el duelo y los rituales funerarios

A la luz de lo anterior, y a partir de la importancia de este estudio, se plantea la siguiente pregunta: ¿Cuál es el significado de la muerte durante esta pandemia? ¿Cuáles son sus impactos socioculturales? ¿Qué pasa con la familia del fallecido si no se realizan ceremonias de despedida ancestrales y tradicionales? ¿Cuáles son algunas estrategias útiles para afrontar la muerte y el duelo social? ¿Cómo cambiarán los funerales después de la pandemia de coronavirus? Cuando llegue el “tiempo normal”, ¿volveremos a los viejos rituales como si nada hubiera cambiado, o surgirán nuevas formas de experimentar la comunidad, la conexión, la estructura y la cohesión? ¿Qué posibles cambios culturales traerá a la sociedad?

Aris (1992), Seale y van de Geest (2004) creen que para comprender el significado de la muerte, la sociología intenta analizar la relación entre la sociedad, las familias y las reacciones de las personas y grupos sociales. Asimismo, intenta mitigar los efectos de la muerte y el reconocimiento colectivo de la muerte a través de rituales, creencias, prácticas religiosas o seculares. Esta solución única al problema de la muerte, por interesante y novedosa que sea, es una visión fragmentada porque cada individuo percibe la muerte, la muerte de los demás y, en última instancia, la propia muerte en función de factores como su propia visión, cultura y ocupación, relaciones y expectativas familiares, género, experiencia religiosa, cultura y tradiciones, nivel socioeconómico, tipo y forma de muerte. Thomas (2017) argumentó que el análisis del duelo debe abordarse desde diferentes disciplinas y desde múltiples perspectivas debido a su profundo impacto en los dolientes, las redes de apoyo y las estrategias de afrontamiento.

En este estudio, propone la práctica de la Inteligencia espiritual como una estrategia alternativa y complementaria para permitir que los dolientes, ya sean familiares o grupos más grandes, enfrenten con calma y seguridad a las situaciones extraordinarias que no les permiten realizar los rituales tradicionales. Debido a la

naturaleza única de los tiempos de pandemia, la experiencia del duelo requiere una visión y un consejo diferentes. Según Torralba (2014), lograr una vida más equilibrada y tranquila requiere de una búsqueda de sentido, perdón, resiliencia, autodeterminación, trascendencia y misticismo. Los atributos anteriores son las dimensiones de la Inteligencia espiritual. Asimismo, como ritual emergente, ayudará a construir una sociedad más equilibrada en medio de la epidemia del COVID-19, ya que permite a las personas enfrentar y superar el dolor, crear valor y potenciar su búsqueda de capacidad de significado en sus vidas. Zohar y Marshall (2001) creen que la Inteligencia espiritual es complementaria a la Inteligencia emocional y a la Inteligencia lógica racional. La combinación de estas tres inteligencias ayudará a gestionar el duelo de forma adecuada sin un funeral tradicional.

Pregunta central de investigación

¿De qué manera impacta la Inteligencia espiritual en el proceso del duelo provocado por la muerte de un familiar de COVID-19, con relación al ritual tradicional funerario en el Municipio de Santiago de Anaya Hidalgo?

Preguntas secundarias

- ¿Cuáles son las diferentes experiencias, conocimientos y actitudes sociales relacionadas cultural, social y científicamente con la muerte, el morir y el duelo en la comunidad de Santiago de Anaya?
- ¿Qué impacto tienen los rituales en los individuos, las familias y su entorno durante el proceso de duelo por la pérdida de un ser querido?
- ¿Qué dimensiones y características de la Inteligencia espiritual pueden servir como recursos para superar el duelo?
- ¿Cuáles son las consecuencias sociales y personales de superar el duelo si no se realizan los servicios funerarios?

Justificación

El duelo es inevitable, sin embargo, el dolor es opcional. El duelo es una crisis humana fundamental y las personas buscan continuamente innumerables formas y medios para aliviar, superar y dar significado al dolor y a la pérdida significativa. Algunos buscan consuelo a través de la religión y la psicoterapia, algunos buscan refugio a través del abuso de drogas o alcohol, otros buscan alivio a través de la codependencia y las relaciones destructivas (Yoffe, 2015), y otros buscan otras visiones del mundo y sugerencias filosóficas que obliguen a las personas a repensar su propia conciencia, vida y muerte. El duelo y la pérdida afectan a todas las personas de manera grave, severa o leve, independientemente del nivel socioeconómico, el género, la ocupación, la edad, las creencias religiosas o políticas y la historia personal del fallecido. García-Viniegras, Grau e Infante (2014) sostuvieron que el duelo complejo, crónico y patológico está aumentando en el contexto actual.

La creciente prevalencia de la depresión en las sociedades capitalistas urbanas, con sus múltiples síntomas asociados con un duelo insuperable tras la muerte de un ser querido, representa un área de investigación interesante y amplia en lugares como Santiago de Anaya, Hidalgo y México. Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2015), el tejido social de la región se ha debilitado debido a las carencias sociales, el vandalismo, la criminalidad, los homicidios y los secuestros están aumentando, perteneciendo el 57.7% de los residentes a grupos vulnerables, la tasa de pobreza es del 36,9%, la intensidad de la inmigración es alta, la mayoría de la población tiene 15 años o más, la tasa de analfabetismo es del 6,90% y el 47,23% habla la lengua indígena Hñahñu (Otomí), a diferencia de otras comunidades de Valle del Mezquital (p. 54), así como la pérdida de valores entre los jóvenes, la desigualdad familiar, la falta de oportunidades para cuidar a los adultos mayores; así como las condiciones precarias en las instituciones de salud y la falta de equipamiento en las instituciones educativas para mejorar la calidad de educación. Después de obtener el permiso apropiado para revisar los registros del DIF y de los centros de salud locales y

entrevistar al Director del DIF, se descubrió que ha habido un aumento en las enfermedades psicosomáticas relacionadas con el duelo (por ejemplo, depresión, diabetes tipo 2), lo que ha resultado en un aumento en el total número de casos que incluyen: alcoholismo, abuso de drogas, vandalismo, propiedad comunitaria y divorcio (González, B., comunicación personal, 15 de enero de 2021)².

Según el INEGI (Censo de Hidalgo, 2015), el 88.3% de la población es indígena, quienes rinden culto a los muertos, conservan sus tradiciones y costumbres, brindan regularmente servicios religiosos a los difuntos y celebran aniversarios luctuosos cuatro años consecutivos. En el contexto de estos cultos mortuorios, y considerando que el 92% de la población es católica, algo debe tener que ver con tu propia cosmovisión. Los rituales indígenas en los pueblos y las prácticas sincréticas con el catolicismo son las estrategias emocionales más comunes y arraigadas para afrontar el duelo (PMD, Plan municipal de desarrollo, 2016-2020).³ Arcos (2004) señala que como resultado de estas creencias religiosas, las personas en ocasiones tienden a entender la enfermedad y la muerte como el castigo de Dios por sus pecados y se niegan a buscar alternativas; esta percepción distorsiona la realidad de que la muerte es un proceso natural.

La mayoría de las comunidades son comunidades rurales, tienen su propio sistema de apoyo comunitario, sentido de pertenencia grupal y un lenguaje común, conservan el uso y costumbres de los rituales funerarios, practican la religiosidad popular, la cual se entiende como un mecanismo religioso que las personas creen y aceptan, incluso en contra de la doctrina "oficial". Hay una falta de atención especializada durante el proceso de duelo, la atención es costosa y remota, y hay una falta de comprensión de la necesidad de atención a la muerte. Como resultado, el proceso de afrontar el duelo por la pérdida de un ser querido se descuida y silencia, lo que lleva a un aumento de enfermedades psicosomáticas como diabetes, cáncer, alcoholismo, drogadicción, depresión y más.

² González, B. (15 de enero de 2021). Comunicación personal. DIF, Santiago de Anaya. Hidalgo, México.

³ <https://www.santiagodeanaya.gob.mx/normatividad-2020-2024/plan-de-desarrollo>

A partir de estos datos, se necesita concienciación y otras medidas para mejorar el bienestar social y emocional. Creo que la Inteligencia espiritual puede ser una estrategia y una herramienta adecuada y eficaz para mitigar muchas de las enfermedades causadas por la muerte, y que la visibilidad de esta herramienta puede ser uno de los efectos positivos de esta pandemia. Las experiencias espirituales generales tienen una relación positiva con prácticas como la meditación, el perdón, el significado de la vida y la resiliencia, promoviendo el pleno ajuste psicológico, el bienestar y la calidad de vida del individuo. (Ramírez, González, Ruíz, Oudhof & Barcelata, 2022).

En este trabajo estoy interesado en desarrollar una comprensión más profunda de cómo la muerte y el duelo impactan las vidas individuales y las diferentes áreas y etapas por las que atraviesan las personas.

El estudio de la muerte y el duelo está íntimamente conectado y es intrínseco a la vida y la humanidad. Aunque las ciencias sociales no buscan responder directamente preguntas sobre el significado de la vida y la muerte, la comprensión y la preparación para cualquier evento significativo o traumático deberían reducir su impacto, permitiendo gestionarlo de manera más efectiva. Una comprensión interdisciplinaria de la muerte puede ayudar a:

- proporcionar información práctica de gran valor para los profesionales de la salud, cuidadores de residencias de ancianos, capellanes, psicoterapeutas, que se enfrentan a la muerte y al sufrimiento a diario,
- adoptar un enfoque pragmático y terapéutico para reducir el estrés psicológico causado por la crisis de muerte y el duelo y brindar a las personas oportunidades para afrontar y expresar sus sentimientos, dándoles así un significado saludable y constructivo.

La crisis sanitaria mundial provocada por el COVID-19 ha tenido un impacto significativo en el municipio de Santiago de Anaya Hidalgo. Según el gobierno federal, las vulnerabilidades físicas y sociales conllevan un mayor riesgo de comorbilidades (Santana, 2020). El confinamiento, la pérdida de seres queridos, los

sentimientos de culpa, la dificultad para despedirse de los familiares, el dolor y los sentimientos de vulnerabilidad han creado mucho estrés pandémico (Barraza, 2020, p. 8). Por lo tanto, los primeros beneficiarios potenciales de esta investigación y sus aplicaciones serán los participantes del proyecto, especialmente las personas que están de luto por el COVID-19, sus familias y las comunidades locales, ya que pasarán por el proceso de prueba y luego las herramientas podrán ampliarse a todos aquellos que experimentan duelo en diferentes momentos de sus vidas.

Asimismo, podría utilizarse en programas educativos para capacitar a los estudiantes a afrontar adecuadamente el duelo, ya que la muerte y el duelo son parte de la vida. Además, especialmente en este momento, existe la necesidad de introducir la Inteligencia espiritual en los programas escolares para frenar significativamente la creciente incidencia del vandalismo, la delincuencia, el homicidio, el secuestro, el alcoholismo, el abuso de drogas y las enfermedades psicosomáticas como la diabetes, el cáncer, entre otros ya que los estudiantes se formarán en valores, autodeterminación, conciencia crítica, autocrítica y responsabilidad. Es decir, existe la expectativa de que la Inteligencia espiritual pueda ser una de las herramientas o mecanismos complementarios para restaurar el sentido de comunidad y tejido social.

Hipótesis

La Inteligencia espiritual es un recurso para superar el duelo y reestablecer el tejido social deteriorado.

Objetivo general

Analizar las dimensiones que integran la Inteligencia espiritual como ritual emergente y su relación con el duelo generado con el cambio del ritual funerario tradicional en la cabecera municipal de Santiago de Anaya, Hidalgo.

Objetivos específicos

- Establecer como dimensiones de la Inteligencia espiritual: el sentido de vida, la autodeterminación, la transcendencia que contribuyen a superar el duelo y la pérdida.
- Identificar los simbolismos, mitos y significados de los rituales funerarios tradicionales en su construcción social en la cabecera municipal del Santiago de Anaya.
- Comparar las dimensiones de la Inteligencia espiritual con las experiencias, conocimientos y actitudes sociales que se relacionan con la cultura, lo social y científico de la muerte, el morir y el duelo del ritual tradicional ante la pandemia de COVID-19.

Estado de la cuestión

En los siguientes textos se tratará el tema de rituales mortuorios y la Inteligencia espiritual. Teniendo esto en cuenta, se quiere investigar ¿Cómo influye la Inteligencia espiritual en el proceso de duelo provocado por la muerte de un familiar por COVID-19, en relación a los funerales tradicionales en la cabecera municipal de Santiago de Anaya, Hidalgo? Es decir, se quiere analizar las diversas dimensiones que constituyen la Inteligencia espiritual como ritual emergente y su relación con el duelo generado con el cambio del ritual funerario tradicional en la cabecera municipal de Santiago de Anaya, Hidalgo. Para lograrlo, se proponen los siguientes objetivos: establecer las dimensiones de la Inteligencia espiritual: el sentido de vida, la autodeterminación, la transcendencia que contribuyen a superar el duelo y la pérdida, identificar los símbolos, mitos y significados de los rituales funerarios tradicionales en su construcción social en la cabecera municipal del Santiago de Anaya y comparar las dimensiones de la Inteligencia espiritual con las experiencias, conocimientos y actitudes sociales que se relacionan con la cultura, lo social y

científico de la muerte, el morir y el duelo del ritual tradicional ante la pandemia de COVID-19.

Se encontraron un total de 23 documentos relacionados con el tema de investigación. El análisis de estas fuentes se presenta con base en los temas identificados, la organización y sistematización de los datos, los resultados de la revisión documental y clasificación de los documentos. El eje de indagación se gira en torno el ritual mortuario para superar el duelo. Estos textos pueden ser agrupados, con base en las características de cada documento, según las siguientes cinco temáticas:

- a) Eficacia y funciones simbólica de los rituales
- b) La religión fuente de rituales
- c) Rituales del duelo en contexto de COVID-19
- d) Sistemas de creencias
- e) Rituales emergentes: Inteligencia espiritual

a. Eficacia y funciones simbólica de los rituales

1. Thomas, L. (2017), "Antropología de la muerte",

El fenómeno de la muerte ha sido estudiado desde diferentes disciplinas, perspectivas y puntos de vista. En este libro, señala que la muerte, el duelo y el ritual desempeñan papeles importantes en el proceso de duelo.

2. Goffman (1978) Ritual de la interacción. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

En el libro utiliza metáforas teatrales en escenas que involucran interacción a través de estrategias como el "trabajo facial", argumentando que un proceso de socialización exitoso implica necesariamente la plena identificación del actor con el papel que desempeña en el ritual.

3. Geertz, C., (2003), La interpretación de las culturas (12 ed.). Barcelona: Gedisa.

Utilizó la técnica etnográfica de observación participante para describir rituales territoriales. Uno de ellos es el ritual territorial que se desarrolla hoy en el recinto del aeropuerto, el cual se interpreta en esta obra como un rito de paso propio de este lugar. En el campo de la antropología ya no hay “sociedades exóticas” que estudiar, ya que muchos mitos y rituales de las sociedades llamadas semicivilizadas se han infiltrado en el mundo contemporáneo. Una de las conclusiones es que el aeropuerto funciona como una semiesfera en el que se reescriben antiguos ritos de paso de un territorio a otro, iniciando en el proceso mecanismos de traducción encaminados a aliviar la tensión entre el mundo "profano" (el visitante visto por el otro) y "sagrado" (visto por el propio visitante).

4. Van Gennep, A. (2008), Los ritos de paso. España: Alianza.

En el libro clasifica los rituales como ritos de paso y los divide en tres etapas: preliminar, liminal y postliminal. El comportamiento ritual y el simbolismo son clave para comprender las estructuras y procesos sociales porque los rituales refuerzan las estructuras y las estructuras refuerzan los rituales.

5. Turner, V. (1969). El proceso ritual. Nueva York: Adeline Publishing Co.

En este libro, argumentó que las interacciones sociales se reflejan en comunidades y estructuras. Además, se necesita una postura teológica para explicar o probar que los fenómenos religiosos son producto de diversas causas psicológicas o sociales en conflicto.

6. Lévi-Strauss, C. (1997), “El pensamiento salvaje”. Colombia: Fondo de Cultura Económica, LTDA.

Para el análisis y la investigación social del siglo XX, introdujo métodos estructurales y concluyó que había un sistema detrás de los mitos y rituales de las sociedades prealfabetizadas. Las estructuras no son realidades empíricas sino modelos inteligibles.

7. Díaz Cruz, R. (1998), Archipiélago de rituales, Teorías antropológicas del ritual.

Barcelona: UAM-I

En este libro, afirma que los rituales son acciones. Las acciones rituales se originan a partir de creencias. La función de las acciones rituales es servir como una forma de elaboración simbólica del orden social.

8. Torres, D. (2006). Ritos de paso: Ritos funerarios (La búsqueda de la vida eterna), Paradigma Maracay, 27/1.

El propósito de este estudio es reconocer algunas de las consideraciones que intervienen en la realización de diversos ritos de paso, enfatizando la relevancia de los mitos y rituales para las comunidades y su significado específico para la conciencia social.

La muerte es uno de los acontecimientos sociales que marca la organización de una sociedad, promueve la celebración de ritos de paso y también se considera de mayor significado para un individuo.

Con base en la revisión bibliográfica, los hallazgos llevan a concluir que el evento de la muerte se convierte en ocasión de duelo y marca el paso de una vida a otra. La realización de funerales está ligada a creencias religiosas sobre la naturaleza de la muerte y la existencia de una vida futura, y por tanto implica importantes funciones psicológicas, sociológicas y simbólicas para los miembros de la comunidad.

9. Lardellier, P. (2015), "¿Ritualidad versus modernidad...? Ritos, identidad cultural y globalización." Revista MAD – Universidad de Chile, N° 33, pp. 18-28.

El propósito de este estudio es identificar las posibilidades para estudiar la evolución de los rituales en la era posmoderna. Este es un estudio de literatura. Los rituales se consideran formas sociales y simbólicas que aseguran la perpetuación de tradiciones e instituciones. Estos rituales todavía tienen un lugar y un interés en nuestro tiempo, por lo que "espontáneo" es una palabra imperativa.

En resumen, este artículo muestra qué si bien los rituales han evolucionado,

cambiando de forma y contexto, han conservado sus funciones esenciales para las comunidades que los utilizan. A su vez, estos rituales resisten el proceso de globalización.

b. La religión fuente de rituales

1. Jean Delumeau (1975), "El miedo a Occidente".

En este libro, deja claro que los sentimientos de seguridad y bienestar crean una búsqueda y refugio en la vida exterior de creencias como la religión, los rituales calmantes y los artefactos peligrosos. A medida que la seguridad se vuelve más secular, la gente empieza a invertir tiempo, dinero y energía en la seguridad social. Como está sucediendo actualmente.

2. Eliade, M. (1964), "Tratado de historia de las religiones". Madrid: Cristiandad.

En este libro demuestra que la "manifestación" divina no es una etapa pasada de la historia humana, sino una estructura que pertenece a la conciencia misma y, por lo tanto, no puede ser erradicada por completo, ya que es la base de toda existencia. La religión es un lenguaje o una herramienta de comunicación, un medio simbólico y estructurado que cumple una función social.

3. Masferrer, E. (2013). "Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos". Buenos Aires.

En su investigación sobre los sistemas religiosos y el papel de la religión en la sociedad, utiliza métodos tanto cualitativos como cuantitativos para argumentar que los ritos de iniciación, especialmente el bautismo y otras experiencias de fe, están en grave crisis. Los ritos de iniciación complementan otros rituales de la vida diaria y su realización asegura la reproducción sistemática de las personas en un grupo o sociedad.

4. Laura Yoffe (2013), "Afrontamiento religioso espiritual de la pérdida por muerte de un ser querido." IV Congreso Internacional de Investigación, 13 al 15 de

noviembre de 2013, La Plata, Argentina.

El propósito de este estudio fue investigar el impacto de las creencias y prácticas religiosas y espirituales al afrontar la pérdida de un ser querido. Se realizó un estudio cualitativo mediante un diseño exploratorio descriptivo. La muestra estuvo compuesta por 9 sujetos adultos de 30 a 70 años, residentes en la ciudad de Buenos Aires, con educación superior, que habían perdido a un familiar muy cercano, y de 4 filiaciones religiosas diferentes. Se realizó una prueba previa con informantes para recolectar información para investigar el tipo de entrevista. Se utilizaron entrevistas en profundidad semiestructuradas y semidirigidas para investigar tipos específicos de afrontamiento espiritual religioso. Empleó el análisis de grilla para analizar los datos por contenido temático según las dimensiones propuestas sin necesidad de métodos estadísticos.

Concluyó que las prácticas religiosas y espirituales utilizadas por los sujetos religiosos ayudan a reducir el malestar y lograr un estado mental positivo en anticipación y duelo por la pérdida de un ser querido.

5. Quiceno y Vinaccia (2011), "Creencias-prácticas y afrontamiento espiritual-religioso y características sociodemográficas en enfermos crónicos. Psychology". Avances de la Disciplina, Bogotá, 5.1, Ene - Junio.

El propósito de este estudio fue identificar diferencias en las prácticas de fe y el afrontamiento espiritual-religioso entre pacientes con enfermedades crónicas según características sociodemográficas como género, educación, estado civil, con quién viven, ocupación y nivel socioeconómico. Se utilizaron la Escala de Sistemas de Creencias SBI-15R y la Escala de Estrategias de Afrontamiento Espiritual SCS para medir a 121 pacientes diagnosticados con enfermedades crónicas en Medellín, Colombia. Las prácticas de fe y el afrontamiento religioso espiritual juegan un papel importante en la lucha contra las enfermedades.

En resumen, independientemente del momento de inicio y del género, la espiritualidad y la religiosidad fueron mayores cuando los pacientes con

enfermedades crónicas eran mayores, no tenían actividad laboral y tenían menor educación y clase socioeconómica.

c. Sistemas de creencias

1. Gutiérrez-Martínez, D. (2010), "Religión y creencias contemporáneas", El Colegio Mexiquense, A. C, México.

En este libro señala que las creencias religiosas están ocultas en la era del desarrollo del mundo occidental. Hay una ruptura en los límites simbólicos clásicos de la esfera religiosa, su desinstitucionalización y el surgimiento creciente de nuevas creencias y prácticas mágicas "descentralizadas", que conducirán inevitablemente a un proceso de "desoccidentalización". Existe una estrecha relación entre religión, mitología, rituales y sistemas de creencias. Algunas personas no creen en un Dios o una religión personal, más bien creen en una fuerza en el universo.

2. Espinoza, A. (2014), "Interpretación Pragmática de los Sistemas de Creencias en Hume y Peirce", Cinta moebio 50: 101-110. doi: 10.4067/S0717-554X2014000200006.

El propósito de este artículo es identificar el sentido común en las creencias del filósofo David Hume.

Las creencias son sistemas dinámicos cuyo significado es constante, tal como se establece a través del arte, un enfoque que se alinea bien con la ciencia. La conclusión es que las verdades establecidas en las creencias son siempre posibles y dependen del grado de utilidad que aportan. La practicidad se complementa con la comprensión y la explicación es multicausal. Asimismo, afirma la estrecha relación entre religión, mitología, rituales y sistemas de creencias.

3. Fortunato, M., Béliveau, G. (2007). "Creencias e increencia en el Cono Sur de América: Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político". Revista argentina de sociología. 5-9, 1-19

El propósito de este artículo es explorar las características de la fe

latinoamericana contemporánea, primero introduciendo el significado de secularización desde una perspectiva histórica e indígena, luego explorando los cambios en el ámbito religioso, y finalmente revelando algunos ejes analíticos sobre la relación entre política y religión.

Se trata de un enfoque analítico descriptivo destinado a reflexionar sobre la configuración actual del ámbito religioso en el Cono Sur. Desde las últimas décadas del siglo XX se ha consolidado una religiosidad difusa, menos dócil a los dictados institucionales, casi autoconstruida y a menudo legitimada por expertos de la iglesia, que a su vez se ha insertado en el contexto del catolicismo cultural.

Concluye qué en América Latina, una secularización cada vez más brutal está afectando la disminución de la membresía de la iglesia católica, el crecimiento de la membresía de la iglesia pentecostal, la religiosidad desinstitucionalizada y la religiosidad popular como alternativa para satisfacer las necesidades profundo de la mayoría.

d. Rituales del duelo en contexto de COVID-19

1. Oliveira-Cardoso. EA, Silva. BCA., Santos. JH., Lotéri. LS., Accorni y Santos, MA., (2020), "Efectos de la supresión de rituales fúnebres durante la pandemia de COVID-19 en familiares enlutados". Rev. Latino-Am. Enfermagem 28:e3361.

El estudio tuvo como objetivo comprender las implicaciones del fenómeno de la supresión de los rituales funerarios por parte de personas en duelo en medio de la peor crisis sanitaria de la historia provocada por la pandemia del COVID-19. La investigación es documental, con métodos informados por teorías del duelo, y el corpus de la investigación consta de documentos publicados en medios digitales, incluidos escritos personales e historias de experiencias puestas a disposición del público. Se realizó un análisis temático inductivo del texto.

Se concluye qué en emergencias de intensa convulsión social, como las

epidemias, es necesario crear alternativas y reinventar formas de celebrar ritos de paso con el fin de brindar protección y consuelo a familiares, amigos y seres queridos ante la ausencia o acortamiento de despedidas familiares después de la ceremonia de fallecimiento.

2. Ilich, P., Gutiérrez-Martínez, J., Quigua, D., García, J., y Murillo, D. (2021), "Del miedo a la acción", Dejusticia, Bogotá, 1-26

Este artículo pretende abordar la fragilidad de los sistemas de salud públicos y el olvido institucional de los sistemas de salud tradicionales, y la consiguiente falta de diálogo intercultural durante el COVID-19.

Se trata de un estudio etnográfico que describe la falta de enfoques diferenciados de servicios para indígenas y afrodescendientes en zonas rurales y urbanas que continúan poniendo en riesgo conexiones culturales que pueden ser consideradas patrimonio intangible de la humanidad.

El informe concluye que regiones como la Amazonía y la cuenca del Pacífico colombiano ya están en riesgo de marginación y destrucción física y cultural. También se observaron altos indicadores de morbilidad, casos activos y mortalidad por el COVID-19.

3. Gil, J. (2017). "El duelo en una sociedad globalizada: estudio comparativo de la experiencia del duelo de diferentes culturas en Mallorca". Mallorca: Universidad de les Illes Balears.

Este estudio de tesis doctoral tuvo como objetivo investigar primero la prevalencia del duelo. Si tan solo el proceso de duelo de todos fuera el mismo. Cómo la cultura, los rituales, las expresiones emocionales y las creencias sobre la muerte impactan a todas las personas en el proceso de duelo.

El estudio se realizó dentro del paradigma estructuralista del enfoque antropológico estructural de Claude Levi-Strauss, proporcionando una base y un pilar para el desarrollo de trabajos futuros.

Finalmente, si bien proporciona una herramienta terapéutica para ayudar a los afectados, señala que el duelo es común a todos, pero cada uno lo afronta de manera diferente. Las cosas tienden a complicarse cuando el dolor se vuelve insoportable.

e. Rituales emergentes: Inteligencia espiritual

1. Zohar, D. y Marshall, E. (2001). "Inteligencia espiritual". España: Plaza y Janes.

Zohar y Marshall pioneros en el campo de la investigación de la Inteligencia espiritual, creen que la Inteligencia espiritual (IES) es un tipo de inteligencia similar a la inteligencia emocional pero que tiene sus propias características. La inteligencia racional, emocional y espiritual son habilidades que se reflejan en la vida. Zohar demostró científicamente la existencia de estas tres facultades, afirmando que la inteligencia racional se manifiesta a través de cableados llamados tractos neuronales, los cuales pueden procesar información lógico-matemática como una computadora. Asimismo, la IES se manifiesta a través de los procesos asociados de movimiento de estructuras neuronales y sensaciones corporales. Finalmente, IES crea símbolos y metáforas que nos permiten cambiar las normas y el libre albedrío y tomar conciencia de las experiencias vividas.

2. Martín-Sánchez, A., Rodríguez-Zafra, M. y Ceniceros-Estévez, J. C. (2020). "Definición y Competencias de la Inteligencia Espiritual. Estudio Cualitativo" [Definition and Competences of Spiritual Intelligence. Qualitative Study]. *Acción Psicológica*, 17(2), 83–102.

Esta investigación tuvo como objeto definir el concepto de Inteligencia espiritual (IES) y sus competencias mediante la revisión sistemática de la literatura existente y el análisis cualitativo de entrevistas semiestructuradas realizadas a informantes destacados de distintas religiones y corrientes espirituales.

La muestra estuvo compuesta por 22 adultos con diferentes orientaciones religiosas y espirituales, en su mayoría pertenecientes a la Asociación Madrileña para el Diálogo Interreligioso (ADIM). Los encuestados tenían edades comprendidas entre 30 y 76 años; la edad promedio fue de 51 años, con 8 mujeres y 14 hombres. Los análisis se realizaron mediante entrevistas semiestructuradas, siguiendo el método de análisis de contenido definido por Krippendorff (1990).

La selección de los informantes se realizó atendiendo a criterios de experiencia, posición, responsabilidad, información, capacidad de comunicación, disponibilidad y predisposición a la entrevista. Se utilizó la entrevista semi-estructurada y para el análisis, el método de Análisis del Contenido, definido por Krippendorff (1990).

Una vez que las entrevistas fueron transcritas y revisadas se trasladaron al programa informático de análisis cualitativo Atlas. Ti. 7.0 en la fase analítica de utilizó la segmentación de los textos, codificación y agrupación en categorías.

Los resultados revelan un alto grado de convergencia de los datos recopilados, lo que nos permite definir la IES e identificar las competencias: conciencia, trascendencia, amor, perdón, libertad, dolor, sentido, gratitud y eficacia. Las conclusiones son importantes porque estas competencias pueden servir como base para desarrollar herramientas para medir la IES.

3. González, M.C (2020), "COVID-19 - Ciencia- Espiritualidad y Salud: El camino de regreso a casa". Salud y Bienestar Colectivo. 2020; 4 (3): 22 - 38.

El marco de este artículo es Ciencia-Espiritualidad y Salud. Demuestra que estas tres disciplinas son caminos hacia la salud y el bienestar colectivos en la época del COVID-19.

Su metodología es histórica y asocial, no interviene en las condiciones estructurales de la atención a la salud y la enfermedad, y sus acciones se orientan al prevencionismo en detrimento de la promoción de la salud. Un enfoque multidisciplinario y teórico de la salud colectiva, que pretende integrar todas las

perspectivas basadas en la interpretación y comprensión de hechos concretos en salud pública.

El estudio concluye que la espiritualidad es un puente hacia nuestra comprensión de la finitud, no una negación sino la posibilidad de encontrar un camino que nos lleve a la trascendencia, al significado más profundo de la existencia. La espiritualidad es el puente que nos permite comprender la finitud, no es negación sino la posibilidad de encontrar caminos que permitan llegar a la trascendencia, al sentido profundo de la existencia.

Un enfoque multidisciplinario y teórico de la salud colectiva, que pretende integrar todas las perspectivas basadas en la interpretación y comprensión de hechos concretos en salud pública.

4. Becerra-Canales, V., Becerra Huamán, D. (2020), "Diseño y validación de la escala de Inteligencia espiritual en la práctica sanitaria, Ica-Perú", Rev. Enfermería Global, 60: 349- 363.

El propósito de este estudio fue diseñar y validar una escala para medir la Inteligencia espiritual en la práctica de la salud (EIEps) en una muestra de trabajadores de la salud en Ica, Perú, ya que la Inteligencia espiritual es la única alternativa a los servicios humanos. El actual período de crisis, por lo que urge nutrirlo y desarrollarlo en las organizaciones de salud.

Se llevó a cabo un estudio de diseño de validación utilizando herramientas bibliográficas observacionales y analíticas en 288 trabajadores de la salud. El proceso constó de dos etapas: cualitativa (creación del instrumento) y cuantitativa (evaluación de sus propiedades de medición). El instrumento constó de 18 ítems distribuidos en tres dimensiones y el análisis de confiabilidad muestra que su coeficiente Alfa de Cronbach es de 0,90.

Se concluyó que la EIEps tiene buena consistencia interna, con correlaciones moderadas y significativas entre sus ítems, y constituye un instrumento útil para medir el perfil de inteligencia mental de los trabajadores de las organizaciones de

salud.

5. José Bustelo Garcia (2019), "La percepción de la inteligencia espiritual en las empresas". Revista Empresa y Humanismo / VoL XXII / Nº 2 / 2019 / 9-25

Este artículo incluye estudios transversales, observacionales, descriptivos y analíticos. El instrumento de análisis fue un cuestionario enviado a 365 profesionales de la gestión de organizaciones de Cataluña. El propósito del envío del cuestionario fue analizar el grado de implementación espiritual en las organizaciones de los participantes de la muestra.

El autor desarrolla los rasgos y características de la Inteligencia espiritual que más pueden ser de utilidad en la empresa, es decir aquellas que pueden incidir en la implementación de un nuevo tipo de empresa más justa, más medioambiental y cuyos valores se acerquen más a la ética ciudadana.

Tiene como objetivo explorar la relación entre el tipo de organización y el desarrollo de la Inteligencia espiritual dentro de las organizaciones para mejorar las capacidades de los empleados.

Los hallazgos mostraron que los participantes que trabajaban en un entorno corporativo mostraban un mayor desconocimiento sobre la capacidad de desarrollar la Inteligencia espiritual.

6. Hedayati Elham, Maryam Hazrati, Marzieh Momennasab, Keshavarzi Sareh (2015), "The Effect of Need-Based Spiritual/Religious Intervention on Spiritual Well-Being and Anxiety of Elderly People. Holistic Nursing practice. Religión, spirituality", *Holist Nurs Pract*, 29(3):136–143, DOI: 10.1097/HNP.000000000000083

Este estudio tuvo como objetivo investigar el efecto de las intervenciones espirituales/religiosas basadas en la necesidad sobre el bienestar espiritual (BS) y la ansiedad de los ancianos ingresados en la unidad de cuidados coronarios (UCC).

Ya que los ancianos son más vulnerables a este problema debido al deterioro de sus mecanismos de adaptación.

Este estudio cuasiexperimental con diseño de grupo de control previo y posterior a la prueba fue aprobado por el Comité de Ética de la Universidad de Ciencias Médicas de Shiraz. Los participantes del estudio incluyeron a 66 pacientes de 60 años o más con diagnóstico confirmado de cualquier tipo de enfermedad cardiovascular admitidos en la CCU del hospital Imam Reza en Lar, sur de Irán, en 2014. Los pacientes seleccionados se dividieron en un grupo de intervención y otro de control.

Los resultados de este estudio indicaron que la intervención espiritual/religiosa podría mejorar el SWB y reducir la ansiedad S y la ansiedad T en los ancianos ingresados en la UCC. Así mismo, los resultados revelaron una disminución significativa en la media de la ansiedad T después de la intervención ($P < 0,001$), mientras que en el grupo de control el cambio no fue significativo

7. Mehdi Moradnezhad, Khatereh Seylani, Elham Navab, Maryam Esmaeilie (2017), "Spiritual intelligence of nurses working at the intensive care units of hospitals affiliated with Tehran University of Medical Sciences", *Nurs Pract Today*, 4(4):170-179.

El presente estudio se realizó para evaluar el nivel de Inteligencia espiritual entre enfermeras que trabajan en unidades de cuidados intensivos de hospitales afiliados a la Universidad de Ciencias Médicas de Teherán. Las enfermeras de cuidados críticos, debido a la exposición constante a los factores estresantes de su vida profesional impactan su calidad de vida y desempeño al perturbar su personalidad e integridad espiritual.

Métodos y materiales: el presente estudio transversal se realizó en las unidades de cuidados intensivos de los hospitales afiliados a la Universidad de Ciencias Médicas de Teherán mediante el censo.

La muestra fue de 400 enfermeras que trabajan en UCI y CCU participaron en el estudio y completaron el Inventario de autoinforme de Inteligencia espiritual de King. Los datos fueron analizados utilizando el software SPSS versión 16 y estadística descriptiva e inferencial.

Evaluar y tratar de mejorar la Inteligencia espiritual en las enfermeras podría aumentar la posibilidad de brindar atención espiritual y aumentar la calidad de la atención a los pacientes hospitalizados en unidades de cuidados intensivos y también proporcionar una fuente interna invaluable para ayudar a las enfermeras a continuar con su trabajo difícil y estresante en unidades de cuidados intensivos.

Los textos de A se caracterizan por las eficacias y funciones simbólicas de los rituales mortuorios y esto se muestra en los textos de “Antropología de la muerte”, Thomas (2017) y “El proceso ritual”, Turner, V. (1969). Asimismo, artículos de C Becerra-Canales, V., Becerra Huamán, D. (2020), Diseño y validación de una escala de Inteligencia espiritual en la práctica de la salud, Ica-Perú y Mehdi Moradnezhad, Khatereh Seylani, Elham Navab, Maryam Esmaeilie (2017), Inteligencia espiritual de enfermeras que trabajan en unidades de cuidados intensivos hospitalarias resalta la validez de instrumentos para medir la Inteligencia espiritual. Entre todos los documentos y artículos encontrados tienen en común la importancia de rituales y en particular rituales mortuorios. Se destacan los artículos escritos por Laura Yoffe (2013) y Becerra-Canales, V., Becerra Huamán, D. (2020), en los que se analizan recursos espirituales para afrontar y superar el duelo por la pérdida de un ser querido.

Con base en la literatura encontrada, se determina que para este estudio sería más apropiado un enfoque de métodos mixtos, aplicando tanto herramientas cuantitativas (cuestionarios de escala tipo Likert) como cualitativas (entrevistas semiestructuradas).

A partir de la información obtenida de la consulta del texto, se utilizarán aspectos relacionados con los rituales funerarios como estrategias de afrontamiento del duelo por la pérdida de un ser querido. Además, encontramos una brecha en la

literatura, ya que estos estudios se relacionan con rituales normales en circunstancias normales y no abordan la cuestión de circunstancias especiales, como muertes pandémicas causadas por el COVID-19 o casos de muerte como cuerpos desaparecidos o extraviados. Por ello, este estudio pretende contribuir al estudio de los rituales funerarios en circunstancias especiales

CAPÍTULO I
DUELO Y RITUALES. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

La muerte es un hecho, y para afrontar esta realidad, el ser humano ha buscado refugio a través de rituales funerarios desde la antigüedad para darle sentido a su existencia. Por tanto, este estudio pretende comprender los rituales mortuorios en términos de su historia, valores, actualidad y futuro en el contexto de la COVID-19.

La primera parte de este estudio se divide en doce partes, partiendo del concepto de ritual, la eficacia y función simbólica del ritual, el significado simbólico del ritual, la dimensión mítica del ritual y el valor universal del ritual en las culturas y lenguas. Así mismo, se reflexiona el papel de la religión en el ritual, la religiosidad popular, los rituales fúnebres, los rituales de paso hasta formación de los funerales digitales y, finalmente, los rituales emergentes que han surgido para aliviar el tejido social durante la crisis sanitaria provocada por el COVID 19.

Configuración de los rituales

La historia del “hombre primitivo” lo obligaba a dar una explicación a lo desconocido. Los hechos naturales, incluidos la muerte física y la pérdida del cuerpo que no tenía explicación certera, contaban con la construcción de rituales que explicaran el fenómeno de la muerte, su razón y la inferencia de la creencia en un ser superior. Así mismo, las evidencias arqueológicas asociadas a los entierros más antiguos localizados, las posiciones y orientaciones de los restos óseos, además de la incorporación de artefactos en calidad de ofrendas en los entierros denotan que el ser humano empezó a enterrar a sus muertos desde hace mucho tiempo y que los cuerpos no fueron dejados al azar ahí y además, son indicadores de la creencia en una conexión cósmica con la naturaleza. A esa configuración, Eliade (1981) considera que el hombre religioso (*homo religiosus*)⁴ se ve a sí mismo en constante unión con el cosmos, por lo que no sólo los actos rituales tienen un significado sagrado, sino que incluso los gestos y movimientos finales, por pequeños y sin

⁴ Homo religiosus, la experiencia religiosa es la experiencia de la existencia total que revela al hombre su verdadera posición en el mundo. Pues al optar por lo sagrado y la vida religiosa, encuentra un sentido y una orientación firme para enfrentarse a un mundo que todavía presenta innumerables incógnitos. Eliade, Mircea: Lo sagrado y lo profano, p. 27.

importancia que sean, también deben tener significado al estar en armonía con el cosmos, con el Ser, lo sagrado. Es una dualidad que tiene su lógica y sentido en la consonancia del universo tal como, macrocosmos-microcosmos, naturaleza-cosmos, vida-muerte y sagrado-profano.

De acuerdo a Nuño (2023), existen pequeños ejemplares de ciertas conductas rituales en el *Homo erectus*, caracterizadas por la ingesta de restos humanos. Así mismo, el *Homo sapiens* comenzó a construir las primeras tumbas conocidas, que eran extremadamente elaboradas, algunas contenían ajuares funerarios intrincados. Esto indica que, desde los orígenes más remotos, la humanidad ha poseído una conciencia capaz de comprender y procesar de forma única fenómenos como la muerte.

El explorador de *National Geographic*, Lee Berger sostiene que el *Homo naledi* enterraba a sus muertos hace más de 250.000 años (Shreeve, 2021). Hace más de 40.000 años, los neandertales enterraban a sus muertos como lo hacemos hoy.

Una de las evidencias arqueológicas más reciente hallada es la tumba antigua de Mtolo, en Kenia, África, con los restos un niño fallecido hace 78.000 años, es una prueba impactante de los comportamientos más específicamente humanos en el cuidado de los muertos. El hallazgo revela a un niño entre 2 a 3 años envuelto de manera ceremonial, en el estado preparado para pasar a mejor vida, en torno suyo alguna herramienta de piedra, cuentas de conchas y restos de animales sacrificados como parte de un rito funerario (Ansede, 2021). Los elementos asociados a los entierros reflejan la existencia de un culto que conllevó la celebración de rituales funerarios y, además, indica la percepción y construcción de un mundo paralelo ubicado en el más allá.

Los antropólogos Eliade (2001) y Pacheco (2003) sostienen que el ser humano se ha asilado en los ritos, rituales y mitos fúnebres con la creencia de hacer posible la supervivencia en un más allá. A pesar de las preguntas y dudas constantes sobre la otra vida, los rituales y los mitos son formas de vivir y encontrar

significado en los espacios personales y temporales porque los rituales y los mitos ayudan a enfocar, contextualizar y organizar la experiencia. De manera similar, a través del ritual, se enfoca el propósito y el significado de la vida, se concentra la energía y se dirige la intención.

Conceptualización de rituales

El ritual es una representación simbólica del fenómeno y la resolución de una situación en un contexto imaginario y simbólico. Para Torres (2006), un ritual es un acto o una ceremonia de carácter repetitivo cuyo objeto es orientar una fuerza oculta hacia una acción determinada. Por su parte, Turner (1988) define el ritual como una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. En este sentido las celebraciones rituales son fases específicas de los procesos sociales, por las que los grupos llegan a ajustarse a sus cambios internos y a adaptarse a su medio ambiente. Mediante los rituales se representan y expresan las normas y valores que provocan conflictos entre los actores. Para él, los rituales pueden ser periodos de grandes crisis, reguladores o reparadores.

En este sentido, Rodríguez (1991, p.100) señala que en un ritual “se trata de reafirmar todo un sistema de significados, renovar en los participantes ciertos estados mentales, a partir de hechos conmemorativos. Lo que el ritual comunica es ideológico al transmitir normas, valores patrones de conducta”. Asimismo, estos rituales no sólo son recurrentes en el tiempo sino también continuos; renuevan el mito al evocar periódicamente acontecimientos importantes en la vida de las personas.

En sus obras clásicas del ritual, Durkheim (1912) y Van Gennep (1960) especifican el ritual como un mecanismo social que produce la integración de la sociedad y reproduce las estructuras básicas de la sociedad con el propósito de reforzar su estructura de roles y *status*. Así mismo, para Durkheim el ritual cumple

la función de conservar las solidaridades sociales con los actores que comparten una serie de creencias colectivas. El ritual es la arena donde se expresan periódicamente su representación para conservar el poder de cohesión de estas creencias colectivas. Así mismo, cuando los individuos se reúnen emerge una especie de electricidad que los arrastra a un nivel extraordinario de exaltación colectiva, lo cual repercute en el sentimiento sin resistencia, en todas las conciencias ampliamente receptivas a las impresiones externas y se manifiesta en gestos violentos, gritos, verdaderos aullidos, ruidos ensordecedores de todo tipo que contribuyen a intensificar exteriorización del estado de sentimiento. Al participar en el ritual los actores recuerdan sus roles y sus *status* en esta sociedad. En este sentido el ritual tiende a subrayar una visión de la sociedad estable y armoniosa, donde el conflicto sólo tiene significado de desviación.

Según Eliade (2001), todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo, además los rituales “primitivos” tienen su modelo mítico, ya que la acción humana adquiere su eficacia en la medida en que repite exactamente una acción llevada a cabo en el comienzo de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado. En el ritual, el hombre solo repite sin cesar las acciones ejemplares tal como mitos de Creación, conmemora el calendario religioso en el espacio de un año todas las fases cosmogónicas que ocurrieron en el “origen”. Los sacramentos dentro de la iglesia católica son ejemplos cotidianos de conmemoración o más bien es una reactualización de “aquel tiempo” de la muerte de el Salvador (p. 21). Los rituales son celebraciones o justificación del mito, es decir, actos que presuponen una realidad absoluta, extrahumana. La mayoría de las veces, las luchas, los conflictos y las guerras tienen causas y funciones rituales (p. 22).

Aunque los rituales varían mucho entre culturas, según Thomas (2017), los rituales de muerte tienen tres objetivos principales. Primero, se dirigieron a los vivos y a los muertos. Es a través de los rituales funerarios que los vivos expresan sentimientos de afrontamiento de la pérdida y llevan a cabo los procedimientos de integración de los muertos a la sociedad. Si la muerte es un paso más allá de la frontera entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, entonces morir no

es suficiente. Es necesario que el sobreviviente acepte la nueva condición del difunto. El segundo aspecto es que los rituales funerarios permiten a los sobrevivientes expresar emociones asociadas con el difunto y la muerte. Tercero, los funerales sirven a la comunidad, y una comunidad se vuelve vulnerable cuando pierde a un miembro.

Por su parte, Pacheco (2003) señala que si bien los rituales varían entre culturas, ciertos eventos o comportamientos son comunes, como lavarse, rasurarse, ciertas mutilaciones físicas, cruzar aguas y otros obstáculos, y algunas acciones simbólicas. Por ejemplo, ungir, comer y vestir ropa nueva simbolizan algunos comportamientos comunes de integración. Los rituales ponen de manifiesto los profundos valores que conmueve a los hombres para expresarse en una forma convencional y obligatoria y además son una serie de acontecimientos o acciones que se basan en una religión, en una creencia o en una tradición y tiene un fuerte valor simbólico, lenguaje acciones y palabras propias.

El rito constituye la escenificación del mito, marcadamente temporalizado, acto realizado y especializado. Por este motivo, los ritos no se realizan en cualquier lugar, se efectúan en un ambiente o escenarios especialmente destinados para tal fin, en un tiempo determinado y con unos actores específicos para relatar escenas concretamente vividas (Torres, 2006).

Así, los autores anteriores en sus definiciones plantean varias características cuando se realiza los actos o ceremonias rituales tales como buscar protección divina, asegurar la vida después de la muerte, permitir redes de intercambio sociales y económica que funciona durante el ritual e incluso después, poner de manifiesto un vínculo entre los seres humanos y los componentes ideológicos de la cosmovisión. Desde la antigüedad hasta nuestros días, la función principal de la celebración de rituales funerarios es dar sentido al proceso irreversible de separación del difunto y facilitar el contacto de su alma con el difunto (Torres, 2006). Los rituales son herramientas contra el poder invencible de la muerte, y para las distintas culturas los muertos no desaparecen sino que renacen.

Eficacia simbólica de ritos

El ser humano como animal social, es también un animal ritual. Los ritos funerarios son una rica fuente de información básica, que refleja ciertas creencias sobre la muerte y lo que sucede después de ella. A través de las prácticas funerarias se puede conocer las vidas pasadas de las personas, sus costumbres, miedos y creencias, que existían dentro del orden social. Si se suprime un modo, el ritual rebota en otro, volviéndose más intenso cuanto más intensa es la interacción social.

Thomas (2017) considera que los ritos son lenguajes rigurosamente codificadas que repiten de manera simbólica las ideas-fuerza de los mitos-dogmas y mantienen vivas las creencias fundamentales referentes a la necesidad de la muerte y la supervivencia en el más allá. Esto significa que cada vez que se repite el ritual, éste se vuelve más activo y poderoso.

Según Lardelier (2015), los ritos son un conjunto codificado de prácticas normativas que tiene un fuerte valor simbólico para sus participantes y audiencias. Se consideran formas sociales y simbólicas que garantizan la perpetuación de tradiciones e instituciones. Además, son válidas, abarcan estética y poder, y dependen del éxito de que ciertas conceptualizaciones sean aceptadas dentro de la dinámica social del grupo, de modo que la validez se entiende como garantía de armonía entre el contenido recibido y el proceso seguido.

Desde una perspectiva la tradición racionalista, como es el enfoque estructural de Levi-Strauss (1995), la eficacia simbólica es el fenómeno por el cual una persona, una narración o una imagen cobra, en un determinado momento, la categoría de símbolo, y a partir de entonces se constituye en el instrumento por el cual un acontecimiento en la vida de una persona adquiere un sentido misterioso, tras lo cual dicho elemento (símbolo) logra operar transformaciones en el ámbito de lo real. Sin embargo, para que la eficacia simbólica pueda concretarse el símbolo tiene que operar dentro de un sistema de referencia que lo sustente, es decir dentro

de un colectivo que crea y tenga fe en él. Un ejemplo paradigmático en este sentido es el del médico chamán, en quien un enfermo deposita su esperanza en su supuesto poder mágico, fenómeno que éste refuerza ejerciendo una estética plagada de simbología y rituales, enmarcados en su atuendo, gestualidad, y en el ritmo iterativo con que ejecuta (pp. 216 -217). Los símbolos son más reales que aquello que representan. Para Levi-Strauss, los gestos que constituyen la actividad ritual intervienen en palabras primitivas, reemplazando las palabras que el ritual condensa en la forma concreta del procedimiento, que de otro modo sería discursivo. El rito trabaja para un orden y tiene la exigencia de ser eficaz dado que los ritos poseen eficacia simbólica. Así mismo, la explicación del tipo de cura dentro de las comunidades donde el chamán juega un papel determinante dentro del grupo es una “manipulación psicológica del órgano enfermo”. Es decir, el contexto psicológico de la enfermedad juega un papel fundamental para la cura. Por la mediación del relato mítico, contribuye una reconciliación del enfermo con el doloroso proceso fisiológico que se ha desencadenado en su cuerpo. No solo por lo que representa este aspecto para el individuo enfermo, sino también para la comunidad (pp. 220-221). Específicamente los ritos mortuorios están cargados de símbolos emocionales del dolor experimentado, es integrar el alma del difunto al conjunto de las almas de los antepasados cuyo fin es propiciar el fin del vagabundeo del difunto (Thomas, 2017). El ritual del duelo pretende desplazar la contradicción de la muerte, no suprimirla en un nivel real sino sólo negarla en un nivel simbólico.

Georges Balandier (1988) afirma que el rito trabaja esencialmente para el orden y tiene la exigencia de ser eficaz, los ritos poseen eficacia simbólica. Los ritos restringen, pero ordenan, redefinen, contienen el desorden y lo revierte. Las cargas simbólicas son beneficiosas a las instituciones y al cuerpo social ya que actúan como un proceso de regeneración, reestructuración y refundan a los individuos y la comunidad de sus historias, memorias y a sus ideales fundadores. Son los espectáculos *performativos* – activos simbólicamente, ofrecen un reconocimiento y una visibilidad a los cambios de cualquier naturaleza. Los ritos obran para producir y reproducir los lazos sociales, institucionales e interpersonales. Ellos marcan y ponen el ritmo a los pasajes y a los cambios. Estos ponen en escena y dramatizan

las relaciones, dándole visibilidad, legitimidad e institucionalidad social (Lardellier, 2015).

Para Turner (1980), el ritual puede ser considerado como un instrumento que consigue expresar, mantener y purificar periódicamente el orden social secular. “El ritual es precisamente un mecanismo que periódicamente convierte lo obligatorio en deseable. Dentro de su trama de significados, el símbolo dominante pone a las normas éticas y jurídicas de la sociedad en estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales” (p. 33). Cada tipo de ritual es un proceso pautado en el tiempo que tiene particularidades, que no se rige con la conciencia humana, cuyas unidades son objetos simbólicos y aspectos serializados de la conducta simbólica. El rito es en principio un espectáculo, así afirmando el rol fundamental del cuerpo en todas las secuencias rituales y, además, en acción estimula directamente fisiológicos y efectúa intercambio de las normas y valores que se encargan de emociones y contacto con los valores sociales. Los símbolos constituyen las moléculas del rito, en otras palabras, los ritos encierran una dimensión simbólica. Él describe el ritual como una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El rito y símbolos constituyen una unidad y estructura específica en un contexto ritual con carácter de repetitividad, complejidad, sociabilidad, religiosidad e intersubjetividad comunicativa o significatividad (p. 21).

Para Bourdieu (1985), el principio fundamental por el que se rige la eficacia simbólica del discurso ritual “se resuelve en el misterio del ministerio, (según ese juego de palabras tan caro a los canonistas), es decir, en la alquimia de la representación a través de la cual el representante constituye al grupo que le constituye a él: el portavoz dotado de poder de hablar y actuar en nombre del grupo, y en primer lugar sobre el grupo que existe única y exclusivamente por esta delegación” (p. 66). El discurso ritual conjuga tres condiciones interrelacionadas: las propiedades lingüísticas del discurso, las propiedades de quien lo pronuncia y las propiedades de la institución que autoriza a pronunciarlos.

Por su parte, Torres (2006) establece que los rituales funerarios constituyen actividades humanas que se realizan para expresar la complejidad de símbolos existentes en torno a la concepción sobre la vida y la muerte. En una ceremonia ritual, vida y muerte son dos términos que se confrontan y se confirman al mismo tiempo, cuyos aspectos de mayor relevancia se ponen de manifiesto en objetos, palabras y gestos con un sentido simbólico a fin de reafirmar el deseo de vivir y de trascender a la muerte con la creencia en una vida más allá de lo terrenal. Se han practicado los rituales funerarios con la creencia en la idea de que la muerte no es el final de la existencia, sino un tránsito del mundo de los vivos hacia uno espiritual. En algunas culturas, las celebraciones rituales mortuorias representan un paso en el renacimiento y reafirmación de los valores ancestrales que constituyen su comunidad, un paso decisivo hacia nuevas formas de ser y el más allá, no como castigo eterno sino como premio de la eternidad (p.113). En la celebración de los rituales está presente el lenguaje lo cual ayuda a aprehender las cosas para construir su universo de sentido con leyes, hábitos, costumbres e instaurar una determinada realidad. El lenguaje se supone un sistema de signos altamente elaborados y que reviste un hecho social. Por consiguiente, se puede considerar que la práctica de algunos ritos fúnebres en algunas sociedades proporciona el culto a la muerte y los rituales celebrados en la colectividad, se convierte en el eje más representativo de cada cultura (p. 110).

Función simbólica de ritos

Los ritos están presentes en todos los niveles de la sociedad, es porque ellos constituyen una inestimable e irremplazable arquitectura de lo social. El rito se manifiesta vehemente el orden social, pues expresa que la vida social debe ser ordenada. Tradicionalmente, más que simple repetición de alguna palabra o gesto, se enfatiza la cohesión y la continuidad o alternancia sagrado/profano de la vida social. Van Gennep (1988) explora los ritos de paso con tránsitos en la vida de la persona, tal como, de la pubertad hacia la integración en el mundo de los adultos. Además, señala que existe secuencia en la práctica de rituales tal como, el rito de

separación del mundo anterior, el estadio de margen y el rito de incorporación al mundo nuevo. La función del ritual es la de permitir las transiciones entre territorios, tiempos o situaciones sociales y/o simbolismos diferentes (p 38). En el caso de ritual mortuario, se utilizan ciertas palabras, movimientos y objetos que en conjunto con sus creencias complementan el ritual con la intención de asegurar, al difunto, un mejor camino hacia la otra vida.

Lardellier (2015) indica que en el ámbito de la práctica social, los rituales no son solo discursos simbólicos sino que ejercen una mediación fuerte hacia los valores fundantes de la comunidad, como respecto al ideal de esta comunidad mediante una delimitación entre un antes y un después, un afuera y un adentro, y sobre todo entre un “nosotros” y los “otros”. En concreto, Molina y Checa (1997) creen que la función del ritual en los ritos de paso es esencialmente reproducir la lógica confusa de un determinado mito fundacional. Además, en la práctica social histórica funge como una serie interpretativas-explicativas, legitimación, comprensión y reproductores dinámicos de la estructura de los mitos en cualesquiera de los niveles de la realidad sociocultural a los que sean hermenéuticamente aplicado (p. 24).

Para Bourdieu (1985), los rituales tienen la función de exaltar la transcendencia del todo sobre las partes. El simbolismo ritual no actúa por sí mismo, sino sólo en tanto que representa en la observación rigurosa de los códigos de la liturgia y su papel (importancia) tal como gestos, palabras, lugares u objetos. Los gestos y las palabras constituyen la manifestación y contrapartida del contrato de delegación que hace, en este caso el sacerdote y fieles. La eficiencia del ritual que se confiere solo puede reunirse a través de una institución que se halle investida, por serlo. La eficacia simbólica depende quien ejerce el ritual y en la medida en que quienes la experimentan y reconocen quien está autorizado para ejercerla. Por lo tanto, hay cierto el poder de control y manipulación. De igual modo, cuando lo ejecutan es capaz de provocar una potenciación de sensaciones y emociones sentidas en el cuerpo y creencia cargadas de una fuerte emotividad colectivamente (p.76).

El acontecimiento de la muerte promueve la realización de ritos funerarios de gran trascendencia para el individuo y para la sociedad pues constituyen un hecho social que tiene una significación social profundamente marcada, que definen la naturaleza de una organización social e implican importantes funciones psicológicas, sociológicas y simbólicas para sus miembros. Para Torres (2006), las funciones psicológicas de estos rituales funerarios están referidas a la atenuación de los múltiples sentimientos de negación que advienen con la muerte. Los ritos pueden convertirse en la terapia más adecuada para expresar emociones como la ira, el dolor, la ira, el desamparo, entre otros. Las funciones sociológicas que subyacen en la realización de los rituales funerarios tienen que ver con los lazos de solidaridad que se establecen entre los deudos del difunto y sus allegados. La celebración de los rituales funerarios permite estrechar vínculos de fraternidad y de apoyo para superar el dolor por la pérdida del ser querido, y las funciones simbólicas aluden al mito que se escenifica con el rito. Si el ritual se realiza de acuerdo con las creencias del ritualista, se pueden lograr los objetivos del ritual, que es lograr la trascendencia de la vida terrenal a la vida divina, promover el descanso del alma, la reencarnación del difunto y aliviar el dolor de la familia del fallecido (p. 111).

Se puede decir con seguridad que los rituales son un sistema de símbolos cuya utilidad radica en que constituyen el mecanismo más adecuado para facilitar la comunicación entre los individuos y la sociedad cuando se requiere la cohesión social y el restablecimiento del equilibrio social tras la muerte de un miembro.

Símbolo ritual

A lo largo del desarrollo de la humanidad, el sentido de la vida ha encontrado una explicación simbólica e instrumental. Eliade (2001) señala que un símbolo es un signo que sirve para expresar conceptos e ideas abstractas sin que sea necesaria una designación empírica. El símbolo no sólo dirige la atención de los que lo reciben hacia una realidad, sino que despierta emociones y sentimientos. Los rituales ocupan una posición especial dentro de estas acciones generadas por los símbolos

dominantes. El símbolo, el mito, el rito, a diferentes niveles y con los medios que le son propios, expresan un complejo sistema de afirmaciones coherentes sobre la realidad última de las cosas. Así mismo, la religión, la experiencia de lo sagrado y la muerte son expresiones de lenguajes simbólicos estructurados y relacionados con la muerte en las diversas formas y momento histórico-religioso.

Se entra en relación a través de un símbolo religioso al que se le da el carácter de algo diferente, que no es ni humano ni natural, que remite a algo trascendente, transhumano y transhistórico. De la misma manera, Eliade (1981) sostiene que las sociedades arcaicas concibieron el mundo como un microcosmos, un espacio organizado y habitado fuera del cual sólo hay caos, monstruos, noche y muerte. Aunque en los rituales funerarios utiliza otros objetos o interpretaciones para sustituir o cambiar los símbolos tradicionales del agua, la luz, el fuego, las flores, la comida, la ropa, entre otros, las personas más realistas viven de imágenes y nunca desaparecen del alma. La realidad y su funcionalidad siguen siendo las mismas. Los símbolos, mitos, imágenes pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, mutilarse, degradarse, pero jamás extirparse. A través de los rituales el hombre retorna eternamente a las fuentes de lo sagrado y de lo real, le parece que se salva la existencia humana de la nada, del sufrimiento y de la muerte (pp. 70-72).

Un ritual es una conducta formalizada que, mediante el uso de símbolos, expresa los problemas morales fundamentales de su grupo social dado y determina la estructura social y las relaciones básicas que regula la vida del grupo. Los símbolos rituales permiten que ideas y emociones poco claras y difíciles de percibir adquieran una realidad concreta que puede observarse y entenderse. Los rituales además de crear un modelo propio de un grupo cultural también construyen fronteras simbólicas entre las comunidades culturales. Así mismo, la repetición del ritual adquiere cierta realidad y reproduce el hecho ejemplar y se trasporta a la época mítica que sobrevino la revelación de esa acción ejemplar (Eliade, 2001, pp. 25-26).

Para Turner (1999, p. 22), un símbolo es siempre la mejor expresión posible

de un hecho relativamente desconocido, pero que a pesar de ello se reconoce o se postula como existente. El símbolo y el ritual se encuentran íntimamente ligados y circunscritos dentro del pensamiento religioso más que una mera extensión sino como una representación de la misma, tanto en función como en estructura. En otras palabras, pueden deducirse a través de tres clases de datos 1) forma externa y características observables; 2) interpretaciones ofrecidas por especialistas religiosos y por los simples fieles; y 3) contextos significativos en gran parte elaborados por los antropólogos.

Dimensión mítica de rituales

El ritual debe ser simbólico y estar relacionado con creencias mitológicas específicas. Los mitos son una cosmovisión sobre el mundo y la vida que pertenecen a diferentes niveles de grupos, llamados grupos, sociedades o familias, ya que evolucionan en el tiempo en un momento y lugar específico debido al significado de las ideas y conceptos que representan. Estos mitos debilitaron su comprensión de la vida y la muerte hasta el punto de perder relevancia para la construcción del sujeto mismo.

Por su parte, Torres (2006) describe que un mito mediante la narración extraordinaria trata de dar explicación sobre eventos específicos de la existencia (nacimiento, matrimonio, muerte), por lo que un mito proporciona la base para el ritual con cierta prescripción divina sobre la irrupción de la divinidad en la vida de los seres humanos. Por lo tanto, los mitos revelan la actividad creadora, desvelan la sacralidad y describen las irrupciones de lo sagrado en el mundo.

Así mismo, Eliade (1992, p.12) indica que los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado o de lo sobrenatural en el mundo, enseñan las historias primordiales que le han constituido esencialmente, y sobre todo lo tiene relación con su existencia y con su propio modo de existir en el Cosmos le concierne directamente. De igual modo, Eliade (1992, p. 13) destaca que, por medio de los mitos se asume una particular cosmovisión que ayuda a exaltar y

codificar las creencias, custodiar y legitimar la moralidad, garantizar la eficiencia de los rituales y aleccionar de forma práctica al hombre. Por ende, el mito es considerado como una historia sagrada, y, por tanto, una historia verdadera puesto que se refiere siempre a realidades. Por ejemplo, la causa de la pérdida del paraíso por Adán y Eva, se considera como la causa de origen de pecado y sufrimiento. Este relato bíblico le da al pueblo Israel una explicación de la razón o causa de la existencia del sufrimiento y la muerte en el mundo.

Según Díaz (1998), antes de la década de 1960, restringían el uso de rituales al ámbito de la magia, rituales cuyo propósito era movilizar fuerzas naturales, otorgando gran poder a quienes realizaban los rituales, y otorgando poder religioso para movilizar o convocar. Posteriormente, el concepto de ritual chocó y adquirió nuevas dimensiones.

Desde el inicio del cristianismo, sobre todo en el catolicismo el uso ritual fue con el sentido teológico. En todas las tradiciones religiosas y culturales están presente rituales y que tienen libros, guiones o texto prescriptivo (liturgias), algunos con miles de años de tradición. Los ritos son una acción repetitiva que representa por lo general un mito acorde a cada cultura y los libros prescriptivos son una acción simbólica. Además, se acentúa como acciones sociales o el aspecto comunicativo de todo comportamiento de la sociedad. Desde la antropología se considera el rito como una práctica social, colectiva, repetitiva y estereotipada con explicaciones que subraya el carácter social del ser humano. El rito alude a un acto, momento religioso y con acciones prescritas para la realización de un culto religioso y repetitivo (Torres, 2006).

Desde la tradición antropológica, el rito no es exclusivo de la religión. Existen otros sistemas de creencias y prácticas civiles realizados por las personas, instituciones y comunidades. Los ritos son una fuente muy importante de información cultural, expresión de valores y comunicación entre los miembros de la comunidad. Por otra parte, el mito implica ritual, y el ritual implica mito. El mito es considerado como una exposición en palabras “dice” lo mismo que el ritual es

considerado como una exposición en forma de acción (Díaz, 1998). El mito trae para los creyentes la esperanza de vida más allá de la muerte.

Como ya se comentó, el símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual. Es una cosa de la que, tipifica naturalmente o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento. La acción ritual funciona como una forma de exposición simbólica del orden social (p. 238). Frente a la muerte, el mito narra el viaje del alma después del óbito. El mito se convierte así en parte integrante del rito como fórmula de expresión verbal y conductual del pensamiento (Allué, 1998).

Por otra parte, Turner (1969) dice que un estudio exacto de la conducta y el simbolismo ritual pueden utilizarse como clave para comprender la estructura y los procesos sociales. En el caso de teología que se trata de explicar o justificar los fenómenos religiosos como producto de causas psicológicas o sociológicas para explicar los diversos conflictos que se manifiestan o sucesos que ocurren en la vida individual y o colectiva. Por lo tanto, las creencias y prácticas religiosas contribuyen la transformación y permanencia radical de las estructuras humanas psíquicas y sociales

Presencia constante de ritos en cultura y lenguaje

Geertz (2003) señala que la cultura consiste en estructura de significación socialmente establecida en virtud de las cuales la gente hace tales cosas, así mismo, son sistemas de símbolos aprendidos que orienta la interacción social y da sentido a su existencia. Además, considera que la cultura es conducta estructurada o una estructura de la mente. La cultura se encarna en símbolos públicos y que es utilizado para comunicarse entre sí. Una identidad cultural se construye con formas simbólicas y se expresa mediante símbolos. Desde este punto de vista, hace entrever que los ritos y la cultura están estrechamente entremezclados y asimismo,

proporciona identidad y pertenencia al individuo dentro de la comunidad y sociedad. La cultura y el rito requieren una interpretación, ya que la cultura está compuesta de estructura psicológica mediante las cuales los individuos o grupos de individuos guían su conducta.

Así mismo, Torres (2006) indica que la cultura se constituye de los valores, símbolos, mitos y tradiciones, muchas de los cuales están codificados en costumbres y rituales. Ya que los rituales exhiben ciertas características universales como: repetición, complejidad, sociabilidad, religiosidad e intersubjetividad o comunicación de significado, y muchas veces tienen dimensiones simbólicas y estructurales irregulares. Dependiendo de la cultura en la que vive una persona, se realizan una variedad de rituales que tienen como objetivo dotar de estructura, orden y significado a la existencia humana a través de ciertos rituales cíclicos, formales y participativos que se caracterizan por tener aspectos estrechamente relacionados con lo simbólico.

Al celebrar estos rituales, el mundo del lenguaje y el significado está claramente alineado con la ley y la costumbre. Según Díaz (1998, pp. 307-308), los rituales reúnen o reintegran creencias y acciones, palabras y hechos. De manera similar, Torres (2006) señala que el lenguaje no sólo involucra sistemas semióticos altamente complejos, sino que también es un hecho social. Es con él que se puede crear un universo de significado y establecer en él una cierta realidad. De esta manera, el ritual se convierte en pensamiento en acción. En la celebración de estos rituales, el lenguaje está visiblemente presente, y es gracias al lenguaje que lo que existe en la naturaleza se vuelve invisible. Las palabras utilizadas pueden crear un universo de significado y establecer una cierta realidad dentro de él. El lenguaje no sólo involucra sistemas simbólicos altamente complejos, sino que también es un hecho social. Es con él que se puede crear un universo de significado y establecer en él una cierta realidad.

Las palabras especiales pronunciadas en los rituales (discursos ceremoniales, encantamientos, fórmulas mágicas) no son tan infalibles ni omnipotentes. En otras palabras, el lenguaje no siempre logra el efecto que el ritual

pretende producir a través del lenguaje. Cada ceremonia es un acto único e importante que requiere la participación activa del celebrante, cuyos resultados no están garantizados ni predecibles.

De lo escrito hasta ahora, es importante resaltar que esta revisión bibliográfica de los cultos mortíferos revela cómo las tradiciones, creencias y costumbres funerarias marcaron hitos en el desarrollo humano porque revelaron su cosmovisión. Asimismo, estos funerales fueron estrategias simbólicas para mediar en la relación entre las personas y su cultura, promoviendo la cohesión grupal necesaria para abordar los problemas que plantea la vida terrenal de los seres humanos y el dolor que les produciría su destino después de la muerte.

La religión fuente de rituales

La religión es una fuente importante de rituales, ya que históricamente los funerales se han asociado con creencias religiosas y están tan extendidos como la cultura y las creencias. La religión está presente en todas las sociedades estructuradas.

Burity (2003) señala que la concepción básica de la teoría religiosa clásica es la siguiente: Durkheim entendía la religión como una respuesta a la necesidad de legitimidad e integración social, o como el prototipo preeminente del proceso simbólico interno de cada sociedad; Marx intentó situar la religión en la zona reflexiva de la organización material de la sociedad (superestructura), aunque creía que la religión tenía alguna conexión con la resistencia a los sufrimientos de la sociedad de clases. Weber se esforzó por hacer de la sociología de la religión un capítulo de la historia de la modernización que racionaliza la vida y conduce a un mundo de desesperación.

De acuerdo a Veizaga y Pinto (2005), la religión construye representaciones sociales sobre diversos temas de la vida diaria que están asociados con esa religión en particular, uno de los cuales es el fenómeno de la muerte, en el que se supone que las personas que creen y practican los mismos conceptos religiosos comparten

este fenómeno. Para la Iglesia católica, por ejemplo, la representación social se expresa en los diversos rituales practicados: celebración de misas, velorios y funerales, oración, encendido de velas y expresión de condolencias. Se trata de expresar solidaridad con la familia en duelo, recordar y despedir al difunto, orar para que su alma encuentre la paz y pedir a Dios que consuele a la familia.

Según Geerts (1973), “la idea de que la religión armoniza el comportamiento humano con el orden cósmico y proyecta una imagen del orden cósmico al nivel de la experiencia humana no es nueva” (p. 89). Por su propia naturaleza, la religión, como parte intrínseca de la vida, se encarga de reflejar, definir y delimitar los conceptos y estructuras básicos de la religión a través de sus fenómenos centrales de carácter sagrado, profano, mítico, ritual, símbolo y lenguaje.

De manera similar, Lizaola (2019) afirma que las creencias religiosas humanas se expresan a través de acciones, rituales y crean sus propias visiones de significado y simbolismo para estructurar su mundo. A diferencia de otras estructuras, su capacidad radica en dotar al ser humano de percepciones superiores o sobrenaturales y se encarga de perfilar formas de culto a través de rituales. Cuando los rituales se realizan de una manera prescrita, reciben la aprobación y bendición de quienes los realizan. Se caracteriza por su capacidad de perpetuar la vida de las personas incluso después de la muerte, es decir, cumple la función simbólica que le ha sido asignada, asegurando así su continuidad.

Para Berger (1972, p. 131), como institución, la religión organiza procesos desconocidos para la imaginación humana o social para comprender procesos como la muerte, el nacimiento, el amor, la enfermedad y la vida después de la muerte. Gracias a esta institución, los humanos continúan imbuyendo su vida diaria de normas y enseñanzas morales. El poder de la religión como medio nominador es tan poderoso que realza la presencia y existencia de fuerzas más allá del mundo humano en la realidad. La religión tiene una fuerte influencia en las relaciones interpersonales e intergrupales, lo que brinda una oportunidad interesante para considerar cómo las fuerzas culturales moldean la psique de las personas de maneras complejas. De manera similar, los individuos establecen y reconstruyen

permanentemente su religión a través de un conjunto de símbolos y significados interrelacionados, y estos símbolos y significados determinan sus acciones y acciones.

Apud, y Czaches (2019) muestran que la religión se presenta como articuladora de procesos y acciones humanas, significativas a nivel emocional o de carácter sobrenatural, el énfasis y concentración de estos asociados a símbolos, pasan a ser parte de la experiencia humana, cobrando fuerza dentro de la religión y la vida de sus miembros. Al mismo tiempo, algunos lo clasifican como un sistema de creencias y prácticas rituales trascendentales, integradas con instituciones religiosas que las legitiman a través de jerarquías sociales, y de manera similar, otros lo clasifican como un conjunto de estructuras y representaciones imaginarias que permiten conexiones con la vida cotidiana. Una vida personal con significado existencial y/o trascendente, la promesa de redención, valores sociales compartidos o una búsqueda comunitaria de la utopía. Las creencias religiosas, por otro lado, enfatizan dimensiones sobrenaturales o divinas, estén o no relacionadas con seres espirituales, que Durkheim consideraba fuerzas potencialmente invisibles.

En términos de rituales religiosos, se considera el mejor espacio para comunicarse con entidades espirituales o manejar fuerzas sobrenaturales, y también es una instancia de interacción social que fortalece la cohesión a nivel grupal y la identidad cultural personal (p. 232). Debido a que la religión es una estructura dotada del poder de diferenciar entre lo sagrado y lo secular (la religión como estructura), además de satisfacer los deseos de las personas, también logra imponer cómo las personas adoran o realizan diversos rituales que agradan a las personas. Es importante que los creyentes cumplan con los requisitos del culto en sus prácticas rituales.

De acuerdo con Geertz (1973), la religión es un sistema de símbolos que se esfuerza por crear emociones y motivaciones vibrantes, penetrantes y duraderas en las personas, por formular conceptos de un orden predominante y por proyectar un aura de eficacia sobre estos conceptos que haga que las emociones y motivaciones parezcan un realismo único (p. 89).

De la descripción anterior de Geertz de las características de la religión se puede ver que la religión tiene una conexión simbólica con las motivaciones humanas y los procesos emocionales, estableciendo un realismo único y una experiencia clara entre los practicantes de diversos rituales. La religión establece un sistema de símbolos y los nutre a través de diversas creencias, especialmente rituales y ritos. Cada grupo religioso es responsable de crear símbolos según sus especificidades, por lo que cada grupo religioso es diferente a los demás.

La religión, a través de sus recursos estructurales y simbólicos, busca dar respuesta a los diferentes acontecimientos, necesidades y sufrimientos de la vida humana, catalogándolos, estructurándolos y recharacterizándolos según el dogma dominante dentro del grupo y estableciendo estructuras inteligibles y lógicas y razonables para satisfacer las necesidades de las personas. Aunque a veces se expresan de manera muy lógica, esto no significa que sean "verdaderos", pero para el practicante, los dogmas, las enseñanzas, las creencias y los credos tienen una naturaleza absoluta y verdadera. Geertz recalca que "por un lado, la religión asegura el poder de nuestros recursos simbólicos para formular ideas analíticas en una concepción con autoridad sobre la realidad toda; por otro lado, asegura el poder de nuestros recursos también simbólicos para expresar emociones (estados anímicos, sentimientos, pasiones, afectos)" (p.100).

Al agrupar los símbolos, estructura y sistemas religiosos de la religión, se considera de investir con poderes sobrenaturales, los feligreses son encomendados de comprobar y reafirmar el poder generado por el símbolo en su vida, así mismo, mientras los que son capaces de abrazar, atenerse y se sujetan a los dicho símbolos religiosos, se les "suministra una garantía cósmica no sólo de su capacidad de comprender el mundo, sino también, al comprenderlo, de dar precisión a los sentimientos que experimenta, de dar una definición a las emociones, definición que les permite experimentarlas con tristeza o alegría, hosca o altivamente" (p.101).

Cuando se las llama "piadosas", "solemnes" o "piadosas", las emociones evocadas por los símbolos sagrados en diferentes momentos y en diferentes lugares van desde el entusiasmo a la melancolía, desde la confianza a la

autocompasión, desde la rigidez y la indiferencia a la flexibilidad y la corrección. La "devoción" o "piedad popular" es una expresión experiencial de estados emocionales y motivaciones intrínsecas. La motivación se refleja en la tendencia a realizar determinadas acciones, comportarse de forma intencionada o moral y experimentar determinados sentimientos. Cuando se dice que una persona es "religiosa", significa que está motivada religiosamente para experimentar o caracterizar ciertos rasgos o características de un determinado estado espiritual. La tendencia a cumplir o no cumplir compromisos onerosos, como admitir secretos incriminatorios ante la reacción pública y sentirse culpable por las acusaciones, a menudo se ve compensada por sentimientos de disgusto ante cualquier situación o ante la presencia de otros (p. 93).

No sorprende que los símbolos o sistemas de símbolos puedan despertar, definir tendencias religiosas y dar significado emocional. Cuando a una persona se le llama "diligente", significa que ha alcanzado el éxito, de la misma manera, cuando a una persona se le llama "santa", está inmersa en la caridad cristiana, inmersa en la voluntad de Dios, o en el concepto más competente de la naturaleza de Dios. Los símbolos sagrados no provocan misma disposición en los seres humanos ni forma ideas generales de orden, por lo tanto, se manifiesta diferencia empírica de la actividad religiosa o de la experiencia religiosa que no existía, se varía según la pasión y la condición física, ambiental y social. El hombre depende de los símbolos y de los sistemas de símbolos, y esta dependencia es crítica para la capacidad de la persona de funcionar libremente o de sufrir estrés mental, confusión o miedo. Cuando una persona es descrita como "fanática" o "extremista", carece no sólo de explicaciones sino también de posibilidad de explicaciones, lo que amenaza con trascender los límites de sus capacidades analíticas, los límites de su resistencia y su límite moral (p. 96).

Los símbolos y rituales no son sólo apropiaciones religiosas sino también apropiaciones civiles relacionadas con el proceso de consolidación de la identidad nacional. La complejidad de la sociedad actual radica en la necesidad constante de poder establecer instituciones y conexiones con la humanidad, en las que ésta sea

aceptada e identificada con los demás, y cuyos símbolos, en el caso de los creyentes, estén vinculados al individuo, a la sociedad, a la humanidad. Los rituales y los símbolos juntos constituyen la capacidad de las personas para sentir, pensar, explorar y espiritualizar. Asimismo, esta relación de los símbolos con las personas nos permite comprender los rituales y símbolos y proporciona una relación intrínseca con la comunidad practicante.

Turner (1967) señala que los símbolos son las unidades más pequeñas de ritual que aún conservan las propiedades específicas del comportamiento ritual. Un símbolo es una representación universalmente reconocida de algo que se cree que representa o recuerda algo de forma natural, ya sea por poseer cualidades similares o por asociación con hechos o ideas. Concluyó además que los símbolos que observó en el campo eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, eventos, gestos y unidades espaciales en el contexto ritual (p. 21).

La relación tripartita religión-símbolo-persona se basa en un entramado complejo que se encarga de gestionar el valor social de los símbolos a lo largo del tiempo. Ésta combinación nos permite comprender las estructuras organizativas, sistémicas y humanas que son la integración de múltiples elementos. Los símbolos generan acción y el símbolo dominante a menudo se convierte en el foco de la interacción. Estos grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos en su presencia y realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos (p. 25). Cada tipo de ritual tiene su propia manera de relacionar los símbolos entre sí, una manera que a menudo depende del propósito ostensible de ese tipo de ritual. Los símbolos rituales son emocionalmente estimulantes para quienes los experimentan todos los días (p. 32).

Hoy en día, se refleja la creciente laicización de símbolos y rituales. Según Geertz (1973), los símbolos son notoriamente ignorados o devaluados porque los sentimientos de confusión, dolor y paradojas morales irresolubles pueden poner en peligro la vida si son lo suficientemente fuertes y duran lo suficiente. De hecho, son desafíos que toda religión debe afrontar en cierta medida, sin importar cuán "primitiva" sea o a qué religión aspire a adherirse (p. 97).

Según Masferrer (2013), un sistema religioso es un sistema de rituales, símbolos, mitos y relativa coherencia desarrollado por un grupo de expertos religiosos que iluminan o participan en un sistema cultural o subcultura (p. 25). Los rituales juegan un papel importante en los sistemas religiosos. Porque a través de la participación en sistemas rituales, los sistemas religiosos se internalizan y expresan en forma de sistemas mitológicos y simbólicos. Además, la relación agente entorno produce efectos de campo estructurales, como cambios en los campos y comportamientos dentro del propio agente y de las unidades. Para lograr este objetivo es importante la lealtad de los feligreses que consumen, producen y reproducen bienes simbólicos (p. 33).

Las tradiciones religiosas no suavizan ni mitigan la muerte, ni la eliminan con sus promesas de supervivencia; cargan con todo su peso, su peso indiscutible y sin escapatorias. Las tradiciones religiosas utilizan estratégicamente la muerte para generar una sensación intelectual de paz y alegría precisamente porque presuponen claramente la muerte, no cuidados paliativos. Por tanto, la religión no salva a las personas de afrontar la muerte; al contrario, afrontarla en todas sus verdades irredimibles es el comienzo de la sabiduría (Muriá, 2000).

La religión se convierte en un gran apoyo cuando alguien muere, ya que la gente cree en la existencia de un ser supremo, y la muerte se asocia con la promesa de la resurrección, la vida después de la muerte y volver a ver a los seres queridos. Sin embargo, a veces la religión no puede ayudar. Las comunidades religiosas, por su parte, hacen todo lo posible para ayudar y cooperar: se ocupan de determinados rituales, como las oraciones, y acompañan a las familias en duelo. En general, hay mucho culto a la muerte y la sociedad muestra una actitud de pésame y soporta el dolor de los familiares. Sin embargo, a veces esto parece ser una actitud pretenciosa, causada por un sentido de obligación o por miedo al "qué dirá la gente" (Veizaga & Pinto, 2005).

En resumen, la religión es una institución que modifica y construye al sujeto, ya que mantiene las percepciones humanas del significado y brinda consejos ante las insuficiencias y la falta de significado, aportando así una nueva comprensión a

la humanidad. Asimismo, la religión sigue siendo un mundo rico y complejo que debe estudiarse en lugar de simplificarse.

Religiosidades populares

Uno de los temas constantemente discutidos en el ámbito social son los fenómenos religiosos, sus prácticas, experiencias religiosas, rituales sagrados, seculares o civiles, la diversidad religiosa y su papel en la esfera pública. Actualmente, también están surgiendo perspectivas inclusivistas y funcionalistas, que buscan acomodar lo sagrado y lo religioso en una sociedad altamente secularizada. Asimismo, según Masferrer (2013), surgen nuevos desafíos en la conceptualización de nuevas perspectivas dentro de los nuevos movimientos religiosos; la globalización de las creencias ante la integración de las prácticas religiosas a las creencias modernas, las actividades musicales, los sistemas de creencias y la ciencia, el fundamentalismo; La santificación secular de la existencia de doctrinas y creencias religiosas; movimientos de reactivación dentro de las religiones civiles y las religiones tradicionales. También existen prácticas paralelas o alternativas, ya que las prácticas religiosas y tradicionales institucionales no cubren ni incluyen las necesidades locales, la búsqueda de la trascendencia, la autorrealización entre otros. Hoy en día, la religión y lo sagrado se viven, practican y rearticulan constantemente fuera de la iglesia, en lugares de constante paso, algunos de los cuales contienen recuerdos e historias. Muchas prácticas religiosas se están desterritorializando, lo que requiere nuevos anclajes simbólicos para su territorialización e identidad (Torre, 2013).

Según Torre, Aguiladis, Gutiérrez y Aguilar (2008), el fenómeno de la desinstitucionalización, el proceso de creencia subjetiva, la gestión de la ortodoxia a través de la herejía y la descalificación, y la eliminación de lo sagrado en las formas más liberales, generan tensión, conflicto y resistencia institucional. Por un lado, los medios de comunicación empujan fragmentos e imágenes de la cultura tradicional a la circulación global; por otro lado, se están produciendo nuevas

interacciones entre sujetos y culturas en el ciberespacio con comunidades virtuales, transregionales o transnacionales, lo que resulta en el surgimiento de una identidad desterritorializada.

Asimismo, existe una tensión entre la estructura cognitiva de la sociedad y las estructuras de poder visibles de los campos institucionales y profesionales (Bourdieu, 1971). Con el avance de la modernidad y la secularización, las instituciones y creencias religiosas se van erosionando paulatinamente, y la experiencia religiosa se limita al ámbito de la vida misma, obligando a la religión a sufrir un proceso de diversificación, variación y reorganización (Mauricio, Meina, Roberto & Yenny, 2021). Por ejemplo, servicios como los funerales son más sagrados, tienen un fuerte tono religioso y ahora no son necesariamente dirigidos por un sacerdote, rabino o pastor.

De igual modo, refleja un segmento de creyentes "buscadores espirituales" que eligen creer de una manera diferente sin salir o abandonar las grandes instituciones religiosas, y explorar nuevas vías de experimentación sagrada lateral, es decir, donde se cruzan o conectan en espacios de intersección. Relaciones entre prácticas populares en diferentes ámbitos que históricamente han jugado papeles importantes en la cultura. Se rebelaron contra el dogma y el orden clerical y se sometieron constantemente a un proceso de reinterpretación del significado práctico de la religión. Se vive el proceso de individuación y reconstrucción de la fe en el ámbito religioso (Torre, 2012, p. 508).

Parker (1996) afirma que las costumbres populares e incluso los rituales surgen de la fusión de creencias, formas de ser y de hacer, de la imposición, selección, invención y modificación de diferentes elementos culturales de raíz indígena con otros elementos culturales provenientes del catolicismo, con el paso de los años y se agregaron sus elementos. Se configuran e inventan expresiones propias, nuevas costumbres y tradiciones. En este sentido, el concepto de religión popular son las relaciones complejas que se dan dentro de los fenómenos religiosos en las que se valora e integra la estructura de la comunidad.

Ritualidad funeraria

Se mire como se mire, la muerte es un tema que nos asusta por la incertidumbre que la rodea. Enfrentar lo desconocido causa dolor. Representa un aspecto simbólico al que cada cultura rinde homenaje realizando los funerales más insólitos e inesperados como forma reactiva de afrontar la muerte. Torres (2006) considera que casi todos los habitantes del universo, desde los miembros de sociedades nómadas de cazadores-recolectores hasta los individuos más eruditos que viven en las sociedades más complejas, celebran funerales para despedirse de sus seres queridos, por lo que los individuos siempre han prestado especial atención a los funerales para conmemorar el último destino de los vivos.

En el curso del desarrollo humano, el significado de la vida ha encontrado explicaciones correspondientes a símbolos y herramientas. Para lograr este objetivo, en diferentes sociedades y culturas, las personas han creado mitos y creencias sobre el más allá. Asimismo, sus funerales revelan símbolos de vida. Thomas (2017) y Aries (1992) sostienen que las sociedades difieren en su aceptación o negación de la muerte, y que estas diferencias se hacen evidentes en el uso o ausencia de símbolos y rituales funerarios. Thomas (2017, p. 544) considera que los rituales funerarios son una celebración de la vida ya que se esfuerza por restaurar lo perdido por la muerte y también sugiere que las sociedades tradicionales son las que están en mejores condiciones de aceptar la muerte porque los rituales prescritos se ejecutan fielmente. A través de la realización de funerales se proporcionan los recursos necesarios para que el difunto pueda superar las pruebas que le esperan (p. 537). Gracias a la función simbólica y a su eficacia simbólica que le otorga el grupo social.

Los rituales de muerte consisten en procedimientos individuales y colectivos, más o menos estandarizados y codificados, a través de los cuales experimentamos la finitud. A través de su mecánica y contenido buscamos comprensión individual y colectiva y articulaciones de pérdida que nos permitan imaginar el fin de la existencia. Estos rituales involucran expresiones físicas (palabras, gestos o posturas) como formulas, cantos, lamentos, gestos, gritos, llantos y oraciones, y

además estimulan la producción y expresión de diferentes emociones (Mauss, 1979).

En el ritual funerario, según los diversos discursos, manifiestan los símbolos que lo definen y estructuran como preparar, disponer y guiar al difunto, para su destino definitivo. No obstante, en el discurso latente su finalidad es otra porque el ritual sirve para controlar lo aleatorio, lo episódico y para apaciguar la angustia que nos produce el cadáver y la idea de la muerte. Los ritos fúnebres permiten a los dolientes pagar deudas pendientes con el difunto y evitar su posible ira (que regrese del más allá vengarse). Así mismo, el ritual cura, reconforta, revitaliza a los que sobreviven y alivia la sensación de culpabilidad. Con el apoyo de una comunidad estos ritos ofrecen una mediación terapéutica para los deudos frente al desorden que la muerte provoca (Mauricio et al., 2021).

Según Torres (2006), los rituales funerarios son considerados prácticas socioculturales específicas del ser humano relacionadas con la muerte de una persona y las actividades funerarias que de ella se derivan, como velorios, oraciones, entierros, cremaciones, momificaciones, construcción de monumentos y sacrificios humanos. Los funerales son actividades humanas a través de las cuales se expresa la complejidad de los símbolos existentes en torno a los conceptos de vida y muerte. Por tanto, afectan a los fallecidos y a sus familiares. Estos rituales están diseñados para ayudar a los participantes a aceptar una nueva identidad que surge de la desaparición de alguien. Los funerales permiten a los dolientes expresar abiertamente su dolor y reafirmar los valores de la sociedad. Los rituales funerarios están determinados culturalmente y varían según la ubicación, el significado y el simbolismo. Debido a la participación de muchos factores, existen diferencias en los rituales funerarios entre diferentes culturas e incluso entre diferentes clases de una misma cultura, la más llamativa de las cuales es la religión.

El propósito de un funeral es observar la tradición y ayudar al grupo a restablecer el equilibrio provocado por la muerte. La finalidad de realizar este ritual en algunas culturas es promover la ascensión del alma hacia la inmortalidad, así como aliviar el dolor de los deudos e integrarse socialmente. El estudio de Levi-

Strauss (1997) sobre los aborígenes de Forks demostró que los rituales funerarios estaban diseñados para evitar que los muertos se vengaran de los vivos. Les hacen entender que al morir no pierden nada, les garantiza longevidad, traen abundancia y funcionan como espíritus protectores.

Los funerales no sólo buscan mantener el equilibrio social, sino que también contribuyen a los aspectos emocionales de los sobrevivientes, que casi siempre se ven afectados por la pérdida. El impacto de la muerte en los individuos está determinado por los complejos sociales. En algunas culturas, la pérdida de un ser querido es menos dolorosa, mientras que en otras es más dolorosa. La sociedad, la cultura y sus rituales también desempeñan un papel a la hora de afrontar estos acontecimientos. El ritual también prevé intervenciones espirituales y personales (Acosta, 2014). La función de los rituales funerarios es conmemorar la muerte, la vida y la vida que no pertenece a un grupo social.

En resumen, los funerales son expresiones de solidaridad grupal, haciendo del evento de muerte natural un ritual social porque es una ocasión para el cumplimiento de una serie de obligaciones sociales. Por tanto, la celebración de un funeral es beneficiosa tanto para la familia como para el difunto. Los funerales son una forma para que los seres queridos acepten la realidad y esperen que el difunto regrese y los recuerde. Para los muertos, los rituales son una forma de descanso y renacimiento.

Los ritos de paso

Van Gennep (2008) define los ritos de paso como “todas las secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo cósmico o social a otro” (25). Los ritos de paso se descomponen en ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación. Los de separación son los ritos que aíslan a la persona del mundo cotidiano al que pertenece. Por su parte, los ritos de transición o margen son los ritos que describen un estado en el cual el sujeto se

halla como en un espacio neutro, puesto que no pertenece completamente a su mundo o situación anterior, pero todavía no forma parte de su nuevo mundo. El nacimiento, el matrimonio y la muerte, marcan los goznes junto al paso de la pubertad a la adultez de los cambios radicales en el régimen ontológico del individuo y que marcan esa peregrinación que es la vida (Eliade, 1981). Finalmente, los de agregación son los ritos mediante los cuales se incorpora al sujeto a su nuevo mundo o situación.

Entre los rituales transmitidos, Van Gennep (2008) señala que los rituales funerarios se complican por la influencia de múltiples ideas en conflicto y rituales de creencias dentro de la misma gente. Durante el período de duelo, los familiares del difunto forman una sociedad especial basada en la cercanía de su relación con el difunto, ubicada por un lado en el mundo de los vivos y por otro en el mundo de los muertos. Las etapas del funeral son las siguientes: el cuerpo o ataúd permanece brevemente en la morgue (velatorio), en el salón de la casa, en la iglesia, y finalmente sepultado o incinerado en el panteón.

Para Turner (1980, p.103), el rito de paso es el paso de un estado a otro, es decir, de la niñez a la juventud, de la soltería al matrimonio, entre otros. Dentro de la iglesia católica, las celebraciones de los sacramentos tal como el bautismo, la comunión, la confirmación, el matrimonio, el orden sagrado y la extremaunción son ritos de paso. El sacramento de la extremaunción prepara o introduce a la persona (enfermos terminales, ancianos, moribundos) para el buen morir o vale decir que ayuda a transitar, afrontar el miedo e incertidumbre en el lecho de la muerte y dar un gran salto para otro estado de vida. Es un brinco de muerte terrenal a la vida eterna y ganar el paraíso o el proceso de desintegración y finitud de cuerpo mortal y el comienzo de caminar del alma hacia su creador. Así mismo, para Turner los ritos de pasos son universales, pero más desarrollados en sociedades estables, cíclicas y de pequeña escala en la que los cambios y los ritmos se encuentran ligados más a los ritmos y a las recurrencias biológicas y meteorológicas que a las innovaciones técnicas y los cuales indican y establecen transiciones entre estados distintos (1999, p.103).

Se realizan diferentes funerales basados en tradiciones religiosas o sistemas de creencias. Un funeral católico se celebra en tres etapas: una vigilia, una misa fúnebre y/o un rito funerario fuera de la misa y la ceremonia de entierro. Como ritos de paso, están el sacramento de la última unción, la novena y la elevación de la cruz. En la liturgia, se pone gran énfasis en palabras de recuerdo, elección de lecturas, música/cantos, entierro/cremación, incienso, agua bendita, flores y vestimenta.

Pacheco (2003) argumenta que la única función de un ritual de separación es hacer saber al grupo que uno de sus miembros ha muerto. Los rituales de transición significan la aceptación personal y social del significado de la muerte. Son mucho más complejos porque implican el acuerdo y la aceptación de que una persona importante ha muerto. Celebrar un funeral puede acercar la hermandad y apoyarse mutuamente para superar el dolor de perder a un ser querido, y su función simbólica deja entrever la mitología que acompaña a la ceremonia: si la ceremonia se realiza, la persona que la práctica según la creencia puede lograr el propósito de su práctica, es decir, lograr la trascendencia de la vida terrenal a la vida divina, promover el descanso del alma del difunto, promover la reencarnación del difunto y mitigar el dolor de los familiares (Torres, 2006).

Exequias digitales

La pérdida de un ser querido afecta no sólo a nivel individual sino también a nivel social. El acto de la muerte en sí no representa el fin de la función del difunto en la sociedad, pero el difunto tiene un papel social muy importante que cumplir después de la muerte. Antes de que el difunto pueda descansar en la “otra orilla”, se deben completar los aspectos rituales, es decir, se deben cumplir todos los requisitos, formas, rituales, comportamientos y significados de ser parte de la sociedad. Según los recursos disponibles, existe una gran necesidad de perpetuar la memoria de los difuntos mediante el uso de lápidas, monumentos o epigramas, pinturas, réquiems y otras obras de arte (Ramirez, 2015, 29-30 de octubre).

Con la llegada de Internet a mediados de los años noventa, trajo cambios significativos a todos los sectores sociales y económicos del mundo. En este contexto, las redes digitales permiten que surjan nuevas conexiones a partir de pérdidas compartidas, lo que lleva al uso de diferentes formas de medios para construir identidad colectiva y solidaridad social. El posterior establecimiento de redes de comunicación e información en el ciberespacio cambió la forma de socialización. En el ámbito de los rituales relacionados con la muerte, la tecnología ha facilitado la aparición de *cementerios virtuales*, memoriales en línea, obituarios digitales y condolencias que, a pesar de su naturaleza privada, han tenido un enorme impacto público. La tecnología permite elementos digitales para conmemorar a los difuntos a través de cementerios digitales. Estos cementerios virtuales nacen de la necesidad de crear nuevas formas de imaginar la muerte en la era digital. La proliferación de dispositivos móviles, especialmente las redes sociales, ha desafiado la noción de que la muerte es un asunto privado.

En 2009, Facebook creó un tipo especial de cuenta llamada "in memoriam" o "conmemorativas", diseñada para permitir a familiares y amigos del fallecido seguir dejando mensajes después de su muerte. Los perfiles de Facebook están dedicados a la memoria, son sitios de registro de memoria, pero también brindan información sobre donaciones altruistas y preservan aspectos de la actividad digital de una persona, sus opiniones, gustos y reconstruyen recuerdos. Los muertos siguen "existiendo" de alguna manera, en forma de imágenes de perfil y "biografías" (Rosales, 2019). Las redes sociales han ido cambiando los rituales sociales que resultan de la muerte de un familiar o ser querido. Los medios digitales han facilitado a los fenómenos de los obituarios, los memoriales y los recintos funerarios creados en espacios digitales, la interacción entre dolientes, las publicaciones de las condolencias en los perfiles sociales por parte de familiares del propio finado para externar la tristeza por su partida.

Actualmente, las tecnologías de la información y la comunicación, como el Internet y los dispositivos móviles, permiten una mayor difusión social de este tipo de eventos. Las plataformas como Facebook, Twitter, Instagram, y WhatsApp en

una forma casi instantánea sirven para cumplir con la formalidad hacia los deudos. De hecho, redes sociales como Facebook e Instagram ya ofrecen la posibilidad de convertir los perfiles de usuarios fallecidos en "cuentas conmemorativas" para conmemorarlos. El factor privado del rito funerario también puede volverse público al copiar y enviar la información a través de la plataforma. En este sentido la muerte de un ser querido deja de ser un evento aislado y se convierte en "viral". Algunas tradiciones relacionadas directamente con el contacto físico, la edificación de monumentos y lápidas se traslada al mundo virtual. El ritual de condolencias a través redes sociales también mantiene el sentido de pertenencia entre los miembros de la familia, facilitan la interacción entre parientes y amigos que, de otra manera, por cuestiones de distancia y de recursos económicos o de medidas de la autoridad impuestas, sería imposible.

Hoy en día, los sitios de redes sociales pueden proporcionar una función importante para conectarse con el fallecido y otras personas que experimentan el mismo dolor. Principalmente porque se puede acceder a las redes sociales en cualquier momento del día y desde cualquier parte del mundo, las personas en duelo siempre pueden conectarse a sus redes sociales cuando lo necesiten (Galindo-Núñez, 2014). Una búsqueda rápida en Google de "muerte digital" revelará docenas de sitios web que ofrecen servicios que van desde la creación de simples espacios virtuales conmemorativos para los fallecidos y la preservación de su legado digital, hasta el diseño de redes sociales más complejas. McCallig (2014) menciona que después de la muerte, los restos digitales pueden ser utilizados por miembros de la familia como herencia de la identidad de la persona propietaria de la cuenta, o en algunos casos, la política de Facebook permite la implementación de aplicaciones de *post mortem*. De esta forma puede ser utilizado por terceros (en este caso), o generar un muro de homenaje para quienes visitan virtualmente a sus amigos. La gestión de la cuenta de Facebook del fallecido es una cuestión jurídicamente controvertida.

Por un lado, las tecnologías ayudan a "mostrar" la muerte, dándole rostro, nombre y cuerpo; también permiten ubicarla en el espacio y el tiempo a través de

imágenes que circulan en Internet. Lo que antes sólo se podía vivir cuando fallecía un ser querido ahora se puede vivir de cerca a través de la televisión en clips o formatos cortos, a sólo un clic de distancia (Morales, 2021).

En el pasado, los tiempos de luto estaban marcados no sólo por la forma de vestir, sino también por la tristeza que irradiaba el negro austero. De esta manera, la sociedad entiende que la persona está "de luto" y sufre, y es tratada con respeto y comprensión. Actualmente, los ritos y rituales asociados a la muerte (ir al cementerio y dejar algunas flores, honrar a los seres queridos o incluso hablar de ellos) han dejado de tener relevancia y se han convertido en un problema que "debe gestionarse" y, lo más importante, "solucionarse".

El famoso "*chatbot*" es un software desarrollado para mantener una conversación con humanos mediante respuestas automatizadas. La gente está cada vez más acostumbrada a hablar con máquinas durante conversaciones telefónicas con empresas de servicios públicos, compañías de seguros y otros servicios. Asimismo, el programa (inteligencia artificial) recopila huellas dactilares, publicaciones en redes sociales, fotografías, vídeos, correos electrónicos o mensajes de texto de los fallecidos para simular conversaciones habituales con los fallecidos a partir de estos "*big data*". Según el proyecto, estos "*chatbots*" pueden reducir el impacto psicológico de perder a un ser querido (Jimeno, 2023).

Últimamente, para muchos, el ritual se ha reducido a un botón o "me gusta" en Facebook. Buscar "me gusta" de imágenes religiosas o elementos que representen la vida y la muerte es una experiencia simplificada de los rituales tradicionales vividos antes de la pandemia, es decir, novenas, levantamiento de cruz, funerales, entre otros. Ahora, la construcción conceptual está desapareciendo y el comportamiento performativo y los elementos emocionales del ritual se reducen, dejando sólo un "me gusta".

Rituales emergentes y COVID-19.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró el 30 de enero de 2020 a la pandemia de enfermedad por el virus SARS-CoV-2 o COVID-19, como una emergencia de salud pública de interés internacional y emitió una serie de recomendaciones para su control. El Consejo mexicano de Salubridad General señaló que la epidemia había sido declarada el 19 de marzo de 2020, y se constituyó en sesión permanente como la máxima autoridad con autoridad extraordinaria para dictar las medidas correspondientes con el fin de atender la emergencia sanitaria, autorizó a la Secretaría de Salud para tomar todas las medidas necesarias para combatir la pandemia. El citado ordenamiento legal declaró la epidemia de carácter grave, peligro de invasión de enfermedades transmisibles, situaciones de emergencia o catástrofe que afectaría al país (SEGOB, 2020, 24 de marzo). El estudio histórico de diferentes eventos catastróficos, principalmente asociados con amenazas naturales y biológicas atestigua que en otras épocas y en diferentes lugares han generado riesgos y crisis sociales similares a lo que se experimenta con la pandemia del COVID-19 (Acosta, De la Torre & Ruiz, 2020 -2021).

Ante la alerta sanitaria provocada por la propagación del COVID-19, todas las instancias sociales se vieron afectadas, sus ritmos y prácticas cambian, presagiando la incertidumbre por venir y el futuro de la vida personal. Además del caos social, hubo una gran cantidad de muertes desconocidas para el mundo y México. La cuantificación no fue exenta de polémica por el elevado número de muertos en los primeros meses de la pandemia (52 semanas, a 23 de diciembre de 2020, con cifras oficiales que alcanzaban los 122.855 fallecidos) (Statista, 2022). Debido a las restricciones sanitarias, los familiares de un gran número de personas fallecidas o no a causa del coronavirus no pudieron despedirlos, ni pudieron celebrar ningún funeral. De la misma manera, la pandemia ha obligado a todo el planeta al aislamiento, aunque el aislamiento se viva en familia o en pareja. Ha obligado a la soledad porque el encierro aísla a las personas de una u otra persona y las ha dejado necesitadas de compañía, añorando abrazos, caricias abrazadas, besos cariñosos (Ceberio, 2021).

La crisis sanitaria provocada por el COVID-19 ha tenido un grave impacto en la forma en que vivimos y afrontamos la muerte. En el campo de la ciencia empírica, las emociones son mecanismos biológicos instintivos basados en procesos neuroquímicos y neurofisiológicos. Desde esta perspectiva estructural, las emociones son actividades que colorean nuestra vida, nos ayudan a afrontar las dos tareas básicas de la supervivencia: buscar el placer y evitar el dolor, y no son del todo innatas, sino que están determinadas por nuestras emociones previas (Antón, 2015). Asimismo, el COVID-19 ha colocado a los pacientes en una situación completamente aislada, provocando que se sientan impotentes y vulnerables, además de impotencia al no poder estar con familiares y amigos que necesitan compañía y apoyo emocional. El dolor de la ausencia, la sensación de quedarse solo, la culpa, la depresión y la ansiedad que ha generado la incertidumbre de la distancia (Ceberio, 2021).

Las despedidas de familiares fallecidos alteraron, ya que debido al aislamiento no fue posible acompañar a los enfermos, despedirse de ellos en el funeral, estar con la familia del difunto y realizar novena, misa, rosario y otros rituales según la tradición católica. Después de una muerte solitaria e impotente, la suspensión del velorio y la necesidad de un entierro rápido, con pocos familiares presentes, el ataúd sellado e incluso una cremación sin la presencia de dolientes, el ciclo del duelo aún no ha terminado. Debido al impacto de la epidemia, los pacientes afectados y sus familiares no pudieron reunirse con sus seres queridos durante sus últimos días en el hospital, y el aislamiento que sufrieron dificultó la adaptación de sus familiares durante el proceso de duelo (Araujo, Garcia & García, 2020). Asimismo, la culpa sigue acosando a los familiares por no poder acompañar o acompañar al moribundo, brindarle consuelo o ayudar a guiar su alma hacia una “buena muerte” de acuerdo con la eficacia simbólica que confieren los rituales funerarios.

Desde que la pandemia llegó a México, las medidas sanitarias y lineamientos para el manejo de cadáveres debido al COVID-19 también trastocó los rituales funerarios seculares, como desaconsejar besar o tocar el cuerpo de un ser querido,

preferir la cremación al entierro, evitar velorios y procesiones de despedidas porque violan el distanciamiento social. Se recomendó evitar ceremonias religiosas y sociales en las que participen más de diez personas en lugares cerrados. Asimismo, se restringieron los abrazos, las flores, las velas y el llanto colectivo (México, 2020).

En ausencia de rituales tradicionales para acompañar a los dolientes, han surgido rituales emergentes, como colocar fotos de los difuntos junto a velas, pedir a las iglesias y parroquias que celebren misas y novenas virtuales por teléfono o Facebook, e invitar a familiares a participar. Incluso de manera virtual, se realizaron misas para que familiares y difuntos enfrentaran la muerte respetando la distancia social que les impedía despedirse presencialmente (Manzo, González & Armenta, 2020). La ausencia de la Sagrada Comunión plantea dudas sobre la validez de las misas simbólicas y virtuales.

La era COVID-19 ha traído nuevos rituales mortuorios, incluido el uso de nuevas tecnologías, video funerales, cementerios virtuales, compra virtual de flores, obituarios en línea, ataúdes sin cuerpos y sus cremaciones. Se utilizó la tecnología para velorios, despedidas, condolencias, novenarios y misas virtuales. Se creaban unos grupos de WhatsApp con la familia para estar en contacto, hacerse compañía, contar anécdotas y despedirse virtualmente. Junto a la tecnología e Internet, se abrieron nuevos caminos para los familiares de víctimas de la COVID-19 (Rodríguez, 2020).

Se lanzaron campañas publicitarias para ofrecer nuevos servicios ante la pandemia, como los funerales virtuales, una web que ofreciera a las personas fallecidas por coronavirus un ataúd en la habitación pero sin el cuerpo, permitiendo a familiares y amigos conectarse y estar con ellos en línea con familiares del fallecido.

Anteriormente, los rezos del pueblo acompañaban el féretro y se sumaban al recorrido con rosarios, oraciones, cantos o música, pero en tiempos de la pandemia del coronavirus se desplazaban hasta el panteón a distancia sin salir de sus automóviles. Se pudo comprobar que al sólo obtener una urna con las cenizas de

sus parientes finados, se pasaron por alto una gran cantidad de prácticas funerarias, que incluyen velorios, oraciones, levantamiento de cruces, pero lo más importante es la compañía de amigos y familiares brindando y apoyando a los familiares del difunto (Manzo, 2020).

El COVID-19 deshumanizó uno de los momentos más difíciles de la vida, el despedirse de los seres queridos. También en términos de muerte, la pandemia fue única porque dejó en suspenso el luto de muchas familias. Obligó a acortar o interrumpir los rituales tradicionales celebrados para homenajear a los difuntos y consolar a los dolientes, y también reelaborar muchos aspectos de la experiencia de la muerte y sus rituales (Wallace, 2020). Desde el momento en que a un familiar o pariente se le prohibió realizar una ceremonia de despedida, todo el proceso de duelo se volvió más doloroso e incluso incompleto. Esto podría desencadenar un malestar psicológico que a menudo duraría definitivamente y conduciría al desarrollo de un duelo complicado.

A lo largo de la historia de la humanidad, en los rituales fúnebres se han mostrado la eficacia del proceso de elaboración y significación de la muerte de un ser querido por parte de los que permanecen. Santos, Crespo, Canavarró y Kazak (2018) sostienen que la psicología ha reconocido desde hace mucho tiempo el valor emocional y el papel estructural de los rituales y rituales realizados en diferentes organizaciones sociales y culturales. Los rituales, como el rito de paso o los rituales de curación, y una serie de gestos y acciones basadas en sus creencias y valores, pueden ayudar a las personas a canalizar sus emociones y compartir sus penas y preocupaciones con quienes las rodean.

Por su parte, Crispim (2020) consta que el contexto de la pandemia de COVID-19, una serie de factores que pueden dificultar la elaboración del luto, tales como: muerte repentina y en circunstancias de total aislamiento en unidad hospitalaria; experiencia de morir en situación de intenso sufrimiento y dolor físico; supresión del tiempo necesario para que se pueda dar significado a la pérdida; exposición al estigma y discriminación social; abreviación de ritos y rituales; falta de soporte social; tensión en las relaciones familiares; y, ocurrencia de otras pérdidas

simultáneamente a la muerte. En ese escenario adverso, se ha recurrido uso de tecnología digital como medida para ablandar y los sufrimientos de los familiares y amigos.

En muchos países la muerte tiene un significado simbólico, expresado principalmente en la convivencia social de la familia del fallecido. Ahora, con la pandemia y sus efectos, se ha reflejado en múltiples cambios y “nuevas brechas” en la sociedad y los individuos. Algunas personas realizan funerales a través de Internet. Por eso surge la pregunta: ¿Qué pasa con la memoria cuando el epitafio es virtual, como es el caso de la plataforma Facebook?

Los funerales latinoamericanos están llenos de historia y arte en el panteón y los cementerios patrimoniales de la antigua ciudad. Tanto el rito católico como el judío aceptan el entierro porque muchas familias creen que el entierro es mejor porque tienen un lugar para visitar a sus familiares. Dado que no se pudo realizar funerales para los cuerpos que murieron de COVID-19, se recomendaron la cremación en lugar del entierro. Por lo tanto, encontrar significado a las cenizas de un familiar durante un funeral sigue siendo un desafío emocional y espiritual (Rodríguez, 2020).

De acuerdo a Jimeno (2023), la pandemia de COVID-19 ha enfrentado violentamente a las personas con los rostros más horribles de la muerte: el asombroso número de muertos, la soledad ante la muerte, las despedidas fallidas, el duelo fallido, el distanciamiento social insoportable y la tristeza abrumadora del entierro. La “distancia social” provocada por la pandemia destruyó las ganas de socializar porque acabó con los rituales y costumbres que creaban experiencias con los demás. Por supuesto, enterrar a los seres queridos con dignidad en medio de estos ritos y rituales es algo que simplemente no sucedió en tiempos de pandemia. Un adiós claro que no se pudo dar, un abrazo que no se pudo recibir, o un adiós que se hizo de forma rápida, esterilizada y cronometrada con mascarillas, guantes y otras protecciones contra la propia muerte.

Después de la epidemia, la muerte parece tan insignificante que el tiempo, la paciencia y la tranquilidad ya no entristecen la tristeza. En cambio, la sociedad digital obliga a los “dolientes” a pasar página del duelo lo más rápido posible y sumergirse en una sociedad altamente interconectada, consumista y altamente narcisista (Jimeno, 2023, p.2).

En tiempos de restricciones, la importancia de las redes sociales como espacios virtuales para practicar la fe es aún más impresionante. Ante esto, las ideas seculares se fortalecieron y los cementerios y hospitales se convirtieron en esferas públicas dentro del ámbito eclesiástico, dando lugar a una amplia variedad de entierros. La iglesia llegó a la casa y la transformó en un templo sagrado.

Así como el coronavirus llegó y llegó para quedarse, también los rituales emergentes llegaron para quedarse. Sin embargo, estos rituales híbridos siguen vigente hoy en día y se han convertido fácil de acceso para miembros de la familia que no pueden estar presentes en tiempo real.

Para mitigar el impacto de la crisis de la COVID-19, la humanidad debe aprender a vivir con ella. Oliveira (2020) propone formas innovadoras como rituales funerarios que minimizan el riesgo de contaminación por el nuevo coronavirus, utiliza tecnologías que permiten mantener la distancia física sin descuidar la distancia social y propone nuevas configuraciones para celebrar los rituales de cada cultura.

En esta era de incertidumbre, cambio y transformación social, cultural, espiritual, entre otros, el autor propone una gama completa de experiencias y prácticas de Inteligencia espiritual para superar el duelo y vivir una vida más armoniosa y completa. Pero esto sólo es posible si la comunidad da a estas nuevas expresiones una función simbólica y eficaz para reemplazar los resultados de rituales anteriores que eran válidos en su cosmovisión.

Después de reflexionar sobre la historia de los rituales mortuorios, cabe señalar que los rituales realizados alivian el sufrimiento, dan sentido a la existencia

y sirven como medio de cohesión social. Los funerales son actividades humanas a través de las cuales se expresa la complejidad de los símbolos existentes en torno a los conceptos de vida y muerte. Dado que la muerte afecta al difunto y a sus familias, los rituales están diseñados para ayudar a los participantes a aceptar la nueva identidad que surge de la desaparición de alguien. Los rituales funerarios están determinados culturalmente y varían según la ubicación, la cosmovisión, el significado y el simbolismo.

Los avances en la tecnología, particularmente en las redes digitales, permiten que surjan nuevas conexiones a partir de pérdidas compartidas, lo que lleva al uso de diferentes formas de medios para construir una identidad colectiva y solidaridad social. La proliferación de dispositivos móviles, y especialmente de las redes sociales, desafía la noción de privacidad en los funerales, haciéndolos cada vez más públicos. A través de la conmemoración digital y el ritual del difunto, esto se vuelve atemporal y reduce el impacto psicológico de perder a un ser querido.

Durante la crisis sanitaria provocada por el COVID-19, se creía que los rituales funerarios desaparecerían por completo con las restricciones a las ceremonias funerarias, pero la crisis ha dado lugar a nuevos rituales funerarios. Asimismo, se creía que en la nueva normalidad estos rituales perderían su vigencia y función simbólica, pero en realidad ahora tienen un carácter híbrido. Es decir, los rituales funerarios en sí son dinámicos, duraderos y cambiantes.

CAPITULO II

MUERTE Y DUELO

Esta parte del estudio pretende aportar una perspectiva fenomenológica sobre el fenómeno del dolor y explicar cómo se produce en la vida diaria. El dolor es una parte esencial de la vida de cualquier persona. Así como no existe una única forma de morir, tampoco existe una única forma de vivir y experimentar el dolor. Nadie es inmune al dolor, por eso comenzamos con lo básico. Todos tenemos alguna comprensión de este fenómeno desde nuestras propias subjetividades y mundos.

Para ello, esta sección intenta explorar el fenómeno de la muerte, sus formas, el proceso de morir y la soledad de los moribundos, así como las expresiones culturales del duelo, el luto y el pesar. Aunque la muerte es personal, es decir, sólo muere una persona, el duelo afecta a lo colectivo. En este sentido, se puede señalar que la percepción del dolor físico como experiencia humana se encuentra dentro del contexto sociocultural de cómo se experimenta el dolor.

La muerte, el duelo, el luto y los rituales son fenómenos que han sido explorados desde diferentes disciplinas ya que la muerte no es simplemente un hecho físico, biológico, material; es una constatación de la tragedia de ser vivo, de la incertidumbre del mañana, de la congoja que cada uno vive en la cotidianidad. Así mismo, la reflexión en torno estas temáticas pueden resultar un tanto complejas y a veces perturbadoras, pero siempre han ocupado largo y arduo tiempo en la mente de grandes pensadores y en diferentes disciplinas y culturas. Porque al darnos cuenta de nuestra existencia, desde el momento en que nacemos, sabemos que todos debemos morir.

Según Muñiz (2002), aunque es una experiencia individualizada, también es una realidad sociocultural que genera representaciones, imágenes, fantasías colectivas, sistemas de creencias, valores y símbolos a nivel de conciencia individual y colectiva que alientan ciertas conductas. Se pueden resaltar patrones como la forma de morir, las percepciones del difunto, el significado y significado de la muerte y los rituales funerarios, el manejo de los cadáveres y restos, los comportamientos de duelo y el culto a los antepasados. Asimismo, Thomas (2017) señala que las ocupaciones estrechamente asociadas con la muerte incluyen fabricantes de ataúdes, sepultureros, embalsamadores, directores de servicios

religiosos, urbanistas, floristas, etc. desempeñan un papel importante para armonizar la sociedad.

Desde el origen o nacimiento de los seres vivos se inicia un proceso de degeneración hasta que sus actividades vitales llegan a un punto de cesación porque, biológicamente hablando, el organismo pierde su proceso homeostático por razones naturales o ambientales. Están orientados a la muerte. Éste es el destino irrevocable de todo ser humano, una etapa en la existencia de toda la humanidad que forma el horizonte natural del ciclo vital. Es una iniciación transicional como paso hacia otra forma de existencia y desde allí la regeneración espiritual. Eliade (2001) alude que los mitos y rituales son explicaciones de la realidad y sus estructuras relacionadas con la muerte, como el origen de la muerte y la existencia del más allá. Las diversas evidencias arqueológicas constan que la muerte fue considerada como un periodo de transición temible tanto para el difunto como para sus allegados. Nadie tenía derecho sustraerse de la obligación para con el difunto.

La muerte es despedirse, cortar las ataduras, desligarse de los vínculos sociales y es un cambio sustancial y no accidental y además es un proceso irreversible. Aunque es una realidad inevitable y algo cotidiano, el impacto en las personas, en las comunidades y en las sociedades nunca deja de sorprender. Cada individuo percibe a la muerte, la del otro, eventualmente la suya, según su propia óptica cultural, profesional, ideología y cosmovisión. Por ende, la comprensión exhaustiva del problema de la muerte, aunque sea un estudio empírico y original tiende a ser insuficiente y una visión fragmentaria.

Tragedia de la vida en la muerte

La muerte es un acontecimiento inherente a la vida y una de las preocupaciones de la mente humana. Desde una perspectiva antropológica social y cultural, la muerte se entiende como un proceso biológico vivido por los individuos y como un proceso social por la sociedad. En 1998, Allué señaló que cada sociedad ritualiza este

evento según sus propios valores, creencias y sistema de interpretación cultural del fenómeno. Asimismo, se organizan rituales para conmemorar, celebrar o despedir a alguien o algo porque la vida y la muerte son cosas universales y por tanto se convierte en objeto de celebración.

El duelo es la adaptación de los individuos a la muerte y así mismo, es el proceso social de readaptación que permite a los supervivientes cicatrizar sus heridas por la pérdida. Tiene dobles funciones: el abrigo del mundo para aguardar como reposo para que se suavice las penas, impedirles a los deudos a olvidar pronto al desaparecido y un momento de plena inclusión en las vidas sociales (Thomas, 2017, pp. 554-555). Es en algún modo protegerlos delante de la imposibilidad de vivir como antes de la partida de seres querido reafirmar nuevas estrategias rehacer la vida.

La experiencia del acontecimiento de muerte está latente, vivo y accesible en todas las culturas y vivencia social, pero al mismo tiempo está ignorado. A pesar de que es un tema ineludible, evitable y penoso, de algún modo hierde la integridad y la seguridad del hombre. Se aborda de manera diferente, aunque el hecho en sí es el mismo en todas partes. En las sociedades europeas no se habla de la muerte (Villareal, 2013). La muerte es un tema actual, vigente y, además, es un hilo conductor de muchas religiones. Aunque se evite nombrarla de manera explícita, está presente desde tiempo inmemorial (p. 15). Es el elemento e ingrediente presente en la literatura, la música, la fotografía, la pintura, el teatro.

Es difícil aceptar la muerte de otro ser humano, incluso si se lo considera un extraterrestre. También se corre el peligro de perder el propio cuerpo, que es la antesala o reflejo de mi yo oculto, es decir, es el cuerpo que nos hace afrontar nuestro destino inevitable, nuestra propia conciencia la que nos hace afrontar cómo nos tratará la realidad. Hay un miedo evidente a la muerte porque hace que uno pierda el control del cuerpo, ya sea que uno esté letrado o no, porque la persona vive dentro de una membrana, que es el cuerpo. Aunque la muerte es un misterio y este destino puede conmover a las personas, también hace que todos se sientan atormentados y preocupados. Además, desafía algunas preguntas de larga data,

como la existencia de algo más allá de la Tierra, o ¿es este el fin inevitable e irreversible de la existencia? Para evitar el dolor y la enfermedad, las personas se sumergen en caparazones que las aíslan del mundo exterior y de su propia esencia. Si reconectamos con la realidad de la muerte y nuestra efímera, tendremos más razones para vivir vidas significativas (Serrano, 1999).

El fenómeno de la muerte

El ser humano nunca ha dejado de reflexionar sobre la muerte y sus orígenes, causas directas, significados, métodos y consecuencias. Por tanto, cada cultura intenta comprenderse y expresarse según su propia cosmovisión. Thomas (2017) opina que los hombres de las sociedades arcaicas para frenar la contagiosidad de la muerte y la descomposición del cadáver y además favorecer el pasaje del difunto al mundo de los espíritus concibieron la multiplicidad de ritos. Para que el muerto perdure, en algunas culturas han esculpido máscaras, en otras culturas como la egipcia, la peruana o la mexicana, conservan los huesos o restos momificándolos. En otras culturas como de la India han practicado la cremación del cadáver con un propósito tentativo para endurecer la muerte, la presencia continua de los antepasados y la liberación del alma.

Para darle al espíritu (alma) un sentido de inmortalidad, nacieron las religiones de salvación, con la idea de que después de la muerte el alma abandona el cuerpo y evita los demonios, alcanzando así el cielo o nirvana. Por otro lado, en los tiempos modernos existe una visión aniquilacionista (creencia en la finitud de la existencia) que se opone al concepto de continuidad de la vida después de la muerte (Algarra, 2012), quizás con el fin de frenar el propio sufrimiento (como decía Marx) o Nietzsche reivindicó la muerte de Dios o la forma en que avanza la ciencia, y la técnica espiritual crítica de proponer que la salvación no existe y que la muerte debe afrontarse sin la ayuda de Dios (Thomas, 2017).

La inevitabilidad de la muerte es un misterio para el hombre, no la comprende pero sí existe y de nada sirve minimizar la destrucción del tiempo o posponer el momento final (Encina, 2009). Bauman (2003) señaló que vivimos en una era de modernidad líquida, donde la belleza externa es más importante que la vida, y la sociedad respira constantemente miedo y experimenta alienación de las personas en el proceso de muerte. Según Elías (2009, p. 83), el estado actual de la civilización impide que las personas expresen sus sentimientos y expresen su amor por los moribundos. De hecho, intentar evitarla sólo la incrementa, ya que es parte de la existencia, la otra cara de la felicidad (Martínez, 2013).

Formas de muerte

El destino final de la muerte es la petrificación de la vida. “Polvo eres y en polvo te convertirás” (Gen 3:19). El concepto popular de muerte en la iglesia es la separación del alma del cuerpo. Por otro lado, la ciencia y la biología médica, encargadas de declarar la muerte, indican algunos signos vitales del proceso de muerte como el rigor mortis, el paro cardíaco, la actividad respiratoria y cerebral, la quietud y estasis corporal y la descomposición.

Según Thomas (2017), la muerte puede ser pensada como real o falsa, real o imaginada, puntual o gradual, gentil o violenta, buena o mala, fértil o estéril, física o espiritual, y muerte que ocurre en el contexto de la muerte o el suicidio. Es irreversible y es un proceso que comienza mucho antes de que cesen los signos vitales.

La muerte despierta la conciencia individual y grupal reflejada en imágenes, representaciones sociales, sistemas de creencias o valores e inspira acciones, comportamientos y actitudes colectivas e individuales en mayor o menor medida según el lugar, la situación y el tiempo. Así mismo, afirmó que la disposición del cuerpo, los servicios funerarios dependen de la forma de muerte o del tipo de muerte o del significado de la muerte. Además de la muerte biológica, también señala otras

características de la muerte como la muerte social, la abolición de la memoria en función de la pertenencia a un grupo, los límites de edad, el parentesco, las formas de muerte y las funciones que ocupan u ocupan en la vida. Algunas muertes, como la desaparición de un cuerpo, la muerte después de la jubilación o el ingreso en un hospital psiquiátrico, no tienen las mismas connotaciones de culto que las de alguien condenado a muerte o excluido de la sociedad (pp. 199-241).

Proceso de morir y soledad del moribundo

El nacimiento, el crecimiento, la enfermedad y la muerte son el ciclo de la vida. Muchas personas mueren gradualmente antes de llegar a la vejez. "El dolor y el miedo a la muerte" es algo intrínseco a la vida porque es algo desconocido, pero que en la actualidad genera mayor malestar e incertidumbre. Las últimas horas antes de la muerte son importantes, aunque el proceso de despedida comienza mucho antes. El deterioro de la salud, especialmente en la vejez, puede llevar a que una persona se desconecte cada vez más de la sociedad.

Hay muchas dificultades para identificarse con los ancianos y los moribundos (Elías, 1989). La muerte no es un problema para los muertos, pero es un gran problema para los vivos. La muerte es un proceso natural para el mundo animal (Thomas, 2017), pero los humanos aprendemos de nuestro entorno de una manera que regula nuestro comportamiento. Las ideas y los rituales se comparten entre sí en la sociedad. Elías (2009) cree que la muerte antes de la mediana edad es normal, que incluso los niños asisten a los funerales y que los funerales son públicos. En la Edad Media se castigaba a quienes no estaban de acuerdo con las creencias dominantes. El concepto de "represión de la muerte" de Sigmund Freud es la experiencia infantil de miedo al padre y a Dios que castigan el pecado y el pecado; además, el miedo a la muerte de los demás es un presagio de la propia muerte.

El significado de la muerte y la tragedia requiere un "organismo capaz de funcionar adecuadamente tanto de manera instrumental como expresiva" (Frankl,

1987). Detrás del muro del dolor debemos ver al que sufre porque, como decía Viktor Frankl, esta persona está aislada del mundo (p. 133).

Duelo en cultura

El duelo es una respuesta humana universal a la pérdida (no necesariamente a la muerte) de todas las edades y culturas, que afecta a toda la persona: mental, emocional, social, física y espiritual. El duelo ocurre o comienza inmediatamente después de la muerte de un ser querido, o a los pocos meses de la muerte de un ser querido. A menudo desencadena oleadas de emociones como anhelo, tristeza, vacío, duda y más. Cuando alguien muere, incluso si la muerte es esperada, siempre existe la sensación de que no es "real". Cuando Freud exploró por primera vez el duelo en 1917, creía que era una respuesta de arrepentimiento ante la pérdida de una persona querida. Esto es algo normal y un proceso doloroso que no terminará fácilmente (1992).

Según Pacheco (2003), el duelo es un proceso social reconocido por todas las culturas, religiones y sistemas de creencias. El duelo se maneja mejor cuando otros comparten y ayudan en el duelo y brindan estándares sociales para el comportamiento apropiado, incluso antes del evento, durante y después del funeral, e incluso hasta que el duelo deba continuar. Esta es una reacción normal y natural. Aunque se cree que la mayor parte del duelo es causado por la pérdida de un ser querido, no existe una única manera de afrontarlo. Es algo personal y único, y cada uno lo vive a su manera. La palabra "luto" se utiliza a menudo para expresar pena y duelo por la muerte de un ser querido. El duelo surge no sólo por la pérdida de un ser querido, sino también por enfermedades de larga duración, divorcios, pérdida de vínculos emocionales (por ejemplo, pérdida de empleo, situación financiera y social, desarraigo del hogar, emigración, etc.). El concepto de duelo se aplica a la pérdida general de algo de valor para el sujeto. Este es un proceso personal y subjetivo.

Desde el enfoque psicológico, Hoyos (2015, p.28) considera el duelo “como el conjunto de representaciones mentales y conductas vinculadas con una pérdida afectiva, cuyo objetivo es aceptar la realidad de la pérdida y adaptarse al nuevo entorno”.

Kübler-Ross creía que ante la amenaza inminente de pérdida, las personas con enfermedades terminales y afligidas transitan por cinco etapas del duelo: negación, ira, negociación, depresión y aceptación (1972). Los dolientes tienden a negar la realidad y reducir el impacto emocional del evento al negarlo o dudarlo (Massa, 2017). De hecho, Ramos, Gairín y Camat (2018) sostienen que el miedo puede ser tan paralizante que evitamos hablar de muerte, lo que limita la elaboración de los conceptos de muerte y duelo, aunque sea crucial, natural e inevitable. Cuando una persona no vive el duelo paso a paso, la "realidad emocional" de las personas se ve afectada y muchas personas pueden buscar refugio en adicciones como las drogas y el alcohol para superar una eventual depresión.

Manifestaciones del duelo

La presencia de la muerte se encuentra en diferentes manifestaciones. Asimismo, costumbres de luto como el velo y la vestimenta negra están a punto de desaparecer; hoy se usan con normalidad en algunos lugares y de blanco en otros, como India y Japón. Asimismo, están en declive las prácticas funerarias de colgar cintas negras frente a la morgue o iglesia, cubrir el ataúd con tela negra, encender velas o canciones especiales como extensión de la ceremonia (Thomas, 2017). Cada cultura y religión (cristiana, musulmana, judía, hindú, budista) practica rituales de duelo basados en su propia cosmovisión, tradiciones, creencias y estilo de vida.

El duelo comienza mucho antes de la muerte. Las actitudes hacia la muerte o el morir suelen estar divididas por un lado por el miedo a la muerte, especialmente en el momento de la muerte, ya que la muerte de otra persona es un preludio de la

propia muerte. El impacto de la muerte, los cadáveres o los difuntos crea una necesidad de trascender el miedo en el nivel de la imaginación y la fantasía (p. 466). Las creencias mitológicas ayudan a las personas a aceptar la muerte individual y, hasta cierto punto, reemplazan el deseo de inmortalidad o transportan a los participantes a otro nivel de existencia.

Los funerales en tiempos de muerte y duelo tienen importantes funciones psicológicas, sociales y simbólicas para los miembros de la comunidad y están estrechamente vinculados a las creencias religiosas sobre la naturaleza de la muerte, ya que marca la transición de una vida a otra. Estos rituales que implican la muerte son acciones muy efectivas para controlar al grupo involucrado en su ejecución. El ritual elabora y despliega en su composición estrategias de dominación simbólica extralingüística que también simbolizan el mantenimiento o remodelación de estos estados psicológicos de un grupo (Durkheim, 2000).

En el municipio de Santiago de Anaya, en la entidad federal mexicana de Hidalgo, la mayoría de la población es católica (PMD, 2016-2020) y, por lo tanto, suelen someterse a tradicionales rituales de duelo y procesos de muerte.

(i) **Agonía y vejez.** La humanidad continúa luchando para hacer justicia al caos de la naturaleza y eliminar los ataques más brutales a la dignidad humana (Thomas, 2017, p. 465). De hecho, la ciencia aún tiene que encontrar una cura para todas las enfermedades, especialmente las de las personas mayores. Las tasas de mortalidad han disminuido y la esperanza de vida ha aumentado. La gente niega el proceso natural de envejecimiento y deterioro de la vida. Hoy en día se están creando productos de belleza "siempre jóvenes" para combatir el envejecimiento. La vejez es una enorme carga para la salud económica y sociopolítica.

Ante el sufrimiento y agonía, la comunidad reconoce el momento inminente de la muerte, activando así la solidaridad con quienes se preparan para la transición a una nueva vida ungiéndolos con aceites en el lecho de muerte.

(ii) **Ritual de extremaunción.** (*Sentido cristiano del dolor, de la muerte y de la preparación al bien morir*). Una de las tradiciones de la Iglesia es el sacramento de la unción de los enfermos y moribundos. A este sacramento Catecismo de la Iglesia católica (CIC# 1520) define como la gracia primera del sacramento, gracia de consuelo, de paz y de estímulo para superar las dificultades inherentes a las enfermedades graves o a la fragilidad de la vejez. Esta ayuda del Señor, mediante el poder de su Espíritu, quiere conducir el alma del paciente a la curación y, si es voluntad de Dios, también al cuerpo (Católica, 1997).

Por otro lado, Concilio Vaticano II (SC#73, s.f.) indica que el sujeto de la unción de los enfermos es todo bautizado que ha alcanzado un grado de cordura y está en peligro de morir por enfermedad grave o por vejez con enfermedad senil terminal.⁵ Los muertos no pueden recibir la unción de los enfermos. Si una persona gravemente enferma muere sin recibir la Sagrada Comunión, la Iglesia sigue recomendando que la Sagrada Comunión se administre dentro de las primeras horas después de la muerte. El derecho canónico establece que el sacramento debe celebrarse si hay dudas sobre la cordura, la enfermedad grave o la muerte del paciente (CIC # 1005). Si bien la unción de los enfermos puede darse a una persona inconsciente, debe recibirse con precaución y conocimiento para que el enfermo pueda prepararse mejor para recibir la gracia del sacramento y no para aquellos que no se arrepienten y son claramente culpables de pecados graves (CIC # 1007). Si un enfermo que ha recibido el sacramento de la última unción puede volver a recibirlo después de su recuperación y en caso de nueva enfermedad grave; y, durante el curso de la misma enfermedad, si el estado empeora, se puede repetir la unción (CIC # 1004, 2).

Los únicos ministros de este sacramento son los sacerdotes (obispos o presbíteros). Los creyentes (especialmente familiares y amigos) deben alentar a los

⁵ Cfr. Concilio Vaticano II, Const. Sacrosanctum Concilium, 73; CIC, cann. 1004-1007; Catecismo, 1514. Por tanto, la Unción de enfermos no es un sacramento para aquellos fieles que simplemente han llegado a la llamada "tercera edad" (no es el sacramento de los jubilados), ni tampoco es un sacramento sólo para los moribundos. En el caso de una operación quirúrgica, la Unción de enfermos puede administrarse cuando la enfermedad, que es motivo de la operación, pone de por sí en peligro la vida del enfermo.

pacientes a llamar al sacerdote para recibir la unción del enfermo. Se unge con aceite consagrado en la frente y en las palmas de las manos, pronunciando a su vez las palabras: “Por esta santa unción, y por su bondadosa misericordia, te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo, para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad”⁶ (CDC # 847).

El Código de Derecho Canónico (1991) establece que los propósitos del sacramento de la Santa Unción es el siguiente:

- Consuelo, paz y aliento para superar las dificultades y los dolores de las enfermedades graves o de la fragilidad de la vejez, (Catecismo # 1520; 1532);
- Curación de los pecados restantes y perdón de los pecados veniales o veniales, así como los pecados mortales cometidos cuando el paciente se arrepiente pero no recibe el Sacramento de la Penitencia, (Catecismo # 1520);
- Restauración de la salud física, si es la voluntad de Dios, unión íntima con Cristo en el sufrimiento redentor, para su beneficio y de toda la Iglesia (Catecismo # 1521-1522; 1532);
- Una preparación para el paso a la vida eterna. En este sentido, el Catecismo de la Iglesia Católica afirma que esta gracia de ungir a los enfermos es un don del Espíritu Santo, que renueva la confianza y la fe en Dios y fortalece la resistencia a las tentaciones del mal, especialmente ante la muerte ⁷ (Catecismo, 1520).

(iii) **Muerte.** La tasa de mortalidad es un indicador probado empíricamente que muestra el número de muertes por accidente, negligencia o enfermedad, y no existen reglas prescritas que deban seguirse o cumplirse fielmente. Las consecuencias en este punto son difíciles de entender y es dudoso que se pueda encontrar una explicación precisa y factible (Thomas, 2017, pp. 466-467). Asimismo, va más allá de la muerte al incluir los preparativos mortuorios que dan lugar a

⁶ Cfr. CIC. Sacram Unctionem Infirmorum; Derecho canónico. 847, §1.

⁷ Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica #1520-1522; 1532

vigilias, oraciones, cantos y/o danzas, trajes, comidas, esquelas, lápidas, cruces, flores, epitafios y cartas en honor al difunto, además de la destrucción de las pertenencias del difunto es una señal de despedida y de poner fin al ciclo de dolor. El propósito de un funeral es darle al cuerpo su lugar y ayudar a los sobrevivientes a recuperarse de su pérdida (Pinto, 2016).

Según Thomas (2017), el tema de la muerte se relaciona con otras realidades como los juegos, el poder, el sexo y la comida. Es importante señalar que la muerte misma es un símbolo de la perecibilidad o finitud de la naturaleza. Según el concepto cristiano, la causa de la muerte es el pecado, el alejamiento del Creador. Asimismo, está representado en la iconografía por tumbas o calaveras, actitudes y comportamientos, conductas de vestimenta que sugieren conexiones personales con elecciones inconscientes, como soporte de sueños y fantasías (p. 550).

(iv) **Ritual de entierro.** Según Velasco (2011), aunque una persona muere, la muerte individual es un hecho puramente colectivo. Se llevan a cabo funerales y funerales para ayudar a los fallecidos en la transición al otro mundo. Un mundo donde la memoria colectiva sea fija y permita a la sociedad sobrevivir porque garantiza la continuidad de la vida asegurando su benevolencia. Después de la muerte, el cuerpo es lavado o bañado, vestido y maquillado. Se especifica la hora o fecha del funeral, la salida del ataúd para su visualización y entierro en el cementerio y el lugar de traslado. Comienza con una breve vigilia en la privacidad de un ambiente familiar y termina con una comunidad en el cementerio. La costumbre aquí es esperar 24 horas antes de enterrar a los muertos. Una vigilia o velorio implica hacer guardia durante toda la noche para acompañar y honrar a los difuntos y sus dolientes. Es una reunión religiosa, familiar y vecinal donde las personas rezan por las almas de los difuntos, cantan himnos, rezan hasta cinco rosarios y preparan bebidas y alimentos para mantener a quienes los acompañan en su caminar. Como símbolo, algunas costumbres locales o culturales hacen sonar o tocar campanas de iglesia, celebrar funerales, rezar, entre otros (Pinto, 2016). El rito de del toque de campanas es donde la comunidad prepara y acompaña a los dolientes para reafirmar la unidad e identidad de la comunidad.

A lo largo de la literatura, la cultura y los siglos, las lágrimas se han asociado con los muertos y se han visto como un signo de valentía y un alivio eficaz del sufrimiento. Son prácticas de duelo y representaciones individuales o grupales en las que intervienen gran cantidad de llantos, lágrimas, palabras y gestos como forma de hacer memorable el duelo por el difunto. Puedes llorar con la boca, las manos, los ojos. Las tres formas posibles de llorar son llorar con los ojos, llorar en silencio, sin hacer ruido y sin molestar, lo que me parece más honesto, adecuado y preferible. Las personas en duelo gritan y lloran, imprimiendo en sus propios cuerpos las emociones complejas y radicales que la muerte puede desencadenar. Tirarse del pelo, golpearse el pecho, rascarse la mejilla, golpearse la cabeza contra la pared y caer al suelo son signos de tristeza socialmente reconocidos (Muños, 2009). El llanto es un sello distintivo del valor universal de la antropología para expresar pena y dolor. La Biblia afirma que era común emplear a las mujeres más hábiles para llorar y lamentarse por los muertos y hacer que se les llenaran los ojos de lágrimas (Jeremías 9, 17-18), Martha y María llora por su hermano (Juan 11:1-23).

Hay evidencia de que la costumbre de las lloronas ("plañideras") estaba estrechamente relacionada con los rituales funerarios en las culturas griega, romana, mexicana y otras partes del mundo. Las plañideras eran seres psicopompos que les pagaban para preparar el paso del difunto al otro mundo con sus lágrimas y cánticos, y además hacían sombras al difunto y lo acompañan hasta su última morada desempeñando diversas funciones (Muñiz, 2002). Es una de las prácticas funerarias más antiguas, en las que las mujeres lloraban. Era la manera de dejar constancia pública tanto del dolor de los familiares del difunto, como de su estatus social, puesto que requerían una remuneración que muchas veces los deudos no podían pagar.

Las plañideras gritaban y sollozaban frente al ataúd del difunto, estaban envueltos en grandes chales negros, sus cabezas cubiertas, sólo sus narices estaban enrojecida de tanto llorar, sus hábiles manos sostenían rosarios y corrían a rezar "Ave María y Padre nuestro y la Letanía (p. 92). Aunque casi no existe en los funerales urbanos contemporáneos, el llanto en los velorios persiste. La muerte

de un individuo trastoca la vida cotidiana de la sociedad y afecta la continuidad de los ritmos sociales. El llanto forma parte del imaginario social y honra a los muertos y a la muerte. El oficio de las plañideras profesionales es abogar, preservar la dignidad del difunto y mediar en transiciones imaginadas que le devuelven la vida. Llorar es una forma de realizar rituales y expresar el dolor causado por la muerte mediante lágrimas y otros gestos.

Otra manifestación obvia de duelo es la ropa, que es un signo de duelo estricto o moderado. Los colores y tipos de ropa y vestimenta varían según la cultura y el nivel socioeconómico. En algunas tradiciones, la gente usa ropa blanca o roja, pero en las culturas occidentales, la gente usa ropa negra. Cuando se llora a un niño, se usa ropa de semiluto, como un vestido blanco o un vestido gris. Uno de los signos externos más destacados del duelo es el uso de ropa negra, que ritualiza el duelo (Flórez, 2002, p. 78).

Ortiz (2019) afirma que cada detalle y cada vestimenta es importante para sostener el concepto de dolor expresado a través de la mirada, a veces triste y autorreferencial. Las especificaciones exageradas definen sistemas de expresión, grados de parentesco y etapas del duelo del alma que sufre.

Según Thomas (2017, p. 550), otros objetos de luto son hendiduras redondeadas, impresas con una línea negra sólida más gruesa que dos puntos de Cicerón, colocadas en las casas e iglesias de los difuntos durante los funerales. Hoy en día están desapareciendo costumbres de luto como velos y túnicas negras, ropa blanca u oscura.

Recientemente, el papel social del duelo ha cambiado significativamente. Anteriormente tenía un carácter público, pero ahora se ha convertido en un evento privado y familiar, aunque las muertes son virtuales. Asimismo, el duelo afecta cada vez más a un número limitado y cada vez menor de personas. También muestra más ascetismo, menos ayuno y sacrificio, y menos expresión de ropa negra o rasgos visibles, expresión que simboliza la evitación, el rechazo y la negación modernos del duelo (2017, p. 556). Los mismos avances, traducidos en ciencia y

tecnología, así como los cambios políticos, económicos, culturales, la apertura de los mercados y la globalización, llevan a los seres humanos a distanciarse de las sociedades en las que se unen. Los individuos se enfrentan cada vez más a la disolución de la pertenencia social humana, dando paso a una individualidad distinta (Bauman, 2003). Ahora, se cuestiona el simbolismo del ritual y del duelo. Asimismo, el acto ostentoso y a gran escala de transportar un ataúd, una banda y flores en un carruaje ricamente decorado es menos importante. El ataúd se volvió más sencillo y sobrio, y llevarlo sobre los hombros del doliente lo convirtió en una opción permanente y más viable.

La privación y destrucción de la vida, dentro de los miembros de las familias y de las comunidades cristianas, así como dentro de cualquier comunidad, creyente o no, crea una atmósfera muy compleja de confusión, sorpresa, entumecimiento, dolor y extrañeza. Asimismo, plantea eternas interrogantes sobre cómo afrontar el destino, el sentido de la vida, las causas del dolor de la separación y el futuro del alma. Los muertos mueren solos e indefensos, sin que nadie haga nada por ellos. La muerte deja un extraño gesto de resignación en el rostro de los muertos, frío y esquivo, mientras los ojos de los vivos se pierden en la distancia, casi mirando al vacío. En el misterio y en la vasta realidad de la muerte, se celebra y se ora por la fe en Dios, no como Dios de los muertos, sino para la salvación de los vivos, que es la meta de quienes confían. Los tipos de funerales varían, especialmente en contextos eclesiales, y los principales eventos litúrgicos tienen lugar en iglesias, funerarias, salas autorizadas y cementerios (Thomas, 2017, p. 557). Aquí se conservan algunos de los elementos festivos de los funerales religiosos, por lo que se llevan a cabo complejos rituales funerarios. Según la costumbre local, las ceremonias se llevan a cabo en casa o en la iglesia.

La celebración exequial consta de tres partes básicas: la recepción del difunto; la celebración de la Palabra y/o Eucaristía y la despedida final del cuerpo del difunto. En las exequias, la iglesia católica, apostólica y romana celebra el misterio pascual de los bautizados, que se unen a Cristo muerto y resucitado y entran con él en la vida eterna. Primero, el alma debe ser purificada y pasar a formar

parte de los santos, los elegidos. La iglesia ofrece ofrendas sagradas a los muertos, reza por ellos y celebra el sufragio. A través de ceremonias funerarias, transmitimos la unidad de todos los miembros, ora por ayuda espiritual para los fallecidos y brinda consuelo y esperanza a los familiares y a otras personas (Conferencia Episcopal Mexicana, CEM, 1991).

A los elementos de la ceremonia final de despedida les sigue un momento de silencio, aspersion de agua, quema de incienso y canciones de despedida antes de enterrar el cuerpo del difunto. La aspersion de agua evoca la vida eterna inscrita en el bautismo, y con la quema de incienso, se venera el cuerpo del difunto como templo del Espíritu Santo. La letra, la melodía, el texto bíblico y el salmo de la canción se unen para expresar el dolor y reafirmar la fe en la vida eterna en este momento. A los ministros ordenados, conocidos como sacerdotes, se les confía la tarea de realizar la liturgia como maestro de la fe y ministro de consuelo. Por tanto, tenía la tarea especial de reavivar la esperanza, fortalecer su fe en el misterio pascual y en la resurrección de los muertos, y animar a los creyentes a soportar los sufrimientos de la naturaleza (pp. 19-29). Reprimir a los sacerdotes en los funerales constituye una pérdida considerable a nivel de eficacia simbólica (Thomas, 2017, p. 558).

La procesión y el gesto de introducción del cuerpo del difunto en la iglesia recuerdan a los fieles la entrada del difunto en la asamblea cristiana y la recepción final en la reunión de los santos en el cielo. Asimismo, la colocación del cirio pascual exhorta, enfatiza y alude a la resurrección de Cristo. Las ofrendas florales resaltan el respeto y el embellecimiento del camino del alma hacia el cielo. Según la liturgia, los sacerdotes utilizan la púrpura para realizar rituales (CEM, 1991). Hoy, la Iglesia ofrece la posibilidad de adaptar la liturgia al lugar, la cultura y las costumbres locales y regionales. Gracias a las reformas litúrgicas del Concilio Vaticano II, los sacerdotes pueden utilizar el blanco como signo de la resurrección en lugar de la vestimenta morada, en lugar del color tradicional en las celebraciones funerarias. Estas reformas no lograron darle una importancia simbólica significativa en los ritos funerarios cristianos. En cambio, el ritual aparece como un compromiso social y

evita presentar al mundo el significado más profundo de la muerte, precisamente por miedo a enfrentarla (Thomas, 2017, p. 559).

Durante el entierro, se realizaban breves rituales, como oraciones y bendición de la tumba con agua bendita, antes de que el cuerpo fuera colocado en el lugar de descanso de los restos del difunto. Todos estos ritos y rituales no se llevaron a cabo durante el COVID-19, sino que se abreviaron o se suspendieron por completo.

(v) **Ritual de velorio o novenario.** Nueve días después del entierro, los dolientes comienzan a orar, alabar y colocar simbólicamente un altar en nombre del difunto en la casa para conmemorar la ausencia. El número nueve está relacionado con el número tres, que en la tradición mexicana significa intermediario. Según Zaragoza (2001), los indígenas antepasados asignaban significado a cada número. Creían que el primero era el cielo, el segundo era la tierra y el tercero era el aire. Dios venía del cielo a la tierra para estar con nosotros. La gente iba al cielo después de morir. El aire interactuaba como medio entre el cielo y la tierra, permitiendo la entrada y salida. La novena consta de tres días, es decir, la novena es un mediador que realiza grandes servicios y permite que los muertos asciendan al cielo. El difunto ingresa al cielo a través de un servicio de oración de nueve días por parte de los rezanderos (suplicantes) y la comunidad. Vale recordar que la comunidad no sólo ofrece servicios de mediación a los difuntos, sino también ante otras celebraciones.

A lo largo de nueve días, se llama a una oración o a una persona designada para que realice oraciones y actúe como intermediario entre la comunidad y Dios. Las oraciones y rezos incluyen rezos diarios del rosario y cantos sobre la Pasión de Jesús. Para que el alma del difunto llegue a su destino, la gente canta y se prepara para el funeral, creyendo firmemente que la muerte no es el fin del destino. Asimismo, son momentos de expresión de duelo, de solidaridad y camaradería a través del intercambio de alimentos, juegos, cantos y convivencia social, que son eje de cohesión social y amortiguador del dolor de uno de los momentos más dolorosos de la humanidad. Entre otras cosas, los velorios tienen características ontológicas que unen a las familias.

Colominas (S.F) advierte que cuando el duelo no se reconoce ni se aborda, se vuelve complejo y patológico y puede manifestarse de diferentes maneras: duelo crónico, retardado, exagerado, enmascarado y no autorizado. Asimismo, cuando un doliente no puede expresarse pública y socialmente, sufre abandono y marginación porque su dolor no es reconocido. Además, puede manifestarse en malestar físico o físico, preocupaciones sobre la imagen del fallecido, culpa, reacciones hostiles, incapacidad para actuar con normalidad y ciertas características del fallecido pueden desarrollarse en el comportamiento.

Los hallazgos de Garcíandia y Rozo (2019) indican que la percepción, expresión y tolerancia del dolor dependen de aspectos culturales, creencias y género. Los hombres tienden a mostrar mayor tolerancia y racionalidad hacia el dolor que las mujeres porque se les enseña a no mostrar abiertamente debilidad o vulnerabilidad ni a expresar su tristeza. Sin embargo, en el caso de las mujeres, se espera y se les permite expresar sus sentimientos de tristeza a través del llanto y la desesperación, la ternura, la simpatía y el miedo.

Duelo, luto y pesar

Según Torres (2006), desde la antigüedad, todas las culturas humanas conocidas han creado rituales para conmemorar la muerte de sus miembros. Los funerales están diseñados para reafirmar las conexiones formales e informales entre los dolientes y al mismo tiempo reconocer y respetar las contribuciones del difunto. El propósito de celebrar un funeral, además de observar la tradición, es promover la ascensión del alma a la inmortalidad, proporcionando al mismo tiempo un elemento de integración social, aliviando el dolor del doliente y asegurando la continuación de la vida después de la muerte. Asimismo, las ceremonias de despedida alientan al público a reconocer la realidad de la pérdida de un ser querido, brindan a las personas en duelo tiempo y espacio para expresar su dolor interior, les ayudan a aceptar la realidad de la muerte y brindan testimonio de la vida del fallecido, y fomenta las expresiones de dolor con el difunto. Los valores culturales brindan

apoyo moral a los afectados y les permiten validar sus sentimientos sobre la vida y la muerte. La fe trae continuidad y esperanza a la vida.

Los términos duelo, luto y pesar se refieren a las reacciones psicológicas de quienes han sobrevivido a una pérdida importante. El duelo es la respuesta emocional de una persona ante la experiencia de perder a un ser querido. Es un sentimiento subjetivo y un proceso psicológico de aceptación, asimilación, madurez y superación del mismo por parte de la persona. El duelo es natural cuando una persona pierde a alguien cercano a ella. Si bien el duelo de cada persona es único, la experiencia y la expresión del duelo están influenciadas y moldeadas por la sociedad, la cultura y la religión de un individuo, y varían de persona a persona, cultura y visión del mundo. Por ejemplo, una persona que se siente bloqueada o rechazada por algún motivo puede no llorar en un funeral, aunque llorar puede ayudar a desahogar públicamente su dolor. Es importante que cada uno haga el duelo como mejor le parezca (Flórez, 2002).

Después de la muerte de un ser querido, es difícil para el deudo aceptar la muerte de su ser querido, por lo que el duelo se vive y se vive interna y emocionalmente. El luto, por otro lado, es el proceso de adaptación a la vida después de perder a un ser querido. Es un compendio de rituales y símbolos sociales que pueden transmitir adecuadamente una sensación de pérdida (Ortiz, 2019). Según Flórez (2002, p. 78), es un acto más social y es la forma en que se manifiesta el duelo en la sociedad, así mismo se refiere al proceso de resolución del duelo y es la expresión social del comportamiento posterior a la pérdida. El pesar es el estado de experimentar una pérdida.

Thomas (2017, p.550) menciona algunos signos de luto como paño negro cubriendo el ataúd o ataúd, velas encendidas y cantos especiales. La novena en honor del difunto es otro signo de los nueve días de luto. Durante este período, los rituales de duelo se concretan en oraciones, abstinencia de movimiento, contacto social, visitas, comidas y reuniones. Por otro lado, quienes no siguen estrictos protocolos de duelo tienen la libertad de recibir visitas de amigos y enviar tarjetas de condolencia (Ortiz, 2019, p. 24).

Las representaciones sociales y antropológicas del duelo y del proceso de duelo a través del luto permiten expresar estos procesos a nivel social. También tienden a ayudar a aliviar el proceso psicológico del duelo, facilitan la comunicación del evento a la comunidad, brindan oportunidades para que los vivos consuelen al fallecido y a sus seres queridos, y los preparan para nuevas relaciones a través de actividades sociales (Flórez, 2002, p.79). La codificación y la comunicación social del luto a través de noticias y redes sociales pueden ayudar a estimar y asimilar la duración del luto para el doliente promedio. Está claro que los signos visibles de duelo social, grupal e individual se suprimieron durante la COVID-19.

De lo anterior podemos ver que el duelo es un precursor de una reexpresión de la pérdida. El dolor es inherente al ser humano. No existe una única manera de vivir y asimilar el duelo. Cuando el duelo y sus manifestaciones no pueden satisfacerse mediante procesos naturales, los grupos desarrollan rituales de emergencia que cumplen funciones simbólicas. El duelo se vuelve importante para seguir adelante con la vida, la separación de la persona perdida, el mantenimiento de conexiones significativas y la libertad de funcionamiento mental. El duelo adquiere un significado simbólico a medida que las personas se adaptan a una nueva realidad después de la pérdida de un ser querido. Aceptar la pérdida de un ser querido, experimentar el duelo, adaptarse a la vida sin un ser querido y encontrar nuevas formas de permanecer conectados con el fallecido son luchas y desafíos que enfrentan las personas y las sociedades para vivir una vida plena y completa.

Sin excluir la existencia de distintos tipos de duelo, se cree que el dolor provocado por la pérdida de un ser querido es más doloroso. La sociedad amortigua el dolor cuando se socializa y ritualiza. Lamentablemente, durante la emergencia sanitaria mundial, algunos rituales tradicionales de duelo han sido modificados, algunos cancelados y otros añadidos. Aún queda por abordar la falta de procesamiento del duelo entre individuos y familias.

CAPÍTULO III

DUELO Y RITUAL MORTUORIO EN SANTIAGO DE ANAYA

Esta sección tiene como objetivo observar las conexiones que existen entre la cosmología indígena y los rituales funerarios Nāhñu u Otomí. Esta identidad cultural proporciona un estándar de aceptación que existe en todas las culturas, y es importante comprender la amplia diversidad de nuestro país y los muchos desafíos que enfrentan el duelo y la muerte. La sorprendente realidad es que aquí tienen su propia cultura, idioma específico y antecedentes.

Por lo tanto, este artículo intenta comprender desde una perspectiva contextual, histórica y valorativa la lengua Hñähñu cuyas palabras tienen significados que inspiraron creencias ancestrales y además permitieron reconocerlas y conectarlas con otras culturas. Estas conexiones entre ellos son posibles cuando no se apropian ni niegan sus orígenes. Este ensayo se divide en tres partes, partiendo de los antecedentes del Valle del Mezquital y explicando la situación, historia de la zona, con un ligero énfasis en sus creencias y cosmovisión, sus actividades económicas y dietéticas y los ritos funerarios de la época en tiempo de COVID-19.

Contexto: Santiago de Anaya Antes, ayer, hoy

El nombre antiguo de la comunidad de Santiago de Anaya era "Tlachichilco", derivado de raíces náhuatl, "tlalli" que significa tierra, "chichiltic" que significa algo colorado y "co" que significa dentro de un lugar o territorio. Por ello, Tla Chilco se define como "lugar tierra colorado". Durante la Conquista española, el nombre fue reemplazado por Santiago Tlachichilco, en honor al santo patrón de la comunidad, "Santiago". Posteriormente, en honor al presidente interino de la República, Pedro María Anaya, nacido en Huichapan, Hidalgo (1795), se le añadió el apellido de esta persona, por lo que desde entonces se le llama Santiago de Anaya (Fernández, 1984; PMD, 2016-2020).

Se desconoce la fecha exacta de la fundación de Santiago de Anaya en Hidalgo, pero se cree que existió al mismo tiempo que Actopan, a mediados del siglo XV en 1546, y su población procedía de Actopan. Fue establecido como pueblo en 1917.

La zona fue habitada originalmente por la etnia Ñähñu y antiguamente era conocida como otomí por los mexicas. Se desconoce la fecha exacta de su llegada a la zona, pero se sabe que se dedicó principalmente a la agricultura y la caza. Los otomíes fueron una de las tribus nómadas chichimecas que vinieron del norte e invadieron Centroamérica. Históricamente Santiago de Anaya perteneció a Actopan hasta que recibió la categoría de municipio en 1872 (Azcue, Toussaint, & Fernández, 1942).

Santiago de Anaya es uno de los 84 municipios del estado mexicano de Hidalgo y forma parte de los 54 municipios de la diáspora indígena, de los cuales solo 23 han sido incorporados. Se ubica en la región del Valle de Mezquital, la cual consta de veintisiete municipios, siete de los cuales forman el centro del valle, entre ellos Cardonal, Chilcautla, Ixmiquilpan, Nicolás de las Flores, San salvador, Santiago de Anaya y Tasquillo. El clima es principalmente semidesértico, con altas temperaturas diurnas y bajas nocturnas, escasa vegetación, abundantes arbustos y una amplia variedad de cactus; el maguey es cultivado y utilizado por sus propiedades para la elaboración del pulque, fibra para la elaboración de ayates y como cercado para siembra (Moreno, 2006).

El pueblo Ñähñu se caracteriza por su capacidad de adaptarse a entornos hostiles, y el sentido de recursos tradicionales y útiles es tan ajeno a quienes no han tenido contacto o contacto estrecho con comunidades de ascendencia indígena, por lo que su trato y prácticas de alimentación son diferentes. Se ha observado que estas prácticas están estrechamente asociadas con formas de trabajo comunitario, doméstico y de democracia indígena que han sido responsables del mantenimiento y satisfacción de múltiples necesidades básicas de supervivencia. Constantemente enfatizan que viven en un lugar que muchos consideran inhabitable e incluso "muerto", pero enfatizan que han sobrevivido durante siglos en este hábitat aparentemente seco y sin vida y lo conocen bien. Los discursos basados en su identidad posicionan la adaptación y la adversidad, enfatizando así su relación con la naturaleza. En cuanto a sus actividades económicas, el maguey es considerado una importante fuente de comercio debido a su extensa producción textil de la cual se pueden obtener diferentes tipos de cuerdas, alfombras, escobas, mochilas,

coyudas, ayates, etc. Otros ingresos económicos son la venta de semillas, frutas, hierbas e insectos, ya que el cultivo muchas veces es temporal, el maíz, frijol y alvejón son los ingresos más destacados durante el año, quienes tienen la posibilidad de utilizar sistemas de riego cultivan hortalizas. Finalmente, el pastoreo pasa a primer plano, con niños y ancianos dedicados al pastoreo de ovejas y aves (Peña & Hernández, 2014).

Estudio Demográfico de Santiago de Anaya

Según INEGI, (2020), el municipio contaba con un total de 18,329 habitantes, de los cuales el 51,2% son mujeres y el 48,8% son hombres. Los rangos de edad con mayor concentración de población eran de 10 a 14 años (1.701 habitantes), 5 a 9 años (1.648 habitantes) y 15 a 19 años (1.568 habitantes). Entre ellos concentraban el 26,8% de la población total. El número de personas de 3 años y más que saben hablar al menos una lengua indígena es de 7,18 millones, lo que representaban el 39,2% de la población total de Santiago de Anaya. Las lenguas indígenas más habladas son el otomí (7.098 habitantes), el náhuatl (27 habitantes) y el mixteco (22 habitantes). A diferencia de otras comunidades del Valle del Mezquital, el 43,61% de la población habla la lengua indígena Hñähñu (p. 54).

La mayoría de las comunidades son rurales y tienen sus propios sistemas de apoyo comunitario y un sentido de pertenencia a grupos locales o indígenas. El 57,2% de la población se encuentra en pobreza moderada, el 15,6% de la población se encuentra en pobreza extrema, la movilidad poblacional es alta. Santiago de Anaya es uno de los municipios con mayor índice de migrantes a Estados Unidos, Canadá, Europa y a otras ciudades de México. Los principales motivos de emigración en los últimos años han sido el trabajo (64), la familia (60) y la economía (29). En el tercer trimestre de 2022, la tasa de participación laboral de Hidalgo fue de 59,7%, un aumento de 0,8 puntos porcentuales con respecto al trimestre anterior (58,9%). Así que se contaba con 1.432.724 personas ocupadas, de las cuales el 42,2% eran mujeres y el 57,8% hombres. Las ocupaciones más empleadas son

empleados de ventas, despachadores y empleados de tiendas, trabajadores de apoyo a la actividad agrícola y minoristas institucionales.

En Santiago de Anaya, el viaje promedio de casa al trabajo es de 35,4 minutos en 2020, con un 70,2% de la población viajando menos de una hora y un 12,8% más de una hora. El 48,2% de la población usa un camión, taxi, híbrido o autobús como medio de transporte principal para ir al trabajo. En cuanto a los medios de transporte a los lugares de estudio, el 73,6% de las personas utilizan camiones, taxis, híbridos o autobuses como principal medio de transporte.

La tasa de analfabetismo en Santiago de Anaya en 2020 fue de 5,37%. Del total de la población analfabeta, los hombres representaban el 29,3% y las mujeres el 70,7%. En 2020, los principales grados académicos de la población de Santiago de Anaya fueron secundaria (5,16 mil de personas, el 40,2% del total), primaria (3,21 mil de personas, el 25% del total) y bachillerato o licenciatura general (2,49 mil de personas) o el 19,4% del total).

En Santiago de Anaya, las opciones de atención médica más utilizadas en 2020 fueron el Centro de Salud u Hospital de la SSA (Seguro Popular) (76,6 %), el IMSS (Seguro Social) (6,19 %), siendo el resto en consultorio médico particular. Algunos fueron atendidos por Pemex, Defensa o Marina. En 2020, las principales discapacidades presentes en la población de Santiago de Anaya fueron físicas (496), visuales (439) y auditivas (281).

En 2020, el 43,2% de la población se encontraba en pobreza moderada y el 5,79% en pobreza extrema. La vulnerabilidad por carencia social ascendió al 43%, frente al 1,68% por ingresos. Los principales déficits sociales de Santiago de Anaya 2020 era la falta de acceso a la seguridad social, la falta de acceso a la alimentación y la falta de acceso a los servicios básicos en el hogar.⁸

⁸ <https://www.coneval.org.mx/Paginas/principal.aspx>

Según el Censo de 2020, hay 5.05 mil hogares registrados. De éstas, el 28,9% eran viviendas en las que la persona de referencia era mujer y el 71,1% eran viviendas en las que la persona de referencia era hombre. En cuanto al rango de edad de la población de referencia, el 12,2% de las viviendas tenían una concentración de jefes de hogar de 45 a 49 años.⁹

Según el INEGI (Encuesta Intercensal, 2015), el 88.3% de la población son indígena que conservan usos y costumbres propias, rinden culto a los muertos, muchas veces brindan servicios religiosos a los difuntos y realizan algunos rituales funerarios de manera continua hasta por cuatro años. Los rituales y costumbres originarios del pueblo están fusionado con los del catolicismo, siendo el 92% de la población adherida a este credo (PMD, 2016-2020).

La evangelización de la zona y la fundación de monasterios se llevaron a cabo a través de monjes agustinos. Durante el periodo revolucionario, se recuerda que el Templo de Santiago de Anaya fue ocupado por las tropas villistas, quienes expulsaron las imágenes religiosas y dividieron el templo en dos partes, una ocupada por la caballería y otra utilizada como campamento militar (Zavala, S.F. & Azcue et al., 1942). El Templo del Señor Santiago cuenta con dos capillas auxiliares dedicadas al Señor Dolor y Nuestra Señora de Guadalupe.

Cosmovisión Nāhñu en el Valle del Mezquital

Para comprender la cosmovisión otomí es necesario partir de la historia de Mesoamérica, y específicamente de los registros de Mesoamérica. Según arqueólogos, historiadores y etnohistoriadores, en la época prehispánica existían diversas costumbres y creencias así como diversos ritos funerarios. El proceso de asimilación posterior a la Conquista está atestiguado por el cronista Fray Bernardino de Sahagún, quien consideró importante el culto a los muertos por su impacto en el

⁹ <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Microdatos>

sustento económico de México. Los mexicas concebían la muerte como un proceso de transformación, una puerta de entrada a otras formas reguladas de existencia, un cambio cualitativo hacia otra forma de vida dependiendo de su posición en la jerarquía social, la forma de su muerte e incluso de sus decisiones y caprichos de los dioses (Nieto, Alanis, & Monrroy, 2018). Creían que después de la muerte los fluidos vitales llegaron a cuatro lugares diferentes. Algunas personas desaparecían con el tiempo tras llegar al lugar donde estaban los muertos comunes. Por otro lado, según Sahagún (1990), los guerreros tuvieron la suerte de transformarse en pájaros y mariposas después de cuatro años allí. A otros se les daba la oportunidad de regresar a la Tierra y volver a ser humanos, y a otros se les permitían visitar la Tierra una vez al año para celebrar al dios de la guerra y la caza de la estrella. Los muertos eran conmemorados mediante una serie de sacrificios durante cuatro años consecutivos hasta que los fluidos vitales llegaban al Mictlán, poniendo así fin al ritual mortuario. El "funeral" duraba cuatro días, durante los cuales la gente acudía a su casa a rendirle honores. Luego lo llevaban al templo, acompañado de una procesión de llanto y simpatía. Era práctica común colocar amuletos, ofrendas de comida, objetos de cerámica, urnas funerarias, joyas elaboradas con diferentes piedras preciosas o semipreciosas, estatuas de santos patronos, sellos, maquetas de templos o escenas de la vida cotidiana, los obsequios que los invitados aportaban o cualquiera cosa que la persona utilizaba en la vida.

Un ritual mortuario que se realizaba era "derramamientos de cenizas", que consistía en colocar los restos carbonizados o cremados en una urna junto con sus respectivas ofrendas (López, 1996). En lugares fríos y oscuros almacenaban los huesos de todos los muertos porque también creían que los dioses utilizarían esta materia prima para crear nuevos humanos (Sahagún, 1990).

Después de la conquista, la cultura indígena vivió un proceso de asimilación, a través de la integración, la resistencia y la negociación, que constituyó una nueva cultura indígena, la cultura novohispánica, y las nuevas costumbres que les fueron impuestas inicialmente.

Después de la conquista la cultura indígena vivió el proceso de la asimilación, constituyendo una nueva cultura indígena, la novohispana mediante sincretismos, resistencias y negociaciones. Las nuevas costumbres que en un principio les fueron impuestas y con el tiempo relativamente aceptadas a través de diversos mecanismos de la evangelización, de las prédicas, las enseñanzas de las doctrinas principales de la iglesia católica a través de los catecismos, los confesionarios, la pintura mural, la de caballete, la escultura, entre otros contribuyeron al cambio en la cosmovisión de los indios novohispanos (Nieto et al., 2018). En los procesos de sincretismo, se observa la fusión de algunos elementos de la creencia de la vida después de la muerte, la resurrección del cuerpo, el juicio final, los sentidos y significados de la vida, el testamento como medio para defender las propiedades, las intersecciones, las misas, algunas fiestas conmemorativas y los lugares de sepultura de los difuntos.

Para comprender la cosmovisión otomí se consultaron registros históricos de códices otomíes prehispánicos, el primer registro de Sahagún (1999) mencionó que la cultura otomí era bárbara y carecía de comprensión, pues Clavijero (1844) decía que eran salvajes. Otomí es un término de origen náhuatl, derivado de otomitl, que en la antigua lengua mexica significa aquel que camina con flechas, aunque autores como Wright (2005) lo traducen como flechador de pájaro. Los habitantes del Valle del Mezquital prefieren ser llamado pueblo Ñähñu.

Mendizabal (2016) es uno de los investigadores que estudió los orígenes del pueblo otomí del Valle del Mezquital, enfatizó que fue un pueblo que se ganaba la vida en zonas remotas y huyó de la conquista de los chichimecas y otros pueblos vecinos. Aunque fueron conquistados, lograron fortalecer su estado y, gracias a ello, pudieron conservar su lengua, que era muy difícil de expresar por ser nasal y gutural. Es sorprendente cómo las comunidades, especialmente las que viven en el valle, pueden adaptarse a un clima y una geografía tan áridos, aprendiendo cómo sobrevivir y explotar los recursos naturales que las rodean.

Ahora bien, la cosmovisión del pueblo Otomí tiene una fuerte relación entre la religión y los dioses, correspondientes a la naturaleza o al trabajo que realizan en

su vida diaria, comenzando por la existencia de un dios al que gobiernan como su padre, quien está asociado con el fuego. La diosa como madre está asociada con la tierra y la vida, y también mencionan a otros dioses: *Edahi*, correspondiente al viento, y *Ochadapo*, la montaña; otras figuras importantes son los sacerdotes a los que llaman *Tlamacazque*, que se dedican a educar a los jóvenes, y en los días de sacrificio se perforaban los labios con puntas de agave. Los sacerdotes hacen penitencia por todos. En el caso del pueblo otomí del Valle del Mezquital, estos guías pagaban honorarios y les entregaban especies en forma de frijol, maíz o ropa (Pérez-Lugo, 2007).

Al inicio de las fiestas, el Señor Santiago sale a recibir a peregrinos y santos de otras comunidades para compartir con ellos la alegría del día. La participación de santos de otras comunidades simboliza la hermandad con los demás y encarna un sentido de pertenencia. En la figura 1 se aprecia el recibimiento de santos.

Figura 1

La llegada anual y recibimiento de santos de las comunidades



Fuente: Elaboración propia en base al día del santo patrón. 2021.

Durante la fiesta Patronal, los mayordomos ofrecen ofrendas florales de mil cempasúchil por corona, acompañadas de copal, pan y vestimenta tradicional hecha de ixtle. A través de estas ofrendas homenajean cuatro puntos fundamentales: la vida, los antepasados, los alimentos y el viento vivificante.

Figura 2
Ceremonia de ofrenda floral al santo patrón



Fuente: Elaboración propia Elaboración propia en base al día del santo patrón. 2021.

Se acostumbra limpia religiosa durante el día del Santo Patrón. Se colocan "reliquias", un ramo de romero y una flor natural, a los pies del Santo Patrón. La persona designada como sacristán hace la señal de la cruz y pide la bendición del santo. Inmediatamente, la persona que pide la limpieza besa el manojito de reliquia, para luego pasarlo por todo el cuerpo, desde la cabeza hasta la cintura, cubriendo todo el cuerpo dos o tres veces. Cuando termina, el ritual vuelve a besar la "reliquia" y se la da para llevar a casa. Para mortificar el cuerpo también se utiliza los látigos, los "ejotitos", que consiste en unos cordeles de lazo rasposito, doblados en cuatro puntas con un nudo en cada extremo del cordel, muy similar a un cilicio religioso. (González A. , 2001). La figura 3 es una muestra de la limpia.

Figura 3

Ceremonia de ofrenda floral al santo patrón y la limpia.



Fuente: Elaboración propia en base al día del santo patrón. 2021.

En el Valle del Mezquital, donde prevalece una vegetación semidesértica, el pueblo otomí habita la zona desde hace siglos y desarrolló una cocina compleja y variada. A través de la cocina tradicional preservan la herencia culinaria de sus orígenes prehispánicos, ya que las recetas y métodos de preparación se transmiten de generación en generación. El objetivo es organizar una feria gastronómica utilizando conocimientos y técnicas tradicionales, así como la flora y fauna de la zona. Aunque el evento es muy comercial y turístico, es un ejemplo de una relación cercana con la Madre Tierra que proporciona alimentos para la supervivencia. La figura 4 es una muestra de feria gastronómica.

Figura 4

Feria gastronómica, Santiago de Anaya.



Fuente: Elaboración propia a partir de evento cultural del pueblo. 2021.

Actualmente, cabe mencionar que los habitantes de esta región tienen una fuerte cosmovisión religiosa sincrética, caracterizada por raíces mesoamericanas y el cristianismo occidental. Existen sitios ceremoniales en diferentes ciudades de la región, como Nicolás de las Flores, que rinden homenaje a la Sierra de Las Cruz. Los rituales de las distintas ciudades del valle coinciden con la siembra, con sacrificios realizados a los dioses de las montañas, la tierra, el sol, el agua, entre otras (Sánchez, 2012). Estas expresiones de agradecimiento y favor de Dios están ahora fuertemente influenciadas por el catolicismo, que alaba y reza a los santos y dioses occidentales.

Una de las costumbres que ha llegado hasta nuestros días es el ofrecimiento de sacrificios a la tierra, la cual se remonta a la época prehispánica. Esto se hace a medida que se acerca la temporada de siembra. La ofrenda consta de jarritos u ollitas, velas, galletas, cuatro flores, aceite y una cruz. Esto se hace para pedir por una buena cosecha y pedir permiso al dueño para trabajar, para agradecer y recompensar a la Madre Tierra por proporcionar alimentos y para enmendar el dolor

causado. El rito de ofrenda comienza con el ofrecimiento al oriente por donde sale el sol. El oriente da vida y por eso se agradece por el don de la vida. Luego se ofrece hacia el oeste, representando el sol poniente que simboliza la oscuridad, la muerte, el descanso y los antepasados. En el tercer momento, se dirige hacia el norte, donde sopla viento, el viento une el cielo y la tierra, trayendo calor y vida. Asimismo, se dirige hacia el sur, agradeciendo a la tierra por sus alimentos y frutos, y finalmente llegan al quinto punto central, la cruz. Llegar al punto de la quinta dirección: arriba y abajo, es el punto de unión entre el hombre y Dios. El centro refuerza la sensación de plenitud. La comida en el quinto punto significa el deseo de proporcionar los alimentos necesarios a todos aquellos de quienes depende la vida, así como a todo y a toda la humanidad. El ritual expresa que el ser humano es parte de la creación, ofrecer alimento a la tierra muestra protección a la Madre Tierra, pedir permiso a Dios representa el reconocimiento como el Dueño de la vida y finalmente se solidariza con la comunidad y la humanidad en su conjunto (Nogal, 2001).

Rito mortuario en Santiago de Anaya en el Valle de Mezquital

Para el pueblo originario Nāhñu del Valle de Mezquital, en el estado de Hidalgo, el ritual, el mito y el simbolismo desempeñan un papel importante en la expresión de cosmovisiones y relaciones sociales. Según García (1996), los rituales cotidianos están imbuidos de simbolismos de vida y muerte. A través de una serie de rituales funerarios, expresan el equilibrio que existe entre la vida y la muerte, el hombre, el mundo y Dios. Como ocurre con muchos otros pueblos indígenas de México, el ritual ha transformado su pensamiento como mecanismos y estrategias de resistencia y supervivencia. Los rituales en sí son expresiones auténticas de normas y también revelan emociones y sensibilidades indígenas debido a su capacidad única para integrar eventos en el tiempo y el espacio. Por un lado, abrazaron la fe católica mientras se nutrían de tradiciones rituales prehispánicas. En el proceso del sincretismo se fusionan la creencia en la vida después de la muerte, la resurrección del cuerpo, el Juicio Final, el sentido y significado de la vida, la voluntad como medio de defensa de la propiedad, las intersecciones, los grupos, algunos elementos. Las

festividades para conmemorar y enterrar a los muertos son cosas muy significativas y sagradas.

Algunos de los ritos funerarios más comunes son: levantamiento de la cruz, novenario, misa, velorio, oraciones, entierro, procesión, responso, Día de Todos los Santos, devoción del Día de Muertos, etc. Durante la ceremonia son imprescindibles algunos símbolos y objetos como ramos, cruces de cal, gallos atados, velas, cruces de madera, reliquias de romero, cera, parafina, ofrendas florales, incienso, carboncillo, imágenes de santos, vírgenes o de Cristo. Un pequeño número de religiones no católicas no practican los mismos rituales.

Algunas ceremonias funerarias son las siguientes: después de la muerte de una persona, comienza velorios, oraciones, cantos, celebraciones fúnebres entre otros. Antes de despedirse de la casa, es costumbre incensar el cuerpo y rociar agua bendita sobre el ataúd antes de rendir homenaje a los cuatro puntos cardinales simbolizados por la Cruz de Cristo. Luego se dirige al panteón con oraciones y cantos hasta la tumba, donde otros se detienen en el templo antes de enterrarlo. Al día siguiente, la novena comienza colocando en el suelo una cruz rústica con cal o flores, junto con algunas ropas del difunto y un gallo atado a un costado.

La novena finaliza con el ritual de levantamiento de la cruz, junto con la vestimenta y fotografía del difunto, acompañada de oraciones, cantos, quema de incienso, aspersion de agua bendita sobre la cruz y desate del gallo. De camino al panteón, colocan un rosario de cempasúchil en la cruz del atrio. Posteriormente, en los aniversarios de muerte de los siguientes cuatro años, la gente celebra con santa misa y luego va a depositar flores en la tumba. Rituales que sirven como acciones terapéuticas y protectoras, e incluso algunos rituales calmantes como la despedida de los cuatro puntos cardinales, pueden tener una base en la magia mimética derivada de una base mitológica (Levi-Strauss, 1987).

De hecho, los funerales contribuyen a la maduración psicológica de un individuo para afrontar la pérdida concreta y comenzar el proceso de duelo, permitiendo la expresión pública del duelo (Oliveira-Cardoso & Silva, 2020).

En Santiago de Anaya, cuando una persona está gravemente enferma o en agonía, suele llamarse a un sacerdote para que administre la extremaunción. Cuando una persona muere, se corre la voz entre familiares y vecinos que asisten al funeral.

Para los funerales, los símbolos más comunes son:

- El cardón símbolo del sufrimiento de Cristo en la cruz;
- El vinagre, la cebolla y la sábila para absorción de las bacterias;
- La cal y el carbón para marcar la cruz y recordar la caducidad del cuerpo, “Polvo eres y al polvo volverás” (Génesis, 3, 19)¹⁰;
- El amarre de un gallo para cantar a la entrada del cielo (Jn.18:27);
- Una cruz, cuatro velas encendidas, ubicadas en las cuatro esquinas del ataúd, luces del ataúd que simbolizan la vida;
- Las flores y el rosario de cempasúchil para embellecer y abrir el camino al cielo;
- El incienso en copal para elevar el alma;
- El agua bendita para conmemorar la purificación y la vida eterna por el bautismo y la muerte y resurrección de Cristo Jesús;
- El agua para saciar la sed del alma;
- Los tamales y café para saciar su hambre;
- Vestir al difunto con ropa hecha de ayates para su protección;
- El bastón para ahuyentar espíritus malignos y abrir el camino;
- La palmera para abrir el camino a Cristo, la palmera bendita de las treinta y tres cruces, conmemorativa de los treinta y tres años de vida y muerte de Jesucristo;
- el guarache de maguey e ixtle para ir directamente al cielo;
- La moneda en el ataúd para que no le falte nada en el camino.

¹⁰ Cfr. La Biblia Católica (2009), 1ª. Edición, Jongbloed, Netherlands.

Tradicionalmente, la gente mantiene una vigilia de 24 horas junto al cuerpo para proteger el alma de las fuerzas del mal a través de cantos, oraciones y rosarios. Hacen la señal de la cruz sobre el ataúd con flores y agua bendita para despedir al difunto. Se arrojan pétalos de flores durante el camino desde la casa del difunto hasta el templo y desde el templo hasta el panteón. Antes de acudir al templo, los familiares se despiden con agua bendita, para luego inclinarse frente al ataúd para mostrar los cuatro puntos de la despedida. Al cargar el ataúd, los pies quedan delante y la cabeza detrás, creyendo que el difunto camina. El cuerpo es llevado al templo, acompañado de agua bendita y repique de campanas. Se toman precauciones adicionales para garantizar que las almas de los difuntos no puedan regresar a casa. Por lo tanto, se acostumbra a sacar a los muertos con los pies por delante, ya que se piensa que, si el cuerpo es trasladado mirando el camino, este puede regresar más tarde.

Después de la misa, la familia se despide con agua bendita, se inclina nuevamente ante los cuatro puntos cardinales, hace sonar las campanas, luego camina hasta la cruz en el atrio y colocan rosario de cempasúchil y seguido se dirigen al panteón acompañado de cantos y oraciones. Algunos acompañan el féretro con una banda musical hasta llegar a la entrada del panteón. Se canta tres veces el Himno de San Jerónimo, pidiendo a San Pedro que abra las puertas del cielo a las almas de los muertos.

Cuando el cortejo fúnebre llega al cementerio o tumba, la tumba se bendice con agua bendita en señal de purificación, leen textos bíblicos y continúan cantando y orando. Antes de bajar el ataúd a la tumba, se descubre para que familiares, amigos y otros compañeros puedan despedirse y ver al difunto por última vez. En ese momento se abrazan, lloran, sollozan y cantan, lamentan la pérdida de su hijo, hermano, padre, madre y amigo. La muerte es considerada un renacimiento y el paso a la vida eterna, por lo que se acompaña a los muertos en su camino hacia la nueva vida mediante la práctica de símbolos, gestos y signos visibles. En estos casos, el incumplimiento del ritual significará que el alma del difunto está destinada a andar errante. Finalmente colocan un rebozo en señal de protección a la Virgen

María de Guadalupe, colocan el ataúd dentro de la tumba, esparcen flores y finalmente llenan la tumba con tierra.

i. El levantamiento de cruz:

Para el novenario a favor del difunto, se colocan un guacal de madera, lo cubierto con una sábana blanca sobre el cual se coloca la ropa, los zapatos, el sombrero y demás artículos del difunto, con la imagen de una persona. Luego se coloca cinco velas que simbolizan a Cristo: una a lado de la cabeza, una de cada lado de los dos brazos y una más en los pies. Se instalan el candelero, el agua bendita, el incienso, las flores y el gallo amarrado en los lugares apropiados. Tradicionalmente, se ofrecen al difunto el rosario de cempasúchil, café y pan alrededor de una cruz de madera durante ocho días. Al final de la oración, se invita a los participantes a comer la misma comida o platos que el difunto. Las oraciones son dirigidas por el rezandero que canta las oraciones.

El noveno día, la cruz se adorna con cempasúchil y un rosario de cempasúchil como símbolo del alma del difunto. Además, elaboran rosarios florales para Señor Santiago, cruces de atrio, cruces de Calvario y cruces de tumba. Algunos llevaban mantos que representaban el cielo, clavos y espinas para conmemorar la corona de Cristo crucificado. Ese día se ofrecen frutas y dulces. Ese día hay una vigilia que dura toda la noche y la ceremonia de levantamiento de la cruz actualmente comienza a las tres de la madrugada. Comienza con el canto de despedida "Levántate, almas cristianas", mientras los cuatro padrinos levantan la cruz poco a poco. El primer paso es retirar los adornos, levantar poco a poco la cruz de madera, luego colocar la cruz floral, colocando todo en la canasta. Luego levantan sus ropas y las entregan a familiares y amigos de sus seres queridos para darles un último abrazo de despedida. Luego empezaron a sacar todo lo que había allí.

Al final levantan la cal con el canto y oración de perdón por el pecado, el primero de la cabeza, brazos, corazón, costado y pies. Se hacen último homenaje con agua bendita, incienso, flores. Una vez que la cruz es levantada y la cal depositada en una canasta, se suelta el gallo, se alzan la cruz y al bajar, tres veces la mecen.

Seguido se despiden de la casa e van al panteón para depositar la cruz. Según Zaragoza (2001), la ceremonia de "Levantacruz", lo más común en los últimos años se realiza durante el día o al anochecer, pero hace unos años se celebraba al amanecer de esa noche. Como es costumbre, el rosario se reza a las 7:00 a.m., de 8 a 9 es el levantamiento de la Cruz y de 9 a 10 se levantan las ofrendas, limones, flores y objetos, se suelta el gallo, se sostienen cirios para despedirse de la casa, para luego celebrar la santa misa en el templo, en el templo se realiza la reverencia a los cuatro puntos cardinales, se tocan las campanas y se realiza una procesión hacia el panteón del pueblo. Cada año, durante los siguientes cuatro años, se celebran misas de aniversario, se bendicen flores y estas flores, junto con agua bendita e incienso, se llevan al panteón. Tradicionalmente, esta ceremonia se realiza temprano en la mañana antes del amanecer o el mediodía, porque el amanecer es vida, por lo que se deben colocar flores, cenizas y ofrendas en la tumba antes del mediodía para que el alma del difunto pueda entrar al cielo y no pasado el mediodía, el sol comienza a ponerse, y es señal de oscuridad y muerte. Recientemente se ha descubierto que muchas personas no comprenden el significado de los rituales y el tiempo, por lo que anteponen la comodidad y la vida social y se niegan a adherirse a las tradiciones.

Dentro del alcance de la práctica social, los rituales no son solo discursos ceremoniales, sino que también tienen un fuerte efecto mediador sobre los valores fundacionales de la comunidad, como expresar respeto por los ideales de la comunidad a través de fronteras especialmente entre "nosotros" y "otros" (Lardellier, 2015).

Al hacer ofrendas, la gente muestra lo que los dioses y los muertos quieren mostrarles. Las velas, el humo del incienso y las flores, los cantos y oraciones son alimento espiritual para los muertos y los santos, significan alegría, se habla y ora como si estuvieran comiendo, la llama de la vela se convierte en un mensaje visible para el difunto. (López, 1997, citado por Sánchez, 2012, p. 277). El espacio donde se invoca el poder, se "despierta" gracias a la palabra o la acción (Turner, 1988, pp. 27-35)

Tras despedirse del templo, la primera parada es al pie de la cruz del atrio. Enseguida cuelga un rosario de cempasúchil sobre la cruz. El colgar es el símbolo de una ofrenda que se hace a Dios, Señor de la vida, como signo de amor fe y oración. La cuelga de flor a Dios es tocarlo y sentirlo como Padre. La cuelga conecta con la vida de Dios, afianza al hombre en él y le da la fuerza en sus luchas de la vida. A través de cuelga se busca la vida, la fuerza, la salud de Dios, se busca unión con Dios, su plan divino y lograr construir una sola comunidad entre nosotros y Él (Bravo, 2001). En la figura 5 se aprecia la colocación de una corona sobre la cruz.

Figura 5

Cruz atrial. Santiago de Anaya



Fuente: Elaboración propia a partir de ritual de fin de novenario y levantamiento de cruz. 2021.

La gente reza, canta y descansa en este espacio antes de enterrar a sus muertos. Los familiares colocan aquí flores, ofrendas y velas. Finalmente, abren el ataúd y se despiden antes de colocar el cuerpo en la tumba.

En la Figura 6 se puede observar el altar del lugar de descanso final.

Figura 6

Altar del último descanso, Santiago de Anaya



Fuente: Elaboración propia a partir de ritual fúnebre. 2021.

El final de la novena se celebra en el templo antes de dirigirse al panteón a depositar las flores, entre ellas: una canasta de flores de cempasúchil, una cruz, una caja de cenizas, unos candeleros, copal, unos arreglos florales, una fotografía del difunto, la imagen del santo y agua bendita. Sobre el altar se colocan cestas de flores y cruces, velas y cenizas.

La figura 7 es una imagen del final de la ceremonia del Novenario.

Figura 7

Colocación de flores, imágenes, retrato de difunto, corona de flores para acto religioso del fin de novenario. Santiago de Anaya



Fuente: Elaboración propia a partir de ritual fúnebre. 2021.

ii. El Día de Muertos

El Día de Muertos es una tradición mexicana que se celebra el 1 y 2 de noviembre para honrar a los muertos. Es una verdadera fiesta en casas ya que en México la muerte no es tabú sino algo muy familiar (Zaragoza, 2001, P.121). Sus orígenes se remontan a una fusión entre las celebraciones católicas (particularmente el Día de Muertos y el Día de todos los Santos) y las diversas costumbres de los pueblos indígenas de México. Vale la pena subrayar aquí que, para el catolicismo, la muerte es la meta natural de todo ser humano y no se puede escapar de ella. La muerte es la separación del alma del cuerpo, marcando el final de la vida física, pero el alma continúa. Es algo desconocido y no se debe temer, pues marca el paso a un nivel superior, donde hay descanso eterno y el hombre está con Dios y ya no es una carga. Aunque se supone que la reencarnación es posible, entender qué es la

resurrección es un paso necesario. A pesar de esta creencia, la gente teme a la muerte y a perder a sus seres queridos (Veizaga & Pinto, 2005).

Ferro-Vidal (2023) enfatiza el papel de los muertos en la cultura Otomí y dice que los muertos no mueren, viven en retratos, en tumbas, son maestros, por eso son héroes míticos, su vida es un sacrificio mediante el cual mantienen viva la vida de su pueblo. Sus expresiones marcan el desarrollo de su acervo genético y rasgos físicos, y tiene una forma de ver el mundo a través de la tradición. No se olvida a la familia porque dejarla en el mundo de los muertos sería privarla de la vida en el mundo de los vivos, el fin del inconsciente colectivo; por estas razones se les construyen sus casas, su capilla, donde se los elevan al cielo para instaurar un templo que lleva por nombre capilla.

Para el pueblo Ñähñu u Otomí el Día de Muertos es muy importante en el calendario religioso. Cabe recordar que fueron los pobladores Náhuac más antiguos de lo que hoy es México y Centroamérica (Ferro-Vidal, 2018). Los otomíes fundamentaron las bases para los demás pueblos como el náhuatl. Aquí se explica cómo llevan a cabo la celebración a los muertos en actualidad.

Según la cosmovisión Ñähñu el universo está dividido en dimensiones en las que los vivos y los muertos interactúan en *mahets'i* (es decir, cielo, *hai*, tierra y *habu bi tsaya*, infierno). Estos pisos están conectados por el puente *Pont'í*¹¹ la Cruz. Por esta época de noviembre, los muertos regresan al mundo de los vivos para visitar a sus familiares y amigos vivos (p. 49).

En la tradición otomí, el énfasis está en el desastre o la grave desgracia que puede ocurrirles a quienes se niegan a continuar con la tradición. Pues eso asegura su continuidad en el tiempo. En primer lugar hay que recalcar que el pueblo Ñähñu u Otomí no coloca imágenes ni adornos religiosos, ya que están en contacto con las fuerzas naturales que rigen el universo. Utilizan recursos naturales como frutas, plantas, etc. en lugar de estas imágenes. Los españoles alguna vez afirmaron

¹¹ Pont'í. Dios muere para crea al mundo, la humanidad nueva se hace y se construye con el sacrificio. (CENAMI, 1984)

falsamente que estas fuerzas o energías o manifestaciones de energía eran dioses o deidades. Hay un gran respeto por la tierra, nuestra madre, el *Hyadi* y el sol que dan calor, el agua como elemento de vida y el viento *ndähi* como transmisor de vida, o lo que muchos llaman el aliento sagrado. La muerte es natural. Es sólo un paso más, otro evento en el universo.

La forma en que se coloca el altar en otomí no es el altar en sí, sino un *denthi*, un petate. Esto es básico porque en la antigüedad los gobernantes y la autoridad estaban presididos por *xifi*. Esto muestra la importancia que el pueblo otomí le da a sus muertos, quienes colocan el *habu b'eni* en la habitación principal de su casa. La compra de materiales comienza el 29 de septiembre, ya que este día es una fiesta que conmemora a San Miguel Arcángel, el santo que permite a los difuntos regresar a nuestro plano de existencia. Las cosas que no se pueden producir o crear en casa se pueden comprar en un tianguis o mercado. Los artículos más comunes que se encuentran en el hogar son *tapetes*, *chiquihuites*, teteras, tinajas, cazuelas, ollas de barro y productos caseros como velas, frijoles, chocolate, azúcar, piloncillo y vino. Todos estos objetos se ofrecen en el altar de los difuntos a los seres queridos que han partido al otro mundo. Así ha evolucionado la tradición Ñähñu desde la antigüedad para mostrar respeto a los muertos en el Día de Muertos.

Las celebraciones del Día de Muertos en Santiago Anaya de Valle del Mezquital llevan el sello propio de sus antepasados, aunque otros elementos están presentes en otras costumbres. Con motivo de la muerte, los Otomíes adornan la casa e invitan a la gente; no a llorar, sino a comer y tener vida, porque hay muerte, por eso hay que comer y vivir (CENAMI, 1984).

En Mezquital, la preparación del "altar" se realiza unos días antes de la fecha de la representación con el fin de "recibir" las "almas" de los niños, cuya presencia queda registrada en el hogar a partir del 31 de octubre, pero en Santiago de Anaya se cree que es el 1 de noviembre. La confección del altar consta de una estructura a base de mesas, tableros y cajas, recubierta con manteles y servilletas bordadas. Sobre el altar se colocan pequeñas velas, papel de seda, un crucifijo, una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe o algunas pinturas de santos, agua bendita, flores

blancas, galletas, dulces y frutas, una canasta con ingredientes para la comida, copal, rosario cempasúchil y las fotografías de los difuntos. Colocan hojas de hinojo y pétalos de cempasúchil¹² como caminos para que los difuntos guíen a las almas a casa.

Recientemente se han colocado arcos y papel picado adaptados de otros lugares como Tenango de Doria. Se "ofrece" el 1 de noviembre a las "almas" de los niños (ángeles o inocentes) para que coloquen en el altar pan, chocolate y dulces. La entrega de las primeras ofrendas son los alimentos locales: *zacahuil/zaca-tamal*, tamales y café. Por su propio significado, la ofrenda es un ofrecimiento al difunto; es un acto de reconocimiento, respeto y cariño hacia el difunto.

Al mediodía del 1 de noviembre, los niños (angelitos) regresan y suenan las campanas, anunciando la inminente llegada de las "almas mayores". Se les preparan velas grandes, velas, flores de cempasúchil como ofrendas de frutas, nueces, cacahuates, pan de muerto, tamales, café, tequila, cerveza, *zacahuil/zaca-tamal*, que también preparan las comidas favoritas del difunto. En este caso, reciben comida picante y bebidas embriagantes. Por la tarde, las familias se reúnen para rezar el rosario y convivir. Se trata de un acto simbólico en el que el difunto vuelve a tener un lugar en la familia. Es recrear la convivencia y el consumo común de alimentos con los familiares vivos y los fallecidos. La convivencia de vivos y muertos alrededor del altar proporciona un lugar de memoria para todos los miembros de la familia, una dramatización del culto a los muertos, un momento de la vida ordinaria o terrena del difunto (Ferro-Vidal, 2018, p. 53). No se debe faltar la quema de incienso o copal ya que la esencia que libera proporcionará al alma el paso a su tierra natal.

El 3 de noviembre se elaboran unos ayates de ixtle que se colocan en el altar para que los "ancianos muertos" puedan regresar con ofrendas. Además, el mismo día, después de la santa misa y la bendición de flores con la visita al cementerio, se

¹² La flor de Cempoalxóchitl (cempasúchil o cimpasuchil) o jodri. Posee color amarillo, color del sol, significa que Dios hace florecer abundantemente la vida de las ánimas. Poner esta flor en el altar de los difuntos y en los panteones representa la vida eterna de los difuntos (Zaragoza, 2001, p.121).

colocan flores y velas sobre la tumba. Algunas personas conviven compartiendo alcohol y refrescos entre los asistentes.

Una muestra de una escena ritual destinada para permitir a los familiares darle la bienvenida nuevamente al alma para que pruebe las ofrendas de la memoria. Enciende una lámpara por cada persona que haya fallecido para expresar gratitud y honrar su nombre. Este es un acto muy simbólico que representa un día feliz en su memoria, suponiendo que tengan otra vida y regresen en esta ocasión única. Se les permite reunirse con sus seres queridos en este mundo mortal. Cada elemento, como la luz, el incienso, la comida, el agua bendita y el altar, tiene un valor simbólico dentro de su contexto (p. 54).

Las figuras 8, 9 y 10 muestran una imagen de la tradición del Día de Muertos.

Figura 8

Altar y ofrendas tradicionales por el Día de Muertos



Fuente: Elaboración propia a partir de ritual mortuorio. 2021.

El camino adornado de cempasúchil es para guiarse y permitir al difunto acudir al hogar donde vivían juntos y probar la comida preparada para ellos.

Figura 9

Altar del Día de Muertos



Fuente: Elaboración propia a partir de ritual mortuorio. 2021.

Se trata de un homenaje a los muertos, una tradición que se realiza cada año en el Día de Muertos, pero también en otros momentos cuando se visitan los cementerios. Las flores son una forma de rendir homenaje a los difuntos. En el Valle, además de ofrendar flores, velas y adornos, también sirven alimentos, tamales, calabaza, pulque entre otros. Ofrecer es estar cerca de nuestros muertos, dialogar con sus memorias, sus vidas. Las ofrendas se reúnen a través de un ritual que evoca recuerdos.

Figura 10

Altars and offerings traditional on November 2 in the cemetery



Fuente: Elaboración propia a partir de ritual mortuorio. 2021.

Considerando lo anterior, se puede señalar que la muerte se convierte en un hecho que genera diferentes prácticas culturales. Los rituales funerarios se convierten así en un componente importante de la cohesión social durante los momentos de duelo colectivo. Desde que el Consejo de Salud General de México declaró el brote como pandemia el 19 de marzo de 2020, el gobierno municipal de Santiago de Anaya ordenó la suspensión de todas las actividades sociales y religiosas. Las iglesias fueron cerradas indefinidamente y los servicios funerarios fueron restringidos hasta que llegara una nueva normalidad. Las prácticas de los rituales tradicionales cambiaron drásticamente.

Rituales fúnebres en tiempo de COVID-19

Los estudios históricos de diferentes eventos catastróficos relacionados principalmente con amenazas naturales y biológicas demuestran que generaron

riesgos y crisis sociales similares a las vividas por la pandemia de COVID-19 en otros momentos y en diferentes lugares (Acosta et al., 2020-2021).

Datos históricos demuestran que la región de los Valles del Mezquital ha sido afectada por la epidemia en diferentes momentos. Entre enero de 1737 y marzo de 1738, sólo en Santiago Tlachichilco, la tasa de mortalidad de los "parvulitos" representó alrededor del 32,2% del total de muertes, con un nivel de impacto de 8.6, lo que equivale a más que la tasa de mortalidad infantil (Libos de difunciones, S.F). Asimismo, el cólera de 1833 y la pandemia de influenza de 1918 (Márquez y Villar, 2010) tuvieron un severo impacto en la estructura demográfica de México. También se describen las políticas de salud implementadas para enfrentar la enfermedad. La tradición oral relata que se prestaban un ataúd común para amortajar con el tapete y así se trasladaban al panteón para enterrar el difunto. Asimismo, se ha informado que debido a la gravedad de la crisis sanitaria y en un esfuerzo por frenar la marea de muerte, se han realizado rituales de enterrar a los muertos de pie.

Desde la década de 1890 hasta la de 1930, el único ataúd se utilizó para transportar a los muertos a los cementerios debido a la falta de recursos. Sólo lo pedían prestado para transportar a los muertos. Según relatos orales de la pandemia de influenza de 1918, el número de muertos alcanzó niveles de sufrimiento e inseguridad continuos. La figura 11 es una muestra de un ataúd o camilla.

Figura 11

Ataúd o parihuela

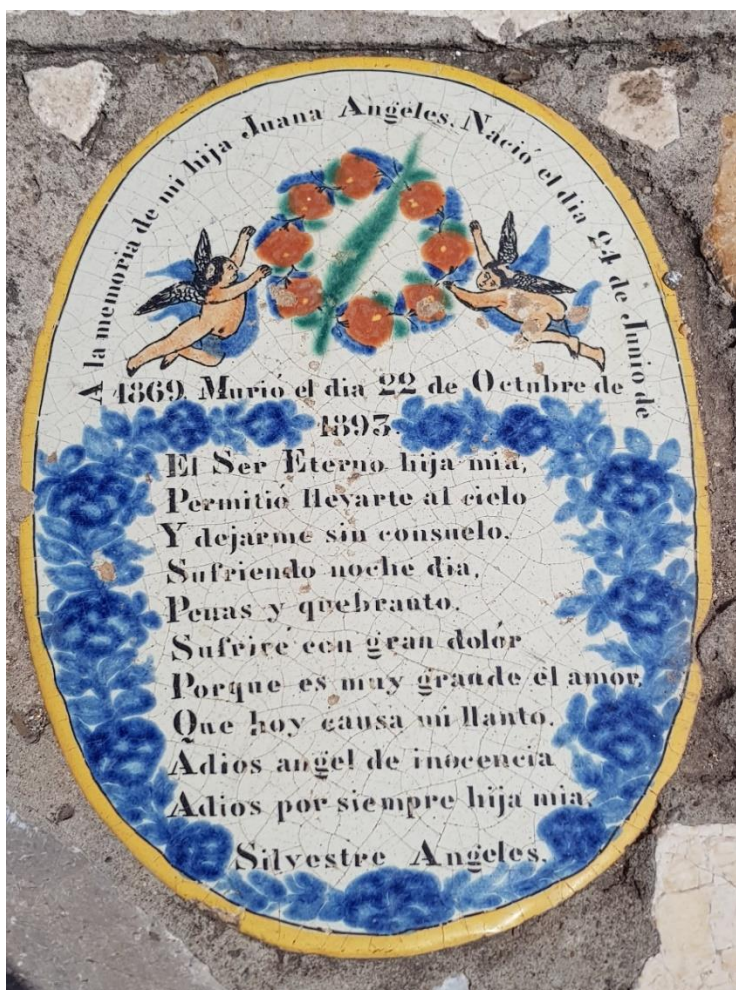


Fuente: Elaboración propia a partir de ritual mortuario. 2021.

En el pasado, el atrio del templo era el campo santo para la población. La gente solía enterrar a sus muertos alrededor del templo. La siguiente lápida encontrada a la entrada del templo es evidencia del Panteón. Debajo del atrio se encontraron restos humanos. Las figuras 12 y 13 muestran las lápidas en el atrio del templo y la primera tumba en el Panteón Municipal.

Figura 12

La última lápida en el atrio del templo en 1893



Fuente: Elaboración propia a partir de ritual mortuario. 2021.

El Panteón Municipal se encuentra ubicado al poniente de la ciudad, alejado de la población (Tomás, 2017). Hoy en día, a medida que la urbanización continúa acelerándose, la población continúa extendiéndose a las áreas que rodean el Panteón.

Figura 13

Primera tumba del panteón municipal en 1890



Fuente: Elaboración propia a partir de ritual mortuario. 2021.

De acuerdo con órdenes de la Organización Mundial de la Salud, el Consejo de Salubridad General de México y el gobierno federal, el gobierno del municipio de Santiago de Anaya restringió los funerales mediante comunicados oficiales y promociones callejeras desde el 20 de marzo de 2020 debido a la crisis provocada por el COVID-19 (Camargo, 2020).

A través de inspecciones policiales del municipio y voceo callejeros, se recomendó a la ciudadanía en general quedarse en casa, usar cubre bocas,

mantener la sana distancia, lavarse las manos con jabón y gel antibacterial, desinfectar al entrar y salir de algunas viviendas y evitar acudir a lugares cerrados. Según los informes, también se cerraron lugares públicos como escuelas, iglesias, agencias gubernamentales, empresas, mercados, lugares deportivos y de entretenimiento.

La transmisión comunitaria de COVID-19 empezó cuando los trabajadores comenzaron a regresar a los pueblos desde las grandes ciudades. La primera muerte por COVID-19 ocurrió el 18 de mayo de 2020, según los Certificados de Defunción del municipio de Santiago de Anaya, Volumen 1, 2020. Durante los primeros tres meses, el gobierno municipal y los centros de salud impusieron verbalmente una prohibición total de las actividades religiosas en las zonas de los templos. El 7 de julio, la Secretaria de Salud estatal de Hidalgo y el 9 de julio, el Gobierno Municipal emitieron el siguiente mensaje:

- Aforo del 30% durante semáforo naranja;
- Implementar un circuito de entrada y salida;
- Colocar tapete zanitizante de calzado;
- Uso obligatorio de cubre bocas;
- No permitir el ingreso de personas que presenten dolor de cabeza, fiebre, malestar general y solicitar que acudan al servicio médico;
- No permitir el contacto directo (ejemplo el saludo de la paz);
- Sanitización del espacio antes y después de acto litúrgico incluyendo sillas, bancas, artículos de uso común;
- Ventilación de espacios y permitir la luz natural;
- Los sanitario deberá de con jabones, papel sanitario, papeles desechables;
- Uso obligatorio de gel antibacterial antes de entrar al recinto sacro;
- Sanitizar a las personas en la entrada y la salida;
- Evitar aglomeraciones;
- Guardar la sana distancia de 1.5mts entre personas, así como marcar la distancia dentro de su espacio de culto;

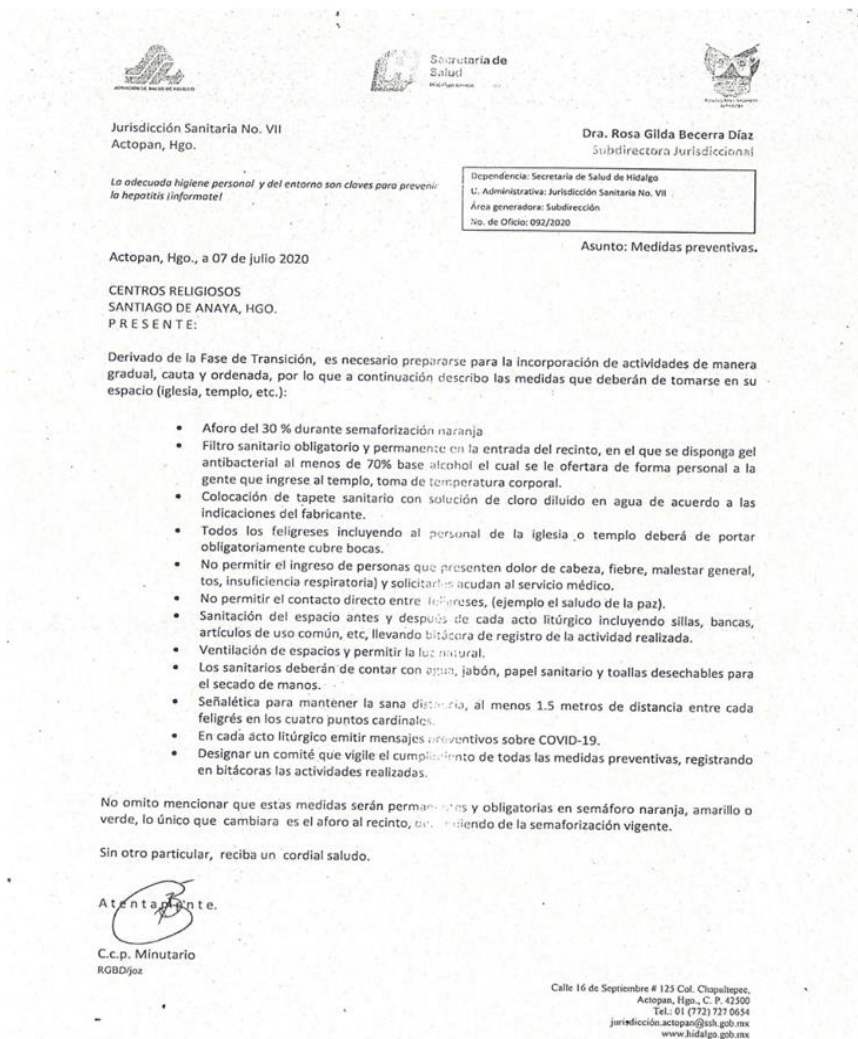
- Prohibir el ingreso y hacer invitación a retirarse a toda persona que no acate las indicaciones.

A través de este documento se informaron a los centros religiosos de las medidas de precaución a tomar durante el COVID-19.

Las figuras 14, 15 y 16 fueron comunicaciones del gobierno municipal durante el COVID-19.

Figura 14

Comunicación de la Secretaria de Salud para las medidas preventivas.

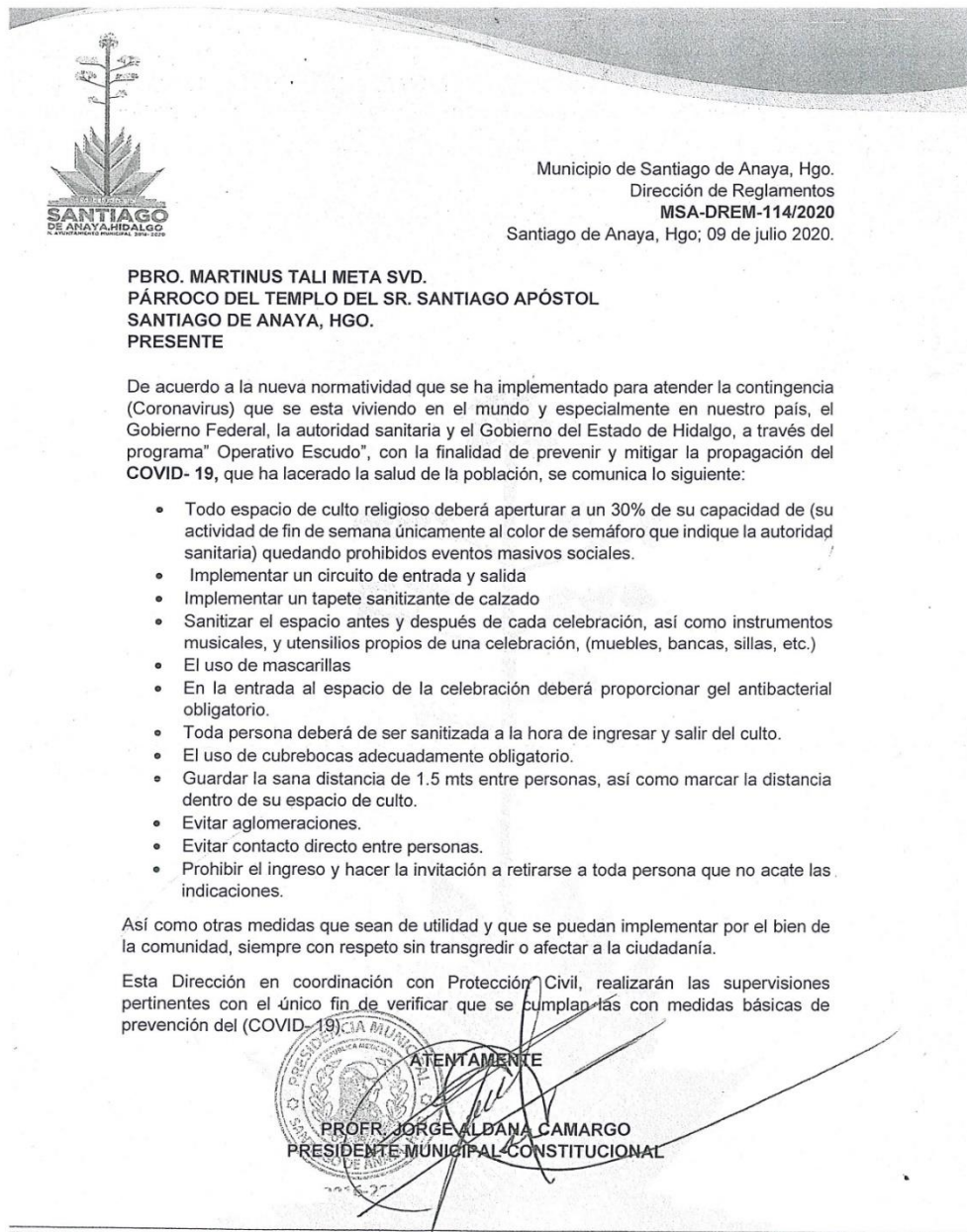


Fuente: Elaboración propia a partir de ritual mortuario durante COVID-19. 2020.

A través del siguiente comunicado oficial informaron sobre los lineamientos que se debían implementar durante las ceremonias religiosas en los templos para prevenir el COVID-19.

Figura 15

Dirección de reglamento por parte de presidente municipal.



Presidencia Municipal | Palacio Municipal S/N | Código Postal 42620 | Tel. 01 (772) 728 71 12 / 728 71 13

Fuente: Elaboración propia a partir de ritual mortuario durante COVID-19. 2020.

A través del siguiente comunicado oficial, el Presidente municipal advirtió que se impondrían sanciones acordes a la nueva normalidad sanitaria si no se cumplían las recomendaciones de prevención contra el COVID-19.

Figura 16

Dirección de reglamento por parte de presidente municipal



Fuente: Elaboración propia a partir de ritual mortuario durante COVID-19. 2020.

Las puertas del templo de Santiago de Anaya también se cerraron al público. Se prohibieron ritos funerarios como entierros, novenas y el levantamiento de cruz, y únicamente se realizaba el traslado del cuerpo del difunto desde el hospital al panteón. Los rituales tradicionales se acortaron y limitaron debido a la preocupación por el contagio, al igual que la asistencia de vecinos y amigos como muestra de apoyo, pertenencia, solidaridad y compasión. Durante la crisis se colocaron en la casa altares, cenizas, flores, agua bendita y cruces. Las misas y novenas se convirtieron en eventos virtuales con los familiares más cercanos.

Estas noticias y recomendaciones provocaron miedo, angustia, confusión y sospecha en el público. Los rondines y boceo con la música en el alta, el sonido y la recomendación, “quédate en casa” desde muy temprano de la mañana hasta la noche eran aterradores y psicosis para la salud corporal, emocional y social (Becerra, 2020).

Durante este período, las calles estuvieron desiertas, las tiendas de artículos de primera necesidad estuvieron abiertas durante aproximadamente 4 horas para suministrar alimentos. También estuvieron restringidos los microbuses que antes circulaban cada 20 minutos hacia varios lugares.

Se suspendieron dos eventos importantes que afectan la vida económica y social de la comunidad, entre ellos la Feria Gastronómica y las Fiestas Patronales. Para que estos eventos no quedaran desapercibido, algunas actividades audiovisuales de rituales familiares e imágenes tradiciones se difundieron para recordar y vivir estos momentos.

Las familias que estaban infectadas por el virus fueron marginadas o discriminadas. SVI, MMIP y UACI¹³ comentaron que los vecinos pensaban que eran unos bichos raros. No los visitaron en absoluto ni expresaron sus condolencias por su pérdida. No podían salir, solo veían las noticias y de vez en cuando recibían un

¹³ Por razones de anonimato y confidencialidad, no se mencionan los nombres de los entrevistados.

mensaje en sus teléfonos móviles. *"Todos estaban orando en sus habitaciones"*, relató ACG entre lágrimas. *"Encendí una vela en la sala para mi papá"*¹⁴.

Asimismo, OHG, EIP y UACI dijeron que la información quedó en la puerta de casa. Aunque no tenían COVID-19, se sentían rechazados en tiendas y espacios públicos. Todos esbozaron una sonrisa amarga y se dieron vuelta para irse. Rezaron a Dios para que los cuidara, rezaron el Rosario. Algunos amigos les envían mensajes de aliento, versículos bíblicos y testimonios vía celular.

Habitualmente, la tradición en el pueblo es que el funeral se lleve desde la casa hasta el Panteón, acompañado de portadores del féretro, muchas flores, misa, oraciones y, en algunos casos, una banda. Se sienten culpables porque no pudieron dar a sus seres queridos fallecidos el entierro adecuado que merecían. OHG, EACG y AMG comentaron que no hubo velorio y transportaron el cuerpo directamente al cementerio con algunos de nosotros acompañándonos en vehículos cerrados lejos del ataúd. Así mismo, la Sra. ACG consternado dijo, *"No hubo ninguna ceremonia, nada para mi madre, sólo cinco personas que tenían que estar allí"*.¹⁵

EMA, JGG y MJV manifestaron que faltaba la novena y sentían que no habían cumplido los últimos deseos del difunto y que Dios los perdonaría. RLM, CLM y DIAL comentaron que en realidad hicieron la Novena con sus familiares cercanos.

Asimismo, el ritual de extremaunción fue virtualizado, suspendido y limitado, aun cuando sirve como ayuda espiritual para consolar a los enfermos y moribundos en su dolor y sufrimiento, y consuelo para las familias que enfrentan la separación, el adiós, la incertidumbre, el miedo, y dolor al borde de la muerte. En algunos casos durante la COVID-19, la extremaunción se realizó mediante video llamada con el paciente usando guantes y mascarilla, aunque la práctica es ungir al paciente directamente. Esto generó dudas y críticas sobre su eficacia. Hay un dicho en el mundo de la iglesia: "La intención suple", lo que significa que la intención es lo más

¹⁴ ANVI (30 en 2. Entrevista ANVI), madre soltera de 35 años, licenciada, que perdió a su padre a causa del COVID-19, entrevistada en Santiago de Anaya el 3 de mayo de 2023.

¹⁵ ACG (55 en 7. Entrevista con ACG), mujer casada de 59 años con educación secundaria que perdió a su madre a causa del COVID-19, entrevistada el 10 de febrero de 2023, Santiago de Anaya,

importante (Schmidt, 2023). A pesar de las condiciones limitantes, en tiempos de crisis, empoderó efectivamente a los enfermos y moribundos para sobre llevar el dolor y sufrimiento (Levi-Strauss, 1995).

De la misma manera, se realizaron algunos funerales en las calles para algunos de los fallecidos, pero las ceremonias fueron muy breves, manteniendo la sana distancia y no ingresando a la casa ni retirando el ataúd de la ambulancia. Se utilizaba una excavadora para abrir la tumba y la misma máquina para empujar el cuerpo hacia la tumba y luego cubrirlo con tierra. Algunos de los muertos fueron enterrados sin ritual y sin familiares presentes, mientras que otros fueron incinerados y sus cenizas entregadas a sus familiares.

Las funerarias, viendo el potencial económico del fenómeno del confinamiento, ofrecieron cementerios o fosas virtuales con plataformas tecnológicas, así como páginas web de mascotas, como "Virtual Cemetery: Pets Forever", "El Cementerio virtual de AdiosMascota". The "Google Cemetery" es otra página que sirve de camposanto digital para todos los servicios de la compañía que ya han fallecido. Como <https://eternos.ec/Eternos>, micementeriodigital.com, Cementerio Virtual – Memoria Viva, lapidasparanichos.com y muchos otros se registraron durante la pandemia de coronavirus. Por otro lado, Facebook, WhatsApp y otras aplicaciones ofrecen alternativas a las ceremonias tradicionales (Beltrán, Medina-Morales & Roberto, 2021). En Santiago de Anaya, supe durante las entrevistas que muchos dolientes ignoraron las restricciones de las autoridades para realizar ceremonias tradicionales y, por otro lado, utilizaron Facebook e Instagram para intercambiar fotografías, mensajes de condolencia, etc. durante la epidemia.

La Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), emitió un plan nacional emergente sobre el COVID-19 para sacerdotes, estipulando que los sacerdotes sólo podrían visitar a pacientes que padecen la enfermedad si contaban con las medidas de protección adecuadas: batas, guantes de látex, mascarillas N95, cubre zapatos, sombreros; además, no debían tener condiciones preexistentes (diabetes, hipertensión, obesidad mórbida, o cualquier otra condición que debilite sus defensas) (Wong, 2020). Asimismo, les pidió no abandonar el momento de oración

y cuidar su salud mental. Para adaptarse a la nueva realidad, los sacerdotes católicos de la comunidad que entendieron el proceso ofrecieron nuevos servicios y, para mantener la tradición, crearon cuentas personales de Facebook para transmitir en vivo los funerales. También surgieron servicios funerarios híbridos para que los dolientes que no podían estar presentes en persona pudieran participar de forma virtual o remota.

Por mi parte, como ministro de culto católico, participé activamente en la administración de rituales con precauciones apropiadas, y en muchos casos tenía que acortar los servicios. Esta fue una decisión temporal debido a las necesidades espirituales de la época, y como era parte del trabajo, tenía que auxiliar la gente en sus necesidades. Asimismo, al igual que otros sacerdotes, me apoyé en medios y plataformas como Facebook y videollamadas para funerales digitales, novena, levantamiento de cruz, última unción y misa. También fui a radios comunitarias para transmitir la Santa Misa. Las novenas y otros rituales se realizaron prácticamente en casa, con sólo un puñado de miembros de la familia. Las ceremonias mortuorias se volvieron más personales e íntimas y las casas se convirtieron en "iglesias".

La suspensión del ritual fúnebre y de extremaunción generó mucho dolor, angustia, abandono, soledad, discriminación en los familiares de los muertos y moribundos. Los familiares que perdieron a sus seres queridos esperaban retomar los ritos tradicionales en el tiempo de nueva normalidad. Según Araujo et al., (2020), la situación de aislamiento que sufrieron los pacientes afectados y los familiares al verse privados de acompañar a sus seres queridos en sus últimos días en el hospital por la pandemia dificultó aún más la adaptación de la familia durante el proceso de duelo.

Debido a que la muerte por COVID-19 fue repentina e inesperada, ya que el lugar de la muerte fue un hospital o un hogar bien aislado y las visitas estaban restringidas, la superación del duelo fue impactante y severa. La vivencia del duelo tiene cierta relación con la forma en que se lleva a cabo el rito funerario, dependiendo de la cultura, creencias y costumbres de cada persona (Alemany, Canales, Jiménez, Morandé, Verdugo, & Vergara, 2020-2921).

En resumen, la comunidad aún continúa con sus ancestrales tradiciones funerarias. Asistir a un funeral puede demostrar el arraigo de las costumbres tradicionales, un sentido de pertenencia y una profunda cohesión social. Tiene una impronta de identidad propia debido a su geografía.

Según Wallace, Wladhowski, Gibson y Whiste (2020), la crisis sanitaria provocada por el COVID-19 deshumanizó uno de los momentos más difíciles de la vida, el despedirse de los seres queridos. Obligó también a acortar o interrumpir las ceremonias tradicionales para homenajear a los difuntos y consolar a los dolientes, y también reformuló muchos aspectos de la experiencia de la muerte y sus rituales. La región también se vio muy afectada por la pandemia de coronavirus. Se percibió que algunas personas se resistían a cumplir las recomendaciones de las autoridades, mientras que otras realizaban estos rituales como si nada hubiera pasado durante la pandemia de COVID-19. Recientemente se han retomado las ceremonias tradicionales, sin embargo, existe también fúnebre híbrido ya que muchos familiares no pueden estar presentes desde otras fronteras.

CAPÍTULO IV

EL RITUAL EMERGENTE: INTELIGENCIA ESPIRITUAL

Frente a los misterios de la vida y la muerte, la espiritualidad es un puente que nos permite comprender la finitud, buscar la conexión interior y encontrar un camino hacia un sentido más profundo de ser y trascendencia. Por ello, en esta parte del estudio intentamos analizar la Inteligencia espiritual, sus características y desarrollo, su relación con la espiritualidad, el duelo y la inteligencia artificial (IA), así como algunas de las dimensiones destacadas como el perdón y la venganza, buscando el sentido la vida, resiliencia y, en última instancia, su implicación en el duelo durante el COVID-19.

La humanidad siempre ha buscado respuestas a sus preguntas más profundas sobre el sufrimiento, la muerte y los grandes misterios del más allá. Esta exploración se define por su dimensión espiritual. La fuente de la primera brecha en la espiritualidad humana proviene de las pinturas rupestres, así como de diferentes objetos y estructuras de diferentes períodos de la evolución humana. No hay duda de que los restos muestran intuitivamente que eventos como la muerte, la creación, la enfermedad, la lluvia, la oscuridad, el parto, el viento, la oscuridad, el trueno y el relámpago están relacionados con varias historias y prácticas a partir de las cuales pudieron encontrar algunas respuestas. El genio primitivo puede tener que explicar los misterios incomprensibles de la vida. Asimismo, ideó figuras y esculpió símbolos, los dotó de un significado místico, e incluso temió ciertos hechos incomprensibles, y creó la influencia de seres sobrenaturales como causa de todos estos fenómenos inexplicables. Asimismo, para atraer el favor de los dioses y ahuyentar a los demonios enojados, comenzó a adorar y sacrificar (González, 2020).

La modernidad nos lleva a creer que estamos en el centro del universo y poseemos el poder supremo. También crea una sensación de realización y bienestar, búsqueda de la libertad y satisfacción más rápida de las necesidades, búsqueda de la moda y posesión de la última tecnología. Al final de la historia, somos tan vulnerables que fuerzas invisibles abrumadoras como virus o bacterias nos ordenan permanecer en silencio y vivir con miedo. Hoy más que nunca nos asalta la vulnerabilidad, y el miedo a la muerte nos mantiene acechados y encerrados. El COVID-19 ha demostrado que el mundo tal como lo conocemos es

falible. El mundo podría cambiar en un instante, la economía podría colapsar, el mercado de valores podría caer en picado a niveles miserables, todas las garantías de las promesas científicas podrían verse afectadas y todos los avances en salud podrían cuestionarse. Una sociedad en la que la incertidumbre por la vertiginosa rapidez de los cambios ha debilitado los vínculos humanos. Lo que antes eran nexos potentes ahora se han convertido en lazos provisionales y frágiles (Bauman, 2003). La visión del antropocentrismo está completamente vulnerada.

Ante la noticia de la existencia de un virus mortal (COVID-19), hubo muchas explicaciones y análisis desde varias perspectivas, incluida la política, la filosofía, la economía, la ideología, la biología, la farmacología y el psicoanálisis. Del mismo modo, surgieron oraciones milagrosas, recetas milagrosas, oraciones intergeneracionales y un sinnúmero de estrategias para vencer el mal y evitar el aislamiento. El virus prácticamente puso a prueba intereses oscuros, políticas retorcidas, fuerzas del mal, guerras de poder, las contradicciones y fallas del sistema de salud, las posiciones científicas más contradictorias y las promesas de la felicidad moderna (González, 2002).

Desde una perspectiva espiritual, el virus nos confrontó con una muerte prematura, dolorosa y solitaria, hizo evidente nuestra vulnerabilidad, nos obligó a mirar hacia adentro y nos brindó una oportunidad extraordinaria para abrir el corazón a la Inteligencia espiritual. Lo repentino de la pandemia y la rapidez con la que se extendió nos hizo darnos cuenta de lo incierta que es la vida y de cómo, en poco tiempo, nuestro mundo puede cambiar drásticamente. Asimismo, nos recordó que somos seres espirituales viviendo la experiencia humana. Era hora de volver a casa y echar un vistazo profundo a nuestra vida en la Tierra y la forma en que vivimos ahora y cómo nosotros, como especie, ponemos nuestra energía y la forma en que vivimos. En este sentido, la espiritualidad es un puente que nos permite comprender la finitud, buscar la conexión interior y encontrar un camino que nos lleve a un sentido de ser más profundo y más allá.

Uno de los actos espirituales más sublimes es un funeral. Un funeral es un evento simbólico ante la pérdida (Turner, 1980 & Levi-Strauss, 1995) que ayuda al

doliente expresar sus sentimientos y valores sobre la vida y la muerte. La ceremonia funeraria es un espacio socialmente aceptado para expresar y validar públicamente las emociones, las tristezas y encontrar un apoyo social mutuo en lidiar con la pérdida, y además cumple un rol primordial de resignificación del sentido de vida, aceptación intelectualmente de la pérdida, el aseguramiento de la continuidad de “alma” del difunto en el paraíso celestial, la integración con las almas de los antepasados y propiciar el fin del vagabundeo del difunto (Thomas, 2017). En los rituales fúnebres se han mostrado la eficacia del proceso de elaboración y significación de la muerte de un ser querido por parte de los que permanecen.

No existe homogeneidad en las prácticas rituales funerarias. En cada cultura, religión o raza, es costumbre realizar determinados gestos, signos, palabras, acciones según su cosmovisión. A veces, algunas costumbres para realizar rituales pueden parecer incongruentes, fuera de lugar, ambiguas y socialmente problemáticas, pero para la población local existe cierto grado de armonía, coherencia y son socialmente operativas e históricamente construidas por su propio derecho (Beyer, 2006). Asimismo, el desarrollo de la tecnología, especialmente con la abrumadora penetración de Internet en los rituales funerarios tradicionales, ha sido testigo de formas de expresión más públicas, creativas, virtuales y diversas.

Por otro lado, bajo el trasfondo de la crisis sanitaria provocada por la epidemia mundial del COVID-19, la forma de supervivencia y de enfrentamiento a la muerte, la búsqueda del sentido y la trascendencia, y la resignificación de la vida desde la relación con los demás han dado lugar a un nuevo modo de ser. Las expresiones e interpretaciones de los rituales mortuorios han reemplazado a los rituales anteriores que tenían un significado y una función simbólica en su cosmovisión. En este sentido la Inteligencia espiritual ha cobrado protagonismo como un ritual emergente y complementario para apalear el sufrimiento y el dolor que atraviesa el ser humano, y además ayudarlo a interiorizar el significado de su vida, encontrar la serenidad, la tranquilidad y la búsqueda del bien común (Bartolomé-Huamán, Tolentino-Quiñones & Chinchay-Huarcaya, 2021).

Inteligencia espiritual y sus características

La inteligencia se define tradicionalmente como la capacidad de resolver problemas. Por su parte, Arias (2013) citó a McKeachie y Doyle en 1973 afirmando que “es la capacidad de pensar o comprender de manera abstracta” y citó a Vygotsky (1979, 1995a), quien creía que la “inteligencia” se refiere a un producto cultural e histórico que puede modificarse mediante la actividad, especialmente mediante la actividad mediada por el lenguaje. Es decir, la inteligencia es la capacidad de saber elegir la mejor opción, y de saber interpretar la realidad de la forma más completa y profunda. Para Torralba (2014, p. 21), es la capacidad de discernir.

Gardner (2015) definió la inteligencia como la capacidad de resolver problemas, producir productos o realizar servicios que son valiosos en un contexto cultural y cree que no se trató de cuantificar la inteligencia sino de cómo se manifiesta la inteligencia. Luego propuso ocho inteligencias o habilidades que se consideraban relevantes para una adaptación exitosa al medio: lingüística, musical, lógico-matemática, espacial, corporal-kinestésica, intrapersonal, interpersonal, naturalista y existencial. Sin embargo, en la década de 1980, Gardner revolucionó la teoría de la existencia de inteligencias múltiples y, a partir de este concepto, la Inteligencia espiritual fue considerada la novena inteligencia. Asimismo, sostuvo que la Inteligencia espiritual no sólo era accesible desde una perspectiva cognitiva, como se encontraba en el ámbito fenomenológico, sino que también tenía en cuenta que la espiritualidad estaba más relacionada con las emociones.

Inspirado por la teoría de inteligencias múltiples, años después, Goleman (2013) señaló el concepto de inteligencia emocional y lo definió como “la capacidad de resolver problemas personales e interpersonales, de controlar los impulsos, de expresar los sentimientos de un modo eficaz y de relacionarnos adecuadamente con los demás” (p.23). Este tipo de inteligencia facilita el uso positivo de las emociones, permitiéndoles actuar en beneficio propio, armonizando razón y emoción, por lo que debe enseñarse en casa para alcanzar la armonía del amor y la disciplina.

Desde que se identificó la novena Inteligencia múltiple o Inteligencia espiritual, en los últimos años diversos investigadores han comenzado a estudiar y explorar profundamente su significado y aplicación en la vida diaria. La definición original de Inteligencia espiritual (IES) se refiere a la capacidad de orientarse hacia los aspectos más extremos e infinitos del universo y de sentir curiosidad por ciertos rasgos existenciales de la condición humana, como la vida y el significado de la vida, la muerte, el destino final del mundo físico, el mundo psicológico y la posibilidad de experimentar ciertas emociones especiales, como el amor profundo o la contemplación artística (Gardner, 2015).

Vázquez Borau (2010, p. 27) define la inteligencia como la capacidad humana de comprender una situación y saber salir de ella con éxito utilizando los recursos de los que disponemos. Además, es una habilidad esencial en la vida diaria donde los individuos deben analizar o plantear hipótesis sobre nueva información psicológica y sensorial para guiar sus acciones para lograr objetivos específicos. Nuevamente, esto se puede comparar con el almacenamiento de datos o la simple resolución de problemas. La evidencia empírica de la existencia de la inteligencia psicológica proviene de estudios recientes realizados por neurocientíficos, neuropsicólogos, neurolingüistas y técnicos en magnetoencefalografía. Según estos científicos, tenemos otro tipo de inteligencia científicamente verificable, a través de la cual no captamos datos, pensamientos o emociones, sino que percibimos el contexto más amplio de nuestras vidas, el todo significativo, que nos hace sentir conectados con todo. Nos sensibiliza sobre los valores, las preguntas sobre Dios y la trascendencia. Esto se llama Inteligencia Espiritual (SC = Cociente Espiritual) porque es de naturaleza espiritual, capaz de captar el todo y guiado por una visión trascendental.

La Inteligencia espiritual responde al significado de la vida. Asimismo, brinda la tan esperada respuesta a la pregunta fundamental: ¿Por qué vivir? ¿Por qué amar y luchar en la vida? ¿Qué más hay además de las cosas y la vida? Es la culminación de la espiritualidad o conciencia trascendente o la dimensión de apertura de la humanidad hacia la trascendencia. No es posesión de nadie y es soberano de todos.

Los seres humanos no pueden vivir en el absurdo porque eso los haría miserables. A diferencia de los animales, que se guían por sus sentidos y por objetos que estimulan sus sentidos, el hombre tiene esencialmente una "voluntad de significado". Esto significa que la humanidad se pregunta constantemente quién es, de dónde viene, hacia dónde va y qué debe hacer en la vida. Así, frente al sinsentido y a la crisis existencial, se proponen alternativas eficaces y se experimenta un encuentro con el misterio de la vida materializado históricamente en la relación del hombre con Dios (pp.13-14).

Para Rodríguez (2013), es la capacidad de encontrar el sentido profundo de la existencia, de ponerse en relación con el universo y de esta manera meditar sobre el sentido de la vida, la muerte y las fuerzas fatídicas del mundo físico y mental.

Por otro lado, Zohar y Marshall (2001, pp. 20-29) creen que la Inteligencia espiritual complementa la inteligencia racional emocional y lógica y también nos permite afrontar y trascender el sufrimiento y el dolor, crear valor y potenciar habilidades. Es el sentido y trascendencia de la vida, de nuestras acciones y de la existencia. Asimismo, una IES activa ondas cerebrales que reúnen cada área especializada del cerebro en un todo funcional. Estas diferencias se deben a la diversidad y complejidad de las formas en que el sistema nervioso procesa la información que recibe, la procesa y establece conexiones que, en última instancia, producen procesos y métodos para responder a estos estímulos o desarrollar acciones. Así mismo, ellos abordan la Inteligencia Espiritual como:

- Nuestra inteligencia primordial;
- Una capacidad interna e innata del cerebro y la Psiquis humana, que extrae sus recursos más profundos del meollo del mismo universo;
- Una prestación desarrollada a lo largo de millones de años que permite al cerebro encontrar y usar significados en la solución de los problemas;
- Es el alma de la inteligencia;
- La inteligencia que cura y nos hace completos.

Asimismo, la Inteligencia espiritual integra y coordina todas las demás inteligencias, permitiéndonos ser creativos y tomar el control de nuestras vidas sin rendirnos a los dictados de las circunstancias externas, y reconocer y crear valor. Es la capacidad de afrontar, trascender y crear valor después de experimentar dificultades y dolor; es el cultivo de habilidades para descubrir el significado y la trascendencia de los acontecimientos. Tener un alto grado de autoconciencia; es la capacidad de enfrentar el sufrimiento y el dolor y usarlo para trascenderlo. Es la tendencia a preguntar « ¿Por qué?» o « ¿Y sí?».

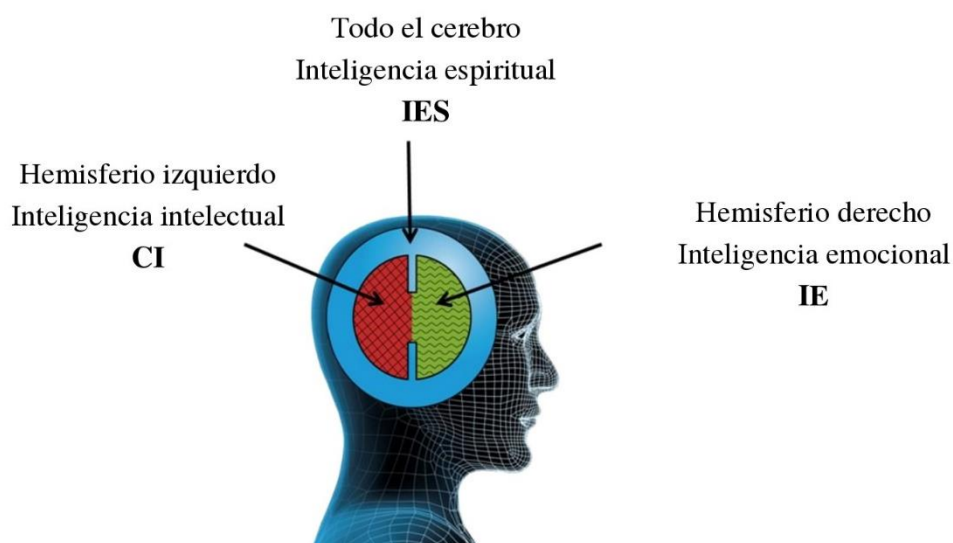
Es la capacidad de ser flexible y es el alma de la inteligencia que busca integrar lo intrapersonal con lo interpersonal y buscar la plenitud en el desarrollo de la persona que tenemos el potencial de llegar a ser. La Inteligencia espiritual es el alma de la inteligencia; es capaz de sanarnos y completarnos. La IES nos ayuda a vivir en un sentido más profundo, confrontando las preguntas y raíces más profundas del sufrimiento y la desesperación humana. Así mismo, para poseer plenamente nuestra Inteligencia espiritual, debemos experimentar de primera mano la desesperación, el dolor, el dolor profundo y la pérdida, y encontrar la paz en todos ellos. Es la inteligencia con la que enfrentamos y resolvemos problemas de significado y valor; con ella podemos ubicar nuestras acciones y vidas en un contexto más amplio, rico y significativo. Asimismo, nos permite integrar las relaciones intrapersonales e interpersonales y avanzar más plenamente hacia los seres humanos desarrollados en los que tenemos el potencial de llegar a ser (p. 268).

Zohar y Marshall (2001) señalan que la Inteligencia espiritual no se refiere ni necesariamente está asociada con la práctica de la religión (pp. 23, 24). Para algunos, la IES puede expresarse a través de la religión organizada, pero ser religioso no garantiza un alto coeficiente intelectual e espiritual. Las personas con una IES alta pueden practicar cualquier religión sin desarrollar intolerancia, fanatismo o prejuicios (p. 28). Asimismo, las personas con IES alta pueden tener grandes cualidades espirituales aunque no sean religiosas. Sin embargo, el desafío de alcanzar una alta espiritualidad no es en modo alguno antirreligioso (p. 267). La

mayoría de nosotros necesitamos algún tipo de marco religioso para vivir nuestras vidas: las ideas de grandes maestros, las acciones de los santos, las pautas de algún código moral, entre otros (p. 268). La mayoría de las personas tienen creencias fundamentales muy profundas y sin ellas estarían perdidas. En este caso, los puntos sagrados pueden ser una condición necesaria para la IES, pero no suficiente. Para lograr esto, Griffiths (2012) cree que todo el cerebro, toda la existencia, toda la vida deben integrarse como se muestra en la figura 17.

Figura 17

Concepto de cerebro según Griffiths (2012)



Fuente: Elaboración propia a partir de inteligencia espiritual. 2021.

Según Torralba (2014), la Inteligencia espiritual se caracteriza por la creatividad, la profundidad de visión, la conciencia crítica y autocrítica, la autodeterminación, la transparencia y receptividad, el equilibrio interior, la vida como proyecto, la capacidad de sacrificio y la vivencia plena de la realidad. Ser espiritual no significa ser religioso ni está necesariamente asociado con la religión. Para algunas personas, la Inteligencia espiritual puede encontrar una expresión a través de la religión organizada, pero ser religioso no garantiza una alta Inteligencia espiritual, pero sí garantiza un sistema de creencias.

Por otro lado, Emmons (2009) define la IES como aquello que abarca la propia trascendencia, el sentido de sagrado, el comportamiento virtuoso (mostrar perdón, expresar gratitud, humildad, mostrar compasión) y la capacidad de resolver problemas a través de recursos espirituales. Asimismo, lo considera un marco para identificar y organizar las destrezas y habilidades requeridas para el uso adaptativo de la espiritualidad, y propone cinco componentes:

- La capacidad de utilizar recursos espirituales para resolver problemas;
- La capacidad de entrar en estados avanzados de conciencia
- La capacidad de revertir las experiencias cotidianas;
- La capacidad de trascender lo físico y material;
- La capacidad de poseer la virtud.

Así mismo, King (2008) conceptualiza y categoriza la IES como un conjunto de capacidades mentales que contribuyen a la sensibilización, la integración y aplicación de los aspectos no materiales y trascendente de la existencia, lo que lleva a una profunda reflexión existencial, de mejora de significado, el reconocimiento de un ser trascendente y el dominio de los estados espirituales. En este sentido, argumenta que esta inteligencia posibilita el pensamiento existencial y crítico, la capacidad de pensar críticamente sobre la naturaleza de la existencia, la realidad, el universo, el espacio y el tiempo. Así mismo, esta conceptualización es consistente con el planteamiento de Gardner (2015), quien también sostiene que, si existen habilidades espirituales que deben ser vistas como algo filosófico o existencial, ya que permite al ser humano orientarse en términos del universo y buscar respuestas a las preguntas existenciales del mundo.

Buzan (2003) también habla de diez dones que se combinan para mejorar la Inteligencia espiritual: lograr una perspectiva global de la vida, explorar tus valores, considerar tu visión y objetivos de vida, ser compasivo y comprenderte a ti mismo y a los demás. Asimismo, enfatiza la importancia de dar y recibir, la caridad y la gratitud, cultivar el sentido del humor, practicar rituales, vivir en paz y desarrollar el poder del amor para crecer y trascender espiritualmente.

Los atributos de la Inteligencia espiritual son: la capacidad de trascendencia humana, el sentimiento por acciones divinas o virtuosas propias del ser humano, como el perdón, la gratitud, la humildad o la compasión (Vázquez, 2010) que servirán de pilares para superar las dificultades o enfrentar el dolor y la pérdida de vidas. La Inteligencia espiritual implica la capacidad de extraer significado y propósito personal de diversas experiencias físicas y mentales, lo que limita la capacidad de crear y seguir metas de vida (Fischman, 2016). La Inteligencia espiritual, además de la autoconciencia, implica ser conscientes de la relación con lo trascendente, con la tierra y todos los seres humanos; esta abre el corazón, ilumina la mente e inspira el alma (Vaughan, 2002). Es la sabiduría del Ser Profundo la que nos protege de la corrupción moral y nos hace felices en todas las circunstancias, no por ellas, porque la fuente de la felicidad viene de dentro y no depende de circunstancias externas. La Inteligencia espiritual nos impulsa a respetar a todos, evitar dañar a cualquier ser vivo y buscar el bienestar de todos (Sánchez, p. 2019).

La mayoría de los autores creen que las IES nos ayudan a encontrar el sentido de la existencia humana y el sentido de la vida. Asimismo, permite a las personas buscar sentido, significado y propósito en la vida y el trabajo, descubrir las interconexiones entre las dimensiones de la existencia y resolver problemas cotidianos, utilizando este conocimiento en la búsqueda de una vida mejor (Antunes, Silva & Oliveira, 2018).

Según Torralba (2014), se puede emplear la IES para una transformación social, en la educación, ética global y pacificación del mundo y para tener conciencia ecológica. Se la han introducido para el bienestar de la empresa (Bustelo, 2019), en la pedagogía y educación primaria y universitaria (Rodríguez & Teodosio, 2013), para el liderazgo, deporte, enfermería y muchos otros campos (Bonilla & Moreno, 2021).

Por su parte, Emmons (2009) en su estudio de caso, propone un modelo de Inteligencia espiritual y corrobora empíricamente sus observaciones sobre el

comportamiento ajustable en los individuos, y entre sus hallazgos destaca la capacidad de resolver problemas cotidianos a través de este modelo.

En las últimas décadas se han desarrollado diversas herramientas para medir la espiritualidad en diferentes poblaciones. King y DeCicco (2009) desarrollaron un modelo para traducir los hallazgos de este estudio en un nuevo constructo para evaluar y medir los niveles de Inteligencia espiritual, el Inventario de autoinforme de Inteligencia espiritual-24, SISRI-24. El Inventario de autoinforme de inteligencia espiritual 24 es un cuestionario de autoinforme con 24 ítems agrupados en cuatro subescalas de inteligencia mental:

- Pensamiento crítico existencial (la capacidad de pensar críticamente y discutir el significado, el propósito y otros problemas existenciales, como la vida, la muerte, verdad, justicia);
- Generación de significado personal (la capacidad de impartir significado y propósito a las experiencias mentales y físicas);
- Conciencia trascendental (la capacidad de percibirse a uno mismo, a los demás y a las dimensiones no físicas del mundo físico);
- Estados expandidos de conciencia (la capacidad de entrar en un estado mental o expansión intencional de la conciencia).

Los ítems se puntúan en una escala Likert de 5 puntos que va de 0 (no relevante para mí) a 4 (relevante para mí). La calificación general se calcula a partir de la suma de todos los elementos y varía de 0 a 96 puntos. Los puntajes más altos representan niveles más altos de Inteligencia espiritual y/o cada habilidad. Al replicar el Inventario de Autoinforme de Inteligencia Mental-24, versión portuguesa del SISRI-24 para profesionales de la salud en Brasil, Antunes y Silva (2018) consideraron que los autores de la versión original (King & DeCicco, 2009) obtuvieron buenos resultados de confiabilidad y validez para todas las subescalas, cuyos valores varían entre $\alpha = 0.78-0.9$.

Becerra Canales y Huaman (2020) al aplicar una versión simplificada de la escala SISRI-24 de 24 ítems a 18 ítems para medir la Inteligencia espiritual practicante de salud (EIEps) en una muestra de trabajadores de salud del Ica, Perú concluyeron que, existe buena consistencia interna, y correlaciones moderadamente significativas entre instrumentos y es urgente promover y desarrollar la Inteligencia espiritual en las organizaciones de salud para el bienestar salud mental y corporal.

De las afirmaciones anteriores sobre la IES, se puede concluir que es una habilidad o conjunto de habilidades que conducen a un alto nivel de conciencia, a la búsqueda de sentido y significado en la vida y en la muerte, a una profunda reflexión existencial y al compromiso por encontrar beneficios comunes, dando la capacidad de enfocarse y trascender la realidad tangible concreta, de prestar total atención a uno mismo y al mundo en el aquí y ahora, a tener la capacidad de enfrentar y trascender el dolor en la vida, a evitar el sufrimiento inútil y a generar paz, alegría, gratitud y perdón.

Desarrollo de Inteligencia espiritual

Según Zohar y Marshall (2001, pp. 20-29), la IES es un poder innato que tienen los humanos para encontrar soluciones espirituales a situación críticas o resolver problemas cotidianos en la vida y el trabajo. No se refiere necesariamente al mundo religioso, pero ciertamente no se opone a él, aunque es posible encontrarlo también fuera del mundo religioso, incluso en quienes lo niegan conscientemente. Como toda inteligencia innata, requiere cuidados para desarrollarse plenamente. Para ello, es necesario utilizar habilidades psicológicas para pensar, reflexionar, meditar, teorizar y descubrir los significados más profundos de la existencia humana y cuestiones de trascendencia y/o conciencia (Becerra-Canales, 2020).

Según Torralba (2014, pp.311-312), algunas lineamiento para educar en la Inteligencia espiritual son: fomentar la capacidad de asombro, el misticismo, el

cuestionarse sobre el sentido y significado de la existencia, desarrollar el autoconocimiento positivo, el manejo de sentimientos, promocionar el desarrollo personal y comunitario, practicar y vivenciar la admiración y corresponsabilidad en el cuidado de la naturaleza, la contemplación, el silencio, la expresión del arte, la empatía con las personas en situaciones de injusticia o vulnerabilidad, desarrollar valores ético- morales, aprender del error, fomentar el diálogo, educar en el perdón, el cuidado, el amor y la confianza en la familia, la compasión hacia todos los seres vivos para formar un mundo mejor, justo y equitativo. El fracaso en el desarrollo de IES genera un vacío en nuestra existencia, un inmenso aburrimiento, violencia, fanatismo, sectarismo, mediocridad, consumismo, autoengaño e intolerancia. También nos obliga a vivir con gran nostalgia por el pasado y extrema ansiedad por el futuro, convirtiéndonos en prisioneros de los deseos del mundo exterior y de la vida inmediata, viviendo sin planificación ni autocontrol, adictos al mal y a la muerte (p. 266- 277).

Desarrollar y fomentar el IES como un ritual de duelo público humanizará a la sociedad, mejorará la calidad de vida y encarnará la compasión, la dignidad, la empatía, la solidaridad, el respeto, la responsabilidad, la honestidad y otras virtudes.

Espiritualidad e Inteligencia espiritual

Los fenómenos religiosos se refieren a cómo los humanos se relacionan con la base sagrada o absoluta o última de la vida, que existe en los humanos desde la antigüedad y es parte de la humanidad. La religión y la espiritualidad son inherentes a los humanos y simplemente no existen en el mundo animal. La espiritualidad pertenece al ser humano y no es monopolio de las religiones. La religión se considera como un patrón institucionalizado (sistemático y organizado) de valores, creencias, símbolos, comportamiento y experiencia que involucra la espiritualidad, una comunidad de creyentes o feligreses y la transmisión a largo plazo de tradiciones. Está directa o indirectamente relacionado con la espiritualidad. Su función es apoyar a la comunidad (Canda & Furman, 2010).

Por su parte, González (2020) define la religión como un sistema de creencias y cultos organizado por creyentes y existente en una comunidad, es una organización social estrictamente jerárquica. Adherirse a una religión significa estar obligado a obedecer los preceptos y prácticas diseñados para acercarse a Dios y seguir ciertas enseñanzas. Las creencias religiosas obligan a los humanos a seguir, creer y practicar normas establecidas, mientras que la espiritualidad, por el contrario, no está necesariamente asociada con alguna religión organizada y jerárquica. Es personal y trasciende todas las creencias religiosas. No toda espiritualidad es religiosa, y no todas las creencias religiosas son espirituales. Se puede ver que hay mucha gente religiosa y poca gente espiritual.

El fin de la religión no es explicar el mundo. Nace precisamente de la protesta contra este mundo tal como lo describe y explica la ciencia. Por el contrario, la religión es la voz de la conciencia que no encuentra descanso en el mundo real y cuyo objetivo es trascenderlo (Alves, 1975). En este sentido, la religión sería el cumplimiento de una experiencia espiritual que responde al anhelo de trascendencia de una conciencia que no encuentra reposo en el mundo real y que por tanto desea desde orígenes basados en la fantasía y el deseo, que es posible hacer realidad la utopía que la anima (Boff, 2007). Las fantasías y los deseos humanos impulsan la búsqueda de la felicidad, lo que se llama trascendencia, y no solo se refiere al más allá, sino que comienza en estas coordenadas espacio-temporales compartidas con millones de personas, y que afecta las condiciones de vida de todos y de todo (Sánchez, 2018).

La espiritualidad es vida y no puede entenderse como paz mental frente a nuestras perturbaciones. Es un regalo con el que todos debemos relacionarnos de esta manera, con la unidad, para vivir alineados con lo que digo, hago, siento y pienso. La presencia espiritual debe estar en sintonía con los signos de los tiempos. Se llama luz y camino que abre posibilidades sin dogmatizar la existencia. Es el sentido de algo más allá, de algo más, lo que da valor y sentido a lo que somos (Zohar & Marshall, 2001).

La espiritualidad, por su parte, en sí misma es la vitalidad interior de una persona, y todo esto tiene sus raíces. Es la espiritualidad lo que hace que una persona se abra a las realidades de la vida. La capacidad de aceptar la realidad y desarrollar una relación con ella nos involucra como individuos. La espiritualidad puede dar sentido incluso a los no creyentes si consideran sus vidas en armonía, por ejemplo, la unidad, el amor incondicional, la fe ante la muerte, la esperanza de un mundo mejor, la identificación con la naturaleza, el arte, la sensibilidad o la inspiración creativa (Fernández, 2008). La espiritualidad posibilita experiencias fundamentales que se viven e interpretan como momentos centrales, más aún, fundacionales. Mientras que la creencia religiosa por su propia naturaleza requiere un acto de fe, la espiritualidad no exige ninguna fe (Torralba, 2014, p. 181).

La espiritualidad no ignora la religión. Por el contrario, ni absorbe ni castra, sino que es siempre abrazadora e incluyente. La espiritualidad apoya la religión, pero también la no religión o la elección de los no creyentes, ya que su influencia principal se extiende a aquellos que están llamados a liderar activamente sus propias actividades (Sánchez, 2018). Por lo tanto, la espiritualidad no se trata solo de lo sagrado o del culto a alguna divinidad, sino de la capacidad de dar sentido a la realidad para cambiar la forma en que la entendemos. Además, es un estandarte que puede ser compartido entre creyentes y no creyentes como espacio común y de diálogo entre ambos.

A primera vista, los conceptos de espiritualidad, religión e Inteligencia espiritual parecen ser dos caras de una misma moneda. Según Pilar Sánchez (2019), son similares pero no iguales porque la Inteligencia espiritual nos permite tomar decisiones responsables, elegir valores fundamentales, vivir una buena vida, responsabilizar nuestros pensamientos, sentimientos, acciones y valores. Es esta inteligencia la que modera el debate entre razón y sensibilidad, la que une y anima todos los elementos constitutivos del hombre, y lo orienta en relación con la realidad externa que encuentra a su alrededor (Fernández, 2008). En este sentido, la Inteligencia espiritual nos conecta sensiblemente con nuestra humanidad, con la profundidad de la conciencia, permitiéndonos abrirnos a la supervivencia de

nosotros mismos, de las personas, de los demás y de las circunstancias, independientemente de sus intereses y creencias, y la espiritualidad de acerca a los humanos a la reconciliación entre sí y con el mundo.

En este sentido anterior, un ser humano puede ser espiritual pero no tener religión; puede tener religión, pero no ser religioso, es decir, no practica, pero se define en una religión; en último término puede ser religioso y tener religión, pero no ser espiritual, es decir, lo practica pero no lo puede llegar a comprender (Guerrero-Castañeda, 2019).

Inteligencia espiritual e inteligencia artificial (IA)

Recientemente, la inteligencia artificial generativa llamada ChatGPT ha irrumpido rápidamente en nuestras vidas haciendo saltar todas las alarmas. La inteligencia artificial ha comenzado a adquirir importantes capacidades para manipular y generar lenguaje, ya sean palabras, sonidos o imágenes y así mismo, es un sistema que piensa como los humanos. Puede realizar automáticamente actividades como la toma de decisiones, la resolución de problemas y el aprendizaje, y actuar y pensar racionalmente como los humanos. Existe una paradoja si la inteligencia artificial se vuelve más inteligente que los humanos. *Big data* por su capacidad para procesar grandes cantidades de datos y proporcionar ventajas comunicativas, empresariales, comerciales e incluso religiosas (Calderero, 2021).

Se plantea que la inteligencia artificial pronto tendrá un impacto en las áreas de la espiritualidad, las relaciones interpersonales y sociales. La interacción entre el procesamiento automatizado de datos e información directamente reflejará en el ámbito trascendente de realidad humana. En este contexto, se ha planteado la pregunta: ¿Qué sucede cuando los no humanos tienen mejor inteligencia que los humanos comunes y corrientes? Según Doumat (2023), ya se espera que la inteligencia artificial pronto tenga sus propias emociones, conciencia o autoconciencia. Llegados a este punto, vale la pena hacerse las siguientes

preguntas: ¿Algún día la inteligencia artificial se apoderará de la cultura y de nuestra espiritualidad?

Las corrientes de pensamiento actuales conocidas como "transhumanismo" y "posthumanismo" ofrecen una vez más una explicación insuficiente de qué somos los humanos y qué nos hace únicos (Calderero, 2021). Dado que la IA tiene un gran potencial debido a sus altas capacidades de procesamiento de datos, puede ayudar a paliar la falta de vocabulario que los humanos hemos asociado con el ámbito intangible, expresando contenidos que pueden estar más allá del alcance de su comprensión y reflexión. La aceleración del desarrollo de la inteligencia artificial no solo cambiará la economía global y el mundo del trabajo, sino que también nos brindará la oportunidad de explorar nuevas dimensiones de la existencia. De esta manera, podemos profundizar nuestras pasiones creativas, profundizar nuestro conocimiento y explorar nuestra espiritualidad.

La búsqueda de sentido a la vida y al cosmos es innata y esencial para la humanidad. Nadie es inmune a estas preocupaciones. Según Zohar y Marshall (2001), quienes acuñaron el término "Inteligencia espiritual", los humanos buscan darle significado a la realidad. Lo describen como la capacidad de reformular y recontextualizar la experiencia, cambiando así nuestra comprensión de la realidad.

Nuevas tecnologías como la inteligencia artificial están cambiando la forma de experimentar el duelo e incluso entender la muerte. Es bien sabido que las máquinas tienen sus limitaciones y, a pesar de los intentos de entrenarlas para que den sentido a nuestra existencia, no sustituirán la experiencia humana. El "chatbot" está destinado para que las personas lo utilicen durante su proceso de duelo. Estos pueden simular una conversación con las expresiones normales de una persona para reducir el impacto psicológico de perder a un ser querido. Pero no pueden reemplazar la empatía, la solidaridad, los ojos y las voces humanas.

La inteligencia artificial y la tecnología avanzada no deben verse como antítesis de la fe o la espiritualidad, sino más bien como herramientas que pueden facilitar un mayor crecimiento espiritual. Lejos de convertirse en un obstáculo para

una vida armoniosa, la inteligencia artificial puede proporcionar las condiciones para el renacimiento de la vida espiritual. En lugar de consumir nuestras vidas, la tecnología puede darnos el regalo del tiempo, el recurso máspreciado para la reflexión, la introspección y el servicio a la humanidad.

Duelo y la espiritualidad

Todos los seres humanos tenemos experiencias espirituales en alguna etapa de la vida. Yoffe (2012 & 2013) considera que la ayuda espiritual permite que los sujetos que atraviesan duelos por pérdidas de sus seres queridos logren una mayor comprensión del sentido de la vida, estimula sus conexiones positivas con ellos mismos, con los demás, con el presente, sobre todo, se convierte en fuente de alivio, confort y consuelo que les permite sentirse apreciados y valorados en los momentos de crisis vital o situaciones de estrés. Fischmann (2016) señala que la espiritualidad es la necesidad del ser humano de estar conectado con algo sobrenatural, inalcanzable a sí mismo, una conexión con lo trascendente.

Todos los seres humanos tienen necesidades transcendentales y espirituales, por lo tanto, hay que cultivar la Inteligencia espiritual para ser más libres, más profundos, autorrealizarse, transformar personas, culturas, pueblos, países y al mundo entero. Por tanto, a medida que uno crece en una perspectiva más trascendental, comprende el significado de la muerte o la pérdida y es más capaz de superar el duelo (Torralba, 2014).

Perdón y venganza

Los efectos negativos como el desamparo y la venganza después de un duelo pueden aparecer en forma de síntomas psicósomáticos o enfermedades, dependiendo del parentesco con el fallecido, la relación afectiva, el tipo de muerte (esperada o inesperada), la edad del fallecido y la edad del doliente (Suárez, 2011).

Asimismo, para las personas en duelo, se manifiesta como un miedo persistente a la muerte o al dolor (Colomo, Gabarda & Motos, 2018). El perdón libera a la persona de las ataduras del pasado porque es un acto humano y una expresión de profunda libertad y creatividad (Torralba, 2014).

Los efectos negativos como impotencia y venganza después de la pérdida, se aparece en formas de síntomas o enfermedad psicosomáticos según los lazos emocionales con el difunto, parentesco, tipo de muerte (esperada o inesperada), edad del fallecido, la edad de deudo etc. (Suárez, 2011), y además se manifiesta en un constante temor de miedo a morir o padecer sufrimiento (Colomo, Gabarda, & Motos, 2018). Perdonar, libera de las ataduras del pasado, un acto humano, una expresión de profunda libertad y una manifestación de la creatividad (Torralba, 2014).

El papel del duelo es restituir, sanar y volver a ser felices a pesar de la pérdida o dejar de elaborar. Es la actitud de elegir ser trascendente sobre el ego, priorizando su sabiduría y compasión para conservar la paz interna y externa al margen de las circunstancias (Fischman, 2016).

Búsqueda de sentido de la vida y resiliencia

Los individuos y los grupos sociales pueden hacerse vulnerables con las muertes de los seres queridos. La resiliencia es el mecanismo para hacer frente con éxito a las muertes y las adversidades. Según Oriol (2012), el apoyo social y comunitario, los vínculos en los grupos, la confianza mutua y la fortaleza, etc., absorben las presiones, controlan las emociones, consiguen automotivarse y logran estabilizarse rápidamente dentro de la estructura social. Una persona resiliente sabe aceptar la realidad tal como es, tiene la profunda creencia de que la vida tiene sentido y que él tiene gran capacidad para mejorar (Bascón, 2012).

Según Frankl (2004), la muerte da sentido a la vida y a la existencia, y las creencias religiosas también influyen en ella. Asimismo, recomienda una conciencia

constante del carácter temporal, finito e irreversible de la vida actual. Lo que da sentido a la vida son hacer o producir algo, vivenciar algo o amar alguien y afrontar un destino con firmeza. Torralba (2014) considera que la práctica de la soledad, el gusto por el silencio, la contemplación estética, la meditación, el diálogo e incluso el ejercicio físico ayuda en la búsqueda de infinito.

Así mismo, Frankl hace un comentario respecto a la religión y la espiritualidad, la espiritualidad le corresponde al ser humano en su existencia misma, es algo inconsciente, como inconsciente es su deseo de acercarse a algo que le dé razón o sentido, la verdadera religión será aquella que la persona práctica con firme convicción y comprensión (Frankl, 2011).

Valoración de significados del duelo en tiempo de COVID-19

Según Fernández (2017), sean creyentes o no, cuando enfrentan la muerte o el sufrimiento, dan sentido a sus vidas a través del poder de utilizar algunos símbolos que expresan experiencias religiosas o no religiosas. Becerra y Becerra (2020) concluyeron que la práctica de IES permite que surjan acciones virtuosas de la naturaleza divina, superen condiciones críticas, tengan buenos *insights*, se conviertan en mejores personas, brillen desde lo más profundo del corazón de cada persona y permitan humanizar los servicios de salud y trabajar a favor de bienestar en este momento de crisis sanitaria.

Las creencias se construyen a partir de significado, donde el lenguaje está presente en conductas, acciones y rituales que sirven como medios o recursos para mover el equilibrio de un estado a otro, apoyándose en los seres queridos y luego afrontando la pérdida. Entonces, para la muerte, la IES es este factor que interviene como respuesta al llamado duelo.

La rápida propagación de la COVID-19 ha provocado impactos económicos y sociales a mediano y largo plazo. Sin embargo, esta crisis sanitaria no es sólo un problema, sino una oportunidad en nuestra vida laboral personal. La crisis es una

oportunidad para hacernos creer y darnos cuenta de que tenemos que vivir de otra manera después de la pandemia. La IES es un poder innato que tenemos los humanos para encontrar soluciones espirituales a emergencias o para resolver problemas cotidianos en la vida y el trabajo (Becerra, Bladimir y Becerra & Domizbeth, 2021). Por tanto, existe la necesidad de practicar y experimentar la IES como un ritual alternativo para reducir el impacto psicológico de las crisis de salud y la pérdida de un ser querido.

Considerándolo todo, el ser humano tiene una existencia que trasciende lo racional e emocional. La Inteligencia espiritual puede ser una construcción amplia e integral que proporcione un marco antropológico u ontológico para una mejor comprensión del potencial humano y su pleno desarrollo. Frente a los debates sobre la adecuación, exclusividad y predominio de las facultades racionales y emocionales en el desarrollo del potencial humano, aquí se busca demostrar que la Inteligencia espiritual es complementaria a otras inteligencias. Además de una visión materialista y pragmática de la humanidad, es necesaria una comprensión holística de la humanidad, ya que la Inteligencia espiritual habilita y permite múltiples desarrollos y experiencias.

La Inteligencia espiritual trasciende otras inteligencias, sistemas de creencias y otros comportamientos espirituales ya que es más holística, es innata. Todo el mundo, independientemente de su afiliación o afiliación religiosa, es espiritual. Además de las creencias religiosas, todo el mundo tiene conciencia y necesidad de un orden espiritual, que puede desarrollarse dentro o fuera del marco de las tradiciones religiosas establecidas. No es propiedad exclusiva de ciertos grupos religiosos.

Se puede decir que la práctica de la Inteligencia espiritual puede humanizar la sociedad, mejorar la calidad de vida, la ética global, la paz mundial y proteger el medio ambiente. Debe cultivarse diariamente para poder vivir una vida más armoniosa y pacífica. Es un recurso para la resolución de problemas cotidianos y por tanto un ritual más para afrontar el duelo.

CAPÍTULO V
EXPLORANDO EL TEMPLOS Y EL PANTEÓN. METODOLOGÍA DE
INVESTIGACIÓN

Debido a la complejidad del tema, el objetivo fue estudiar y recuperar información empírica a través de un instrumento de entrevista semiestructurada, recuperar información cuantitativa y cualitativa en un estudio estadístico de indicadores de variables, y que ambas estén interrelacionadas. El aporte conjunto de los métodos cualitativos y cuantitativos en un proyecto de investigación se conoce como complementariedad de los métodos que abordan la realidad social (Del Canto & Silva, 2013); la combinación de ambos no está determinada por la voluntad del investigador, sino por sus objetivos generales y determinados por las preguntas de investigación planteadas.

No hay duda de que la naturaleza de esta investigación está directamente relacionada con las experiencias más profundas de las emociones y la vida humana y está claramente definida en los objetivos de los métodos cualitativos. Este tipo de investigación facilita comprender a las personas dentro de su contexto y marco de referencia porque es imposible analizar y comprender los fenómenos cuando están desligados de ellos. Según Martínez (2012), la investigación cualitativa intenta identificar la naturaleza profunda de las realidades, sus estructuras dinámicas y las estructuras que explican adecuadamente su comportamiento y manifestaciones. Taylor y Bogdan (1994) sostienen que la investigación cualitativa es "una investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y el comportamiento observable".

El propósito de la investigación cualitativa es descubrir la lógica de una cultura o parte de una organización basada en prácticas culturales evidentes en las interacciones de las personas y descubrir el significado cultural de tales prácticas desde la perspectiva de los propios participantes y del investigador (Pujado, 2010). Asimismo, esto nos permite comprender patrones culturales, creencias, procesos sociales y cognitivos (Bartolomé, 1992) y admite que los métodos deriven experiencias específicas de los significados y visiones del mundo de una persona específica y formulen e integren hallazgos en un marco teórico. Capta las perspectivas, pensamientos, actitudes, creencias, significados, motivaciones, intenciones y expectativas que informan la acción social y los proyectos individuales

o colectivos por derecho propio. Es descubrir las razones detrás del comportamiento social (Pujado, 2010).

En esta era, se han realizado importantes modificaciones y transformaciones a las prácticas actuales, relacionadas con rituales sobre todo los recientes debido a la pandemia del coronavirus SARS-CoV-2. Asimismo, ha habido un aumento de muertes significativas, particularmente la pérdida de procesos de duelo y otras conductas rituales y simbólicas asociadas a muertes causadas por COVID-19. A nivel mundial, incluso en el período pospandemia o de “nueva normalidad”, no existe ningún enfoque científico y terapéutico que sea satisfactorio para contrarrestar las consecuencias de verse obligado a no participar en actividades específicas de cada grupo social mediante rituales funerarios. La crisis sanitaria provocada por el COVID-19 ha tenido un grave impacto en la forma en que vivimos y afrontamos la muerte. Las despedidas de los seres queridos fallecidos han cambiado desde que el confinamiento ha hecho imposible acompañar a los enfermos y despedirse de ellos en los funerales y otras ceremonias (como novena, misa, rosario, acompañamiento a la familia en duelo, etc.). Ha obligado a acortar o interrumpir los rituales tradicionales celebrados para conmemorar a los difuntos y consolar a los dolientes, y también reelaborar muchos aspectos de la experiencia de la muerte y sus rituales (Wallace et al., 2020). La suspensión de los ritos funerarios y de la unción final trae dolor, angustia, abandono, soledad y discriminación a los familiares de los muertos y moribundos. Fue en estas circunstancias que se desarrollaron híbridos de rituales funerarios para adaptar, integrar y validar nuevas realidades sociales.

El ritual contiene eficacia simbólica (Levi-Strauss, 1995, pp. 214-219). Tiene propiedades inductivas y es capaz de construir ciertas estructuras formalmente similares a partir de diferentes materiales en diferentes niveles de la biología: procesos orgánicos, psicología inconsciente, pensamiento reflexivo. Asimismo, la función simbólica del ritual es permitir la transición entre diferentes situaciones geográficas, temporales o sociales (Van Gennep, 2008, p. 38). Las modificaciones de los rituales funerarios juegan con la pertenencia y el significado estricto que la

religión, especialmente el catolicismo, le da a la muerte como rito de paso; desde una perspectiva religiosa, la muerte es un debilitamiento de su estructura, un debilitamiento de la fe o una amenaza al tejido social.

Este trabajo explora los elementos conceptuales y metodológicos básicos de los rituales funerarios para explicar, formular, diseñar y gestionar los procesos y acciones de la investigación social cualitativa. Para ello, se seleccionó una muestra de participantes y se aplicó un guion de entrevista semiestructurada para la recolección de datos. Se pone especial énfasis en la validez y fiabilidad de la herramienta. Una vez que se recopilaron los datos a través de entrevistas con seres queridos en duelo, las entrevistas se transcribieron, codificaron y se analizaron los hallazgos.

Contexto, espacio y temporalidad

El presente estudio se realizó en la cabecera municipal de Santiago de Anaya, municipio ubicado en lo que hoy es el estado de Hidalgo y es esencialmente una comunidad rural e indígena con identidad propia (Martínez, 2007). Se analiza lo que dijeron, hicieron o pensaron los actores, que es una descripción completa o parcial del grupo, partiendo de la idea de encontrar soluciones a los problemas del duelo por la pérdida de un ser querido a través de nuevas propuestas rituales alternativas que se cubren en la "Inteligencia Espiritual".

La investigación trata de comprender las perspectivas de los residentes, su relación con la vida y sus puntos de vista sobre el mundo. Se trata de un estudio descriptivo exploratorio, considerando que la investigación exploratoria se lleva a cabo cuando el objetivo es examinar un tema o pregunta de investigación que no se ha estudiado antes o que no se ha abordado antes. La investigación descriptiva explicará los elementos y categorías que conforman un sistema social: historia y evolución, estructura (social, política, económica, etc.), interacción, lenguaje, reglas

y normas, patrones de comportamiento, mitos y rituales (Hernández-Sampieri, Fernández & Baptista, 2014)

Selección de Participantes (criterios de inclusión)

La investigación cualitativa se centra en comprender los fenómenos, explorarlos desde la perspectiva de los participantes en entornos naturales y contextualizarlos (Hernández-Sampieri et al., 2014, pp.176-177). De manera similar, Sandelowski y Barroso (2003) sostienen que la investigación cualitativa se ocupa de eventos únicos y cambiantes configurados en cada situación, como es el caso de eventos históricos y sociales resumidos a través de términos ideográficos o naturalistas, con el objetivo de sacar conclusiones sobre la terminación del caso consideran que la investigación cualitativa se ocupa de acontecimientos singulares y cambiantes que se configuran en cada circunstancia, como es el caso de los sucesos históricos y sociales a través de la generalización ideográfica o naturalista, que tiene la intención de llegar a conclusiones sobre los casos.

Las estrategias de selección de participantes en la investigación cualitativa permiten un estudio profundo de la pregunta de investigación, ya que uno de los aspectos claves de la investigación cualitativa es que la muestra está compuesta por personas que son invitadas a participar porque representan una posición estructural social específica dentro del grupo (Suárez-Obando, 2016). Los criterios de inclusión se definen a partir del diseño del estudio antes de que se lleve a cabo o se realice la acción de investigación en sí. Por lo tanto, los criterios de inclusión de participantes definen con quién debe contactar los investigadores para realizar el proceso de consentimiento informado para solicitar su participación voluntaria en el proyecto. Asimismo, los sujetos que lo componen satisfacen criterios geográficos, administrativos, culturales o de disponibilidad durante un período específico de intervención (pp. 244 – 256). La armonía entre la pregunta de investigación y la unidad de estudio determinará la generalización de los hallazgos y su validez externa; asimismo, la validez interna del trabajo dependerá de la relación entre los

sujetos de investigación que se pretende reclutar y los sujetos finalmente realizados.

Ahora bien, para este proyecto de investigación, los participantes que reclutaron fueron personas que habían perdido a un ser querido durante la crisis de salud provocada por el COVID-19, una relación muy cercana como lo es un hijo y un hermano. Los criterios para seleccionar la muestra fueron básicamente que vivieran en el municipio de Santiago de Anaya y participaran en algunas ceremonias y rituales religiosos. Además, cubrieron al 10% de la población de su muestra que había perdido a un familiar, tenía entre 15 y 75 años, se encontraba en un estado alterado de duelo o necesitaba apoyo. Para ello, realizamos un cuestionario: "¿Cómo te afecta perder a un ser querido?"

De igual forma, para una comprensión más completa e integral, se incluyeron a sacerdotes, personal médico hospitalario, cuidadores de cementerios, proveedores de servicios funerarios, registradores civiles municipales y otros que indirectamente funcionan como organismos de seguridad pública y bomberos. También incluyeron a los actores sociales. Se excluyeron los niños y familiares que vivían fuera de la ciudad.

Procedimientos de muestreo

Una muestra es un subgrupo de la población de interés para el cual se están recopilando datos, debe ser representativa de la población y debe estar definida y delimitada con precisión de antemano. Se trata de encontrar una muestra que sea representativa del universo o población, con una cierta probabilidad de error y una máxima probabilidad de confianza (Hernández-Sampieri, et al., 2014, p. 174). La representatividad se relaciona con preguntas sobre la muestra, mientras que la generalización se relaciona con preguntas sobre los hallazgos.

Rapley (2014) cree que el muestreo es muy importante en el proceso de análisis de un proyecto de investigación científica porque está directamente relacionado con las preguntas iniciales planteadas en el estudio e incluso con la

presentación del trabajo. Las muestras deben ser reflexivas y rigurosas y pueden dividirse de diferentes maneras. También enfatiza que, en un nivel básico, además de muestrear la población total, a menudo verá una división entre muestreo aleatorio y no aleatorio de una población representativa. En el caso de los métodos cuantitativos, el muestreo no aleatorio crea posibles problemas de sesgo, por lo que, por buenas razones analíticas, la selección a menudo se basa en métodos cualitativos que trabajan estrechamente con un número relativamente pequeño de personas, interacciones, situaciones o espacios.

De manera similar, Patton (2002) argumenta que en la investigación cualitativa, tomar decisiones de muestreo significa centrarse en personas, situaciones o lugares específicos porque proporcionan una perspectiva específica, sesgada o informativa. Independientemente del método utilizado, el muestreo requiere conocimientos previos para determinar la tipicidad de la muestra de un fenómeno y comprender la diversidad o variación potencial dentro del fenómeno (Rapley, 2014).

Desde la perspectiva de Rapley (2014), existe una correlación iterativa entre las prácticas de muestreo durante el ciclo de vida del proyecto y el muestreo exploratorio, el desarrollo de conceptos e incluso el análisis de resultados. En este sentido, la selección de la muestra es un paso crítico en la investigación cualitativa, porque una vez que es posible obtener las muestras que "muestran" las dimensiones que se desea explorar, la pregunta de investigación queda clara acerca de su respuesta. La selección de la muestra es importante para comprender mejor el fenómeno que se investiga porque la muestra no sólo debe ser representativa de la población sino también reflejarla. Las malas decisiones de muestreo impulsadas por el oportunismo o la conveniencia no reflejan los fenómenos en la muestra, lo que resulta en una sección inapropiada de la realidad que oscurece la investigación.

Se seleccionaron hombres y mujeres para este estudio porque el investigador descubrió que habían perdido a un familiar durante el COVID-19 y estaban interesados en participar en el proyecto. Al seleccionar a los participantes de la muestra, se utilizó una técnica de bola de nieve porque a medida que surgieron

casos ricos en información, surgieron pistas sobre otros casos. Asimismo, seleccionó participantes con mayor impacto, así como casos típicos e intensos de duelo por la pérdida de seres queridos durante el COVID-19, que podrían brindar excelentes o ricos ejemplos de este fenómeno. Esta decisión no fue absoluta ya que dependió del propósito. Posteriormente se realizaron entrevistas en profundidad a los participantes.

Instrumentación

Según Martínez (2012), la investigación cualitativa está enfocada a comprender, descubrir, captar, una teoría, una explicación, un significado, imponiendo más un proceso de descubrimiento y exploración. La entrevista proporciona una comprensión más rica de la naturaleza humana y la experiencia humana, además las entrevistas cualitativas reflejan un entendimiento común de la ubicuidad y el valor de los datos de las entrevistas para comprender el mundo social (Roulston, 2008).

El enfoque corte cualitativo busca representar las experiencias vividas, las percepciones, las opiniones y las creencias de las personas etc. con el fin de contribuir al trabajo de justicia social y comprender los temas que perturban nivel social. En relación a la técnica utilizada se considera que la entrevista es más eficaz que el cuestionario debido a que se obtiene información más completa y profunda, además presenta la posibilidad de aclarar dudas durante el proceso, asegurando respuestas más útiles (Díaz-Bravo, Torruco, Martínez & Varela, 2013). Los investigadores sociales son responsables de cómo llevar a cabo la investigación y los procesos de análisis de datos y representación de los hallazgos.

Según Roulston (2008), hay muchas formas de entrevista cualitativa, no existe una forma correcta de analizar los datos de las entrevistas y los criterios de evaluación difieren con las diversas comunidades de práctica. La entrevista está clasificada en tres tipos: entrevista estructuradas o enfocadas, entrevistas

semiestructuradas y entrevistas no estructuradas. Se considera que las entrevistas semiestructuradas son las que ofrecen un grado de flexibilidad aceptable, a la vez que mantienen la suficiente uniformidad para alcanzar interpretaciones acordes con los propósitos del estudio. De acuerdo con Martínez (1998, p. 65), la entrevista semiestructurada propone posibilidad de contar con una guía de entrevista, con preguntas agrupadas por temas o categorías, con base en los objetivos de estudios, posibilidad de grabación, explicación al entrevistado los propósitos de la entrevista, tomar los datos personales, seguir la guía de preguntas, no interrumpir el curso del pensamiento del entrevistado y aclarar aspectos relevantes.

Para la presente investigación, la técnica para la recolección de datos fue:

- Se realizaron entrevistas semiestructuradas con informantes clave de la comunidad utilizando un guion semiguado. Las entrevistas semiestructuradas brindan a los investigadores la oportunidad de escuchar a los participantes hablar sobre un aspecto específico de sus vidas o experiencias de duelo;
- Se tomaron notas de campo;
- Se recolectaron grabaciones, fotografías, artefactos y documentos. Se utilizó un cuestionario y se grabaron las entrevistas, finalizando con una plantilla de observación de rituales, rituales y técnicas de proyección. Se enfatizó la confidencialidad de la entrevista;
- Durante las entrevistas se utilizaron grabaciones de audio para recolectar datos cualitativos, que posteriormente fueron analizados según los lineamientos de la teoría fundamentada.

El número de entrevistas se determinó con base en criterios de saturación teórica. Esta estrategia se utilizó para definir la muestra y se basó en la realización de entrevistas hasta establecer que no existía información más relevante e importante para las categorías analíticas de interés del trabajo. Un conjunto descrito de materiales de protocolo, como entrevistas, grabaciones de audio y notas, se

consideró suficiente para que una clasificación confiable proporcione un análisis efectivo, interpretaciones y teorizaciones y produzca resultados valiosos. La duración de estas sesiones fueron aproximadamente 40 a 60 minutos. Algunas sesiones variaron según la disponibilidad del informante. Es importante señalar que para realizar las entrevistas el investigador separó sus propias creencias y tendencias (Tylor & Bogdan, 1994), y para la ética y objetividad de la técnica de la entrevista se utilizaron herramientas de la psicología clínica.

Validez

El concepto de validez en investigación se refiere a lo que es verdadero o se acerca a la verdad. En términos generales, se refiere al grado en que un instrumento mide realmente la variable que pretende medir (Hernández Sampieri, et al., 2014, p. 200). Se considera que los resultados de una investigación son válidos cuando el estudio está libre de errores o sesgos durante el desarrollo de una investigación. Para corroborar la validez de una investigación se puede tomar en cuenta tres criterios principales: la validez de contenido, la validez de constructo y la validez de criterio (p. 203).

De acuerdo con Martínez (1998, p. 119), la validez es una técnica metodológica o un método para juzgar las investigaciones realizadas por el grado de coherencia lógica interna de sus resultados y por la ausencia de contradicciones con resultados de otras investigaciones o estudios bien establecidos. La validez es la fuerza mayor de las investigaciones cualitativas y además, a los investigadores les imprime un rigor metodológico y una seguridad en sus conclusiones al recabar los datos, captar cada evento desde diferentes ángulos, vivir la realidad estudiada y de analizarla e interpretarla su propia dinámica con la finalidad de ayudar a superar la subjetividad.

La validez también es perfectible cuando se atienden algunas dificultades tales como, el cambio en el ambiente estudiado, el estatus y el rol que el investigador

presume en los grupos, la credibilidad de información, los significados descubiertos de las estructuras en unos grupos y el funcionamiento de enfoque epistemológico (p. 119). Una investigación no válida, no es una buena investigación, no tiene credibilidad. Una investigación tendrá un alto nivel de validez en la medida en que sus resultados reflejen una imagen lo más completa posible, clara y representativa de la realidad o situación estudiada. De igual forma, el otro criterio de validez, la validez externa, que consiste en averiguar hasta qué punto las conclusiones de un estudio son replicables a grupos, ambiente y espacios similares. Esto se refiere a socializar los resultados a otras poblaciones lo cual coincide parcialmente con la generalización (p. 119).

Por eso, en un estudio cualitativo, el investigador intenta captar, entender y observar la realidad, tal como la perciben los sujetos que participan en el estudio para incluir sus aportaciones individuales y así, alcanzar investigaciones válidas y rigurosas y resolver el problema una manera distinta (Plaza, Uriguen & Bejarano, 2017).

Al inicio de esta investigación se plantearon los siguientes objetivos específicos:

1. Operativizar y construir un instrumento que explore prácticas rituales para afrontar con el duelo;
2. Validar el cuestionario anterior;
3. Estudiar la Inteligencia espiritual como la relación entre el ritual, la resiliencia y el sentido de la vida.

El cuestionario se construyó basándose en la literatura existente sobre rituales funerarios, la “Traducción y adaptación de escalas y cuestionarios para evaluar el afrontamiento espiritual y religioso del duelo” (Yoffe, 2004) y la escala SISRI-24 para Inteligencia espiritual (King, 2009). Se realizó una triangulación para analizar los métodos utilizados para delinear, especificar y definir cada competencia. Luego se desarrolló una primera versión del cuestionario. Se desarrollaron cuarenta y ocho elementos que operativamente constituyen

Inteligencia espiritual y habilidades definidas por los rituales de duelo.

La primera versión del cuestionario se sometió a los siguientes análisis y controles de calidad teóricos y técnicos antes de la aplicación final para garantizar la validez y confiabilidad de los datos: validez del diseño y contenido del cuestionario, validez de la estructura y análisis y la coherencia interna se probó de forma piloto. La muestra para esta prueba piloto estuvo conformada por 50 participantes seleccionados que habían perdido a un ser querido durante el COVID-19 mediante el procedimiento bola de nieve. La encuesta se realizó en agosto de 2021 en la comunidad de Santiago de Anaya con el cuestionario: Duelo y Pérdida de un Ser Querido. Véase el Anexo n.º 1, página 292.

Inicialmente, se buscaron informantes heterogéneos, que representaran una variedad de corrientes espirituales, edades, géneros, niveles económicos y educativos. Se garantizó el anonimato de los participantes y la confidencialidad de los datos demográficos solicitados, así como el respeto a los principios éticos a los que debe ceñirse toda investigación (Martínez-Arias, Castellanos & Chacón, 2014).

Una vez revisados los datos sociodemográficos de la muestra piloto y depurada el cuestionario con los datos obtenidos en la prueba piloto, se procedió a la etapa final de validación del cuestionario. Se construyó un guion de entrevista semiestructurado con 45 ítems. Se calculó la fiabilidad total del cuestionario y la fiabilidad de cada una de las competencias. Por lo tanto, se redujo a 43 de 45 iniciales.

El proceso de validación de contenido para esta entrevista fue probado en el campo. La muestra para esta prueba piloto estuvo conformada por 4 participantes. Una vez revisados los datos sociodemográficos de la muestra piloto, se calculó la fiabilidad global del cuestionario y la fiabilidad de cada competencia. Asimismo, se sometió a las técnicas de juicio de expertos, en especial a los métodos de agregación individual (Cabero & Llorente, 2013). Para ello, se pidió individualmente a cada experto de la clase de doctorado (ICSHu, 2022, 20 de septiembre) que estimara directamente la probabilidad de éxito o fracaso de cada elemento

descriptor en la demografía y el estudio propuestos. Se les presentó los objetivos del estudio así como los destinatarios del estudio, las partes del instrumento y las normas adicionales de validación. A continuación, se les pidió que calificaran y observaran los elementos definitorios de cada competencia. Todos los ítems con un valor de menos de cuatro puntos se descartan. Asimismo, otro criterio utilizado para la selección de ítems fue eliminar aquellos ítems con menor correlación con el total, mejorando su ausencia la consistencia interna lograda. Se recogieron todas las aportaciones realizadas por los expertos en la redacción de cualquier declaración.

La presente investigación tiene validez externa y puede ser aplicado y replicado en diferentes grupos sociales, ya que el COVID-19 independientemente de raza, género, colores y estatus social, a nivel mundial, ha obligado a abreviar o interrumpir los rituales tradicionales celebrados para homenajear a los muertos y confortar a los individuos enlutados y además ha reformulado muchos aspectos de la experiencia de morir y de sus rituales.

Confiabilidad

La confiabilidad se refiere a la replicabilidad exacta de los procesos y los resultados. Es decir, un estudio se puede repetir con el mismo método sin alterar los resultados, o que sea estables, seguros, congruentes, iguales a sí mismos en diferentes tiempos y además previsibles (Plaza, 2017, p. 345). En la investigación cualitativa la esencia de confiabilidad radica en la coherencia, y además es desafiante ya que en las ciencias humanas es prácticamente imposible reproducir las condiciones exactas en las que y un estudio se lleve a cabo (Martínez-Miguélez, 1998). La confiabilidad se refiere a la posibilidad de encontrar resultados similares si el estudio se replicara. La confiabilidad se evidencia cuando varios investigadores, estudiando la misma situación y concuerdan en sus conclusiones. Así mismo, cuando hay consenso entre diferentes observadores de la misma realidad eleva la credibilidad.

La confiabilidad tiene dos caras, una interna y otra externa: se percibe

confiabilidad interna cuando varios observadores, al estudiar la misma realidad, concuerdan en sus conclusiones, y de la misma manera cuando investigadores independientes, al estudiar una realidad en tiempos o situaciones diferentes, llegan a los mismos resultados, esta condición se considera con una existencia de confiabilidad externa (p. 118). La confiabilidad interna es muy importante, para este efecto, el nivel de consenso entre diferentes observadores de la misma realidad eleva la credibilidad que merecen las estructuras significativas descubiertas en un determinado ambiente, así como la seguridad de que el nivel de congruencia de los fenómenos en estudio es fuerte y sólido. Para alcanzar un buen nivel de confiabilidad externa, Goetz y leCompte (1984) citados por Martínez-Miguélez, 1998, aconseja estrategias tales como, la precisión el nivel de participación en el grupo estudiado, la identificación clara a los informantes, la descripción del contexto en que se recaban los datos, la identificación ciertas réplica de la investigación y elección de método de análisis y la precisión de los métodos de recolección de la información y su análisis.

Dada la naturaleza particular de toda investigación cualitativa y la complejidad de las realidades que estudia, no es posible repetir o replicar un estudio en sentido estricto, como se puede hacer en muchas investigaciones experimentales. Debido a ello, la confiabilidad de estos estudios se logra usando otros procedimientos rigurosos y sistemáticos (Plaza, *loc.cit*, p. 347).

La vivencia del duelo en tiempo de pandemia, se ha sido analizada por diferentes disciplinas en un esfuerzo por mitigar la crisis sanitaria mundial. Por eso en la presente investigación se recurrieron diferentes fuentes documentales, las instancias municipal, comunitaria y familiar. El duelo por la pérdida es un fenómeno común.

Alcances y limitaciones del instrumento

La entrevista como técnica de recolección de datos, como cualquier otro instrumento presenta ventajas y también ciertas limitaciones, a pesar de que se presenta mayor flexibilidad entre las técnicas de interrogatorio. Como una ventaja importante la información puede recolectarse y procesarse en forma gráfica de forma casi inmediata, además el software controla el llenado correcto de todas las respuestas, y se ahorra tiempo. El tipo de conversación producida en la entrevista dará información para comprender en el contexto de un relato que ser reconstruido una y otra vez. Una entrevista representa el universo social de referencia de la persona entrevistada y que permite captar mediante la lectura los elementos que componen su mundo significativo. Algunos alcances según Kvale Steinar citado por (Álvarez-Gayou, 2003, p.112) son siguientes:

- Las contestaciones del entrevistado se presentan espontáneamente, con riqueza y especificidad, y han dado respuesta de manera importante al entrevistador;
- Las preguntas son breves, y más amplias las respuestas;
- El entrevistador da seguimiento y clarifica los significados de los elementos importantes de las respuestas;
- La entrevista ideal se interpreta en gran medida durante la entrevista misma;
- El entrevistador intenta verificar sus interpretaciones de las respuestas;
- La entrevista es comunicable por sí misma, es decir, es una historia que no requiere muchas descripciones ni explicaciones adicionales.

En el caso del cuestionario recibido por correo puede ser olvidado o roto en el acto, pero hay mayor compromiso en responder cuando a una persona hay que recibirla y atenderla. El contacto directo con el entrevistado encierra toda la riqueza del lenguaje no verbal. Sin importar tipos de entrevistas tal como, la estructurada,

no estructurada, semiestructurada o grupal, en el caso concreto las preguntas son abiertas y flexibles y que la persona entrevistada tiene total libertad para expresar sus opiniones, el sentir y la vivencia (Vargas, 2012, p. 136). Se considera la entrevista como el arte de realizar preguntas y escuchar. No es un instrumento neutral ya que dos personas viviendo la misma realidad, dan respuestas diferentes. Los seres humanos son complejos y los estilos de vida cambian constantemente y así mismo, su propia historia y vida social influye la perspectiva de mundo. Lo importante de destacar, quizás, para un buen desarrollo de la entrevista, ante todo prestar atención la condición social, estatus, género y cultura que son vitales de la persona entrevistada.

Por otro lado, la entrevista también tiene su limitación. Como desventaja, la entrevista presenta más riesgos para la validez y confiabilidad de los datos, resulta cara ya que consume más tiempo que otros tipos de instrumentos de recolección de datos, transcribirse, organizarse y analizarse a detalle. Para eso hay que tener personal preparado y esto resulta caro (Torres & Salazar, S/F, p. 14). El estilo o la personalidad del entrevistador también pueden influir en el proceso de entrevista. A veces resulta difícil evitar el sesgo cuando los participantes deciden colaborar solo cuando reciben un incentivo a cambio y eso puede alterar los hallazgos.

El investigador creyó que las entrevistas a profundidad pudieran ser benéficas y productivas cuando se necesita un informe detallado sobre la opinión, vivencia, y comportamiento de una persona. Además, al aplicarla en unas situaciones concretas se exploran nuevas ideas y contextos le dan al investigador una visión completa de los fenómenos que ocurrieron.

Las técnicas de recopilación de datos

La recolección de datos es el proceso de recopilación y medición de información sobre variables establecidas de una manera sistemática, que permita obtener respuestas relevantes, probar hipótesis y evaluar resultados. Una investigación sea

científicamente válida, es imprescindible realizar un proceso de recolección de datos en forma planificada y teniendo claros objetivos sobre el nivel y profundidad de la información a recolectar. La recopilación de información es esencial en el proceso investigación para comprender y analizar un tópico específico, y además, es común a todos los campos de estudio (Torres & Salazar, S.F).

Recolectar los datos conlleva elaborar un plan detallado de procedimientos lo cual conduce a reunir datos con un propósito específico tal como, las fuentes de obtención de datos, la localización de tales fuentes, los métodos y medios para recolección de los datos y una vez recolectado los datos las formas de analizarlos para responder el planteamiento del problema (Hernández-Sampieri et al., 2014, p. 198). La recopilación de información es esencial en el proceso investigación para comprender y analizar un tópico específico, La recolección de datos es el proceso de recopilación y medición de información sobre variables establecidas de una manera sistemática, que permita obtener respuestas relevantes, probar hipótesis y evaluar resultados.

La investigación cuantitativa implica la recopilación de datos numéricos y cuyo objetivo principal es identificar tendencias a través de encuestas, cuestionarios y censos ya que se preocupa por los procesos que tiene con el fin de la descripción-interpretación para comunicar la realidad del individuo a los informantes y participantes. Por otro lado, Plaza et al. (2017, p. 349) la investigación cualitativa es una investigación exploratoria que se utiliza para comprender los motivos latentes, las opiniones y las motivaciones con el objetivo del quehacer del individuo a la realidad social. No hay un «mejor» método de recopilación de datos. Cada uno de ellos tiene sus pros y sus contras, debido a que la elección va a depender de qué tipo de datos uno necesita reunir (datos cualitativos o datos cuantitativos) y qué tipo de información es relevante para el análisis.

Las fuentes de información caracterizada por primarias y secundarias dependiendo de medios de los cuales procede la información, la satisfacción de las necesidades de conocimiento de una situación o problema presentado y posteriormente lograr los objetivos esperados (Eliade, 2001; Torres & Salazar, S.F,

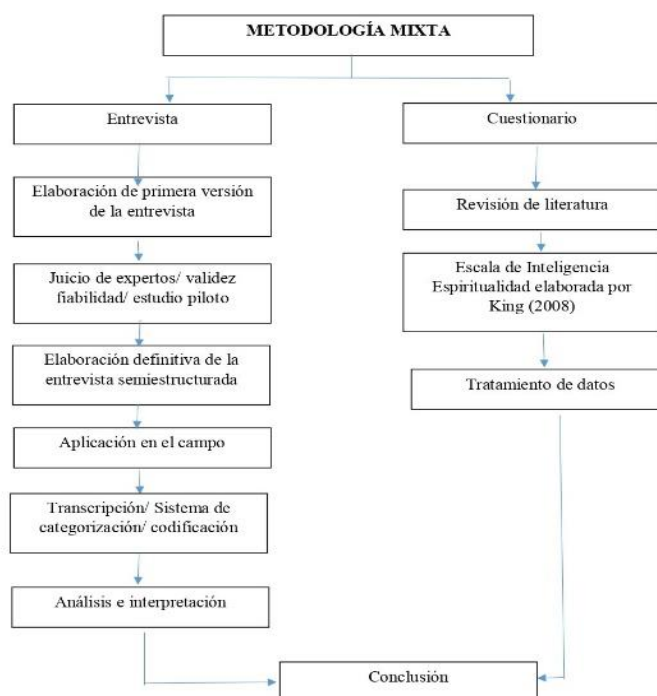
p. 3).

En este estudio se optó por una estrategia de recolección de información mixta: cuantitativa y cualitativa. En concreto, se utilizaron cuestionarios y entrevistas. Como todo proceso de investigación científica, es el proceso más importante que sienta las bases para la recopilación de datos, por lo que se deben establecer herramientas eficientes y confiables para recopilar información en respuesta a las preguntas planteadas. Los ítems que constituyen el cuestionario fueron considerados al desarrollar el programa de entrevistas, lo que nos permitió establecer relaciones y contrastes entre los datos obtenidos por métodos cuantitativos y cualitativos. En este sentido, Aguilar y Barroso (2015) citando a Kerlinger (1997) sostiene que uno de los propósitos de los cuestionarios es que los ítems diseñados para medir sus variables puedan ser incluidos en entrevistas posteriores.

La Figura 18 muestra cómo se realizó y estructuró el estudio

Figura 18

Ruta del procedimiento de estudio



Fuente: Elaboración propia a partir de metodología de investigación. 2023.

En cuanto a la investigación presente, para levantar los datos, se aplicó la técnica de entrevista semiestructura etnográfica. El modelo de evaluación cualitativa con la orientación etnográfica se consideró más completo e integrado ya que este enfoque se basa en la convicción de que las tradiciones, roles, valores y normas del ambiente en que se vive, se van internalizado poco a poco por los miembros. Además, los miembros de un grupo étnico, cultural o situacional comparten una estructura lógica o el razonamiento que no es explícito. Eso se refleja en la conducta individual y grupal en forma adecuada y se manifiesta en diferentes aspectos de su vida (Martínez, 2012, p. 43).

El estudio etnográfico es el análisis del modo de vida de una raza o grupo de individuos, mediante la observación y descripción de lo que la gente hace, cómo se comportan y cómo interactúan entre sí, para describir sus creencias, valores, motivaciones, perspectivas y como esto pueden variar en diferentes momentos y circunstancias (Martínez, 2007). Es una descripción detallada del grupo o del individuo que comparte con otros una cultura; un análisis de los temas y las perspectivas del grupo que comparte la cultura, y alguna interpretación de los significados de la interacción social en tal grupo (Alvarez-Gayou, 2003, p. 76).

Para Wolcott (1999), la etnografía es una forma de mirar describir lo que las personas de un sitio, estrato o contexto determinado hacen habitualmente y explicar los significados que le atribuyen a ese comportamiento realizado en circunstancias comunes o especiales, presentando sus resultados de manera que se resalten las regularidades que implica un proceso cultural. Es investigar en un texto o situación que sucede y qué es lo que las personas de esta situación tienen que saber para hacer lo que están haciendo (p. 69). En este sentido la vida social se expresa particularmente a través de discursos que emergen constantemente en la vida diaria, de manera informal por comentarios, anécdotas, términos de trato y conversaciones.

La entrevista etnográfica implica mayor flexibilidad, tanto en lo que se refiere

a la estructuración de las preguntas que guían la conservación, como a la organización y disposición del espacio y el tiempo en los cuales se realiza. Al respecto, Flick (2012) señala que las oportunidades para una entrevista surgen a menudo de manera espontánea y sorprendente a partir de contactos de campo regulares. Allí, el tiempo y el lugar se disponen exclusivamente para la entrevista. De la misma manera, en las entrevistas en el campo surgen el despliegue de las experiencias específicas del otros que se alinee con el problema de la investigación de una manera sistemática (p. 105). Esta clase de entrevista sirve para obtener datos que dan acceso a hechos del mundo ya que habla del mundo externo y, por lo tanto las respuestas de los informantes cobran sentido por su correspondencia con la realidad fáctica (Guber, 2001). Los diseños etnográficos pretenden explorar, examinar y entender sistemas sociales tal como grupos, comunidades, culturas y sociedades (Creswell, 2013). Así mismo, Srivastava y Thomson (2009) señalan que tales diseños buscan describir, interpretar y analizar ideas, creencias, significados, conocimientos y prácticas presentes en tales sistemas e incluso abarcar área como la historia geografía, política educativa y cultura (rituales, símbolos, funciones sociales, parentesco, migraciones, redes y un sinfín de elementos). Por eso el trabajo de campo y la recolección de datos etnográficos demanda inmersión directa en el contexto en que cobran vida las acciones humanas y se construyen los significados.

La entrevista es un encuentro cara a cara que requiere múltiples habilidades profesionales e incluso características personales muy especiales, teniendo como base la empatía de parte del entrevistador (Fernández-Juárez, 2018). López y Deslauries (2011) sostienen que “la entrevista tiene un enorme potencial que permite acceder a una parte vital de las personas a través de la cual se descubre su cotidianidad y las relaciones sociales que mantienen” (p.1). Aunque muchos especialistas en la investigación coinciden en recomendar la técnicas de observación y encuestas a través de cuestionario para la obtención de información, la entrevista tiene sus ventajas y peso mayor para la aplicación de las reglas básicas en su aplicación, como registrar adecuadamente, con suficiente atención, objetividad y sin prejuicios las sutilezas del lenguaje no verbal, las reflexiones,

gestos y actitudes que acompañan a las verbalizaciones del entrevistado, logrando con ello recolectar información más cercana a los pensamientos y actitudes y que permitan obtener confiabilidad y validez de las respuestas y de la propia metodología (Fernández-Juárez, *loc. cit*, p.79). Una ventaja principal es el estudio descriptivo y en las fases de exploración para diseñar instrumentos de recolección de datos. Según Fontana y Frey (2005), la entrevista en la modalidad cualitativa, se presta mayor atención a las voces de las personas entrevistadas. En el mismo tono también consideran que esta permite la recopilación de información detallada en vista de que la persona que informa comparte oralmente con el investigador aquello concerniente a un tema específico o evento acaecido en su vida y como lo dicen. Así mismo, Fernández-Juárez (2018) citando a Alonso (1997) consta que:

la entrevista de investigación es por lo tanto una conversación entre dos personas, un entrevistador y un informante, dirigida y registrada por el entrevistador con el propósito de favorecer la producción de un discurso conversacional, continuo y con una cierta línea argumental, no fragmentada, segmentada, precodificado y cerrado por un cuestionario previo del entrevistado sobre un tema definido en el marco de la investigación (p. 85)

Otras ventajas de la entrevista son las siguientes: que la entrevista permite obtener una información más completa, se puede aplicar tanto a individuos alfabetos como analfabetos, se obtienen mayor número de respuestas, se aclara las dudas, y además se recogen información complementaria tal como, nota de campo y vivencia directa (Torres & Salazar, S.F, p. 14). Así mismo, se puede grabar la entrevista, explicar el motivo de entrevista, asegurar anonimato de sus respuestas etc.

Según Lucca y Berríos (2003), citado a Rubin y Rubin, S/F, enumeran las características que distinguen la entrevista cualitativa de otras formas de recopilar información:

- I. Las entrevistas cualitativas son una extensión de la conversación normal. La diferencia radica en escuchar para comprender el significado de lo que dijo el entrevistador;
- II. Los entrevistadores cualitativos se sumergen en la comprensión, el conocimiento y las percepciones del entrevistado en lugar de clasificar personas o eventos basándose en la teoría académica;
- III. El contenido de la entrevista, el flujo de temas y la selección de temas variarán según lo que el entrevistado sepa y sienta (p. 320).

Vargas (2012) afirma que una de las bondades que goza las entrevistas cualitativas es que deben ser abiertas, sin categorías preestablecidas, de tal forma que los participantes puedan expresar sus experiencias y vivencias. El tipo de entrevista varía de acuerdo con las estrategias que se utiliza para el acercamiento y la situación en la que se desarrolle, por lo que en esta investigación se aborda no tanto la entrevista estructurada o no estructurada, más bien utiliza semiestructurada. Para tal fin, una serie de preguntas preestablecidas con un límite de categorías por respuestas son respondidas. En este tipo de entrevista las preguntas se elaboran con anticipación y se plantean a las personas participantes con cierta rigidez o sistematización. Se supone que se formula la misma pregunta a los participantes para luego comparar la información obtenida. Eso permite que las respuestas a estas preguntas se puedan clasificar y analizar con más facilidad y de esta manera se puede afirmar cierta validez y confiabilidad de los hallazgos. La entrevista semiestructurada destaca la interacción entre el entrevistador y entrevistado el cual está vinculado por una relación de persona a persona cuyo meta es entender la realidad más que explicarla (p.127). De igual forma, esta clase de entrevista permite a los informantes la libertad de expresar sus puntos de vista en sus propios términos y que las entrevistas proporcionan los datos más fiables.

Para la investigación exploratoria, las preguntas de la entrevista resaltaron las siguientes categorías: identificación de problemas, hechos, acciones, información, intenciones y opiniones (Torres & Salazar, S.F., *loc. cit.* p. 12). Para este estudio, el guion de la entrevista cubrió el encuadre, la relación, preguntas sobre los

antecedentes del problema, preguntas relacionadas con hipótesis, objetivos y preguntas de investigación, preguntas sobre temas emergentes y preguntas sobre proyectos futuros.

Entrevista

Entre las técnicas principales de recolección de información se refieren las siguientes: observación, recolección documental, entrevista, y cuestionario, un abordaje mixto. La entrevista es una de las estrategias de adquisición de información más utilizadas en la investigación social, ya que nos permiten recopilar información sobre eventos y aspectos subjetivos de las personas: creencias y actitudes, opiniones, valores o conocimientos que de otro modo no estarían disponibles para las personas.

Según Hernández-Sampieri, et al. (2014, pp.396 - 397), la entrevista es una técnica en la que una persona (entrevistador) solicita información a otra persona o grupo (entrevistado, informante) con el fin de obtener datos sobre una pregunta. Presupone la existencia de al menos dos personas y la posibilidad de interacción verbal. Las entrevistas son una de las técnicas consideradas para su uso en este estudio.

El objetivo fue obtener información verbal e individualizada sobre eventos y aspectos subjetivos experimentados por las personas en relación con las expectativas laborales, actitudes, valores, establecimiento de metas y cómo se organizaba el proceso de competencia en torno al tema de este estudio. La entrevista se considera una técnica de recopilación de información con propiedades de investigaciones propias y complementarias.

Hernández Sampieri, et.al. (2014, pp. 398-399) consideran que el propósito de la entrevista debe ser muy claro al realizarla, para clarificar los datos a obtener y permitir que los entrevistados proporcionen la información esperada. El investigador prestará atención a todos estos aspectos que son determinantes para la obtención

de los datos a incluir en su trabajo de investigación y que le permiten dotarlos de fiabilidad y validez. La realización de una entrevista requiere que el entrevistador esté preparado y consciente de los aspectos que se van a preguntar, y que cuente con estrategias para poder cambiar el rumbo de la entrevista si el entrevistador se desvía del tema que se está discutiendo.

Las entrevistas realizadas según el momento de la realización se denominan entrevistas iniciales (exploratorias o diagnósticas): su objetivo es identificar aspectos relevantes y característicos de la situación para obtener primeras impresiones y visualizaciones, que son valiosas en el primer momento y al ser entrevistadas para estudiar un escenario, incluso si el investigador no está familiarizado con él. Pueden desarrollarse de forma muy estructurada o no estructurada, dependiendo de las intenciones del investigador.

La estructura de la entrevista dependerá de lo que la investigación esté tratando de lograr.

Algunos criterios de decisión para el uso de entrevistas son los siguientes.

- Identificar a las personas a entrevistar;
- Formular preguntas y secuenciarlas, utilizando un lenguaje apropiado y con sentido propio del interlocutor;
- Plantear preguntas abiertas o cerradas, según el tipo de respuestas buscadas y el interés del investigador en el tema;
- Buscar y preparar un lugar para la entrevista que proporcione un ambiente cómodo y acogedor para la entrevista sin ruido de fondo.

Mediante el uso de esta técnica pretendemos complementar, ahondar en la información obtenida anteriormente de forma cuantitativa, y profundizar en cómo perciben y viven el duelo. La técnica de recopilación de datos para este estudio se estructuró como entrevistas personales semiestructuradas, por lo que las

entrevistas con informantes clave se caracterizaron por la flexibilidad, lo que permitió una posible variación en el orden, la formulación e incluso en la forma en que se plantearon las preguntas. El investigador realizó las entrevistas de campo personalmente. Uno de los propósitos de las entrevistas fue recopilar información sobre la experiencia de los rituales mortuorios y los rituales emergentes en tiempos de COVID-19. Las entrevistas para el estudio se realizaron en la localidad de Santiago de Anaya de enero a abril de 2023. Las preguntas estructuradas correspondieron a las entrevistas realizadas.

A continuación, se muestra una guía de entrevista semiestructurada y la guía de observación que se utilizaron para recopilar información de sujetos de investigación en esta área. Véase el Anexo n.º 3 del guion de la entrevista (semiestructurado), página 297 y el Anexo n.º 2 de la Guía de observación (estudio de campo), página 295.

Cuestionario

El cuestionario es otra técnica de recolección de datos ampliamente utilizada en el proceso de investigación. Se considera como una técnica viable para la obtención de información de forma profesional en diferentes campos de estudio, e incluso en las ciencias sociales es una de las herramientas más utilizadas.

Desarrollar un cuestionario científicamente válido implica controlar una variedad de variables en su proceso y diseño, pero es un medio útil y eficiente para recopilar información en un período de tiempo relativamente corto. Para su construcción se considera formulaciones de preguntas cerradas, abiertas o mixtas. Por su parte, Gómez (2012) discurre las siguientes características de un cuestionario:

- Contiene unos procedimientos de investigación;
- Esta es una entrevista altamente estructurada;
- Consiste en un conjunto de preguntas sobre una o más variables a

medir;

- Tiene la ventaja de que requiere relativamente poco tiempo para recopilar información sobre grupos grandes;
- El encuestado proporciona información escrita sobre sí mismo o sobre un tema específico.

Algunas de las ventajas de hacer uso de cuestionarios para recopilar información:

- Con el cuestionario, puede recopilar grandes cantidades de datos en menos tiempo. Algunas ventajas Si tiene un conjunto estándar de preguntas para su público objetivo, hay menos posibilidades de sesgo. Puede aplicar lógica a las preguntas en función de las respuestas de los encuestados, pero el cuestionario sigue siendo estándar para un grupo de encuestados que pertenecen al mismo nicho;
- Puede utilizar software de encuestas con características para diseñar, distribuir y analizar datos de respuesta a cuestionarios;
- Puede personalizar el cuestionario para reflejar la voz de su marca. Por lo tanto, se puede utilizar para reforzar su imagen de marca (Hernández Sampieri, et al., 2014, pp. 217-218).

Según Hernández Sampieri, *et al.* (2014, p.221), existen diferentes tipos de cuestionarios y se pueden clasificar de la siguiente manera:

- Los cuestionarios restringidos o cerrados que requieren respuestas cortas, específicas y limitadas;
- Los cuestionarios abiertos o no restringidos son útiles cuando no hay respuestas o la probabilidad de obtener información es alta o insuficiente;
- Los cuestionarios mixtos consisten en preguntas cerradas y abiertas que sugieren un pensamiento objetivo detrás de las preguntas.

Hernández Sampieri, *et al.*, (2014, p. 536) sostienen que las técnicas de investigación permiten designar la investigación como válida y que se pueden mezclar métodos cuantitativos y cualitativos. El uso de diferentes estrategias y fuentes de información en la recopilación de datos permite la comparación de la información recopilada, aunque algunos autores se oponen a combinar métodos cuantitativos y cualitativos. Denzin (2011) refiere a la combinación de los dos métodos como "triangulación". Existen diversas posibilidades de triangulación, entre las que podemos destacar la triangulación de datos, actividad que realiza el investigador la triangulación teórica, la triangulación de métodos, la triangulación múltiple. A través de este procedimiento se puede desarrollar una comprensión profunda del fenómeno a estudiar, aunque pueden surgir contradicciones entre los resultados de los dos métodos.

Una revisión de la literatura confirma que el concepto de Inteligencia espiritual (IES) se ha vuelto cada vez más importante desde que comenzó la investigación de las inteligencias múltiples. Actualmente, son muchos los estudios interesados en definir este concepto y definir su poder. Sin embargo, existen pocas herramientas para medir la estructura de la IES.

Para medir la Inteligencia espiritual, King desarrolló un cuestionario demográfico, el Inventario de autoinforme de Inteligencia espiritual, SISRI-24, en 2008. Según King y DeCicco (2009), publicado en el *International Journal of Transpersonal Research*, consideran que este es un modelo viable y una medida de autoinforme de la Inteligencia espiritual que se puede replicar por su validez y consistencia interna. De manera similar a los hallazgos de Amram (2009) sobre la inteligencia espiritual autoinformada en ISIS, King y DeCicco, 2009 encontraron correlaciones moderadas entre sí y con evaluaciones de salud utilizando el SISRI-24. Más recientemente, se ha replicado en diferentes contextos, especialmente en los campos de la salud, el espíritu empresarial y la educación, así como en diferentes países, a pesar de los diversos problemas de diversidad cultural dentro de una estructura tan compleja.

El Inventario de autoinforme de Inteligencia espiritual 24 es un cuestionario de

autoinforme con 24 elementos agrupados en cuatro subescalas de Inteligencia espiritual : Pensamiento crítico existencial (la capacidad de pensar críticamente y discutir el significado, el propósito y otros problemas existenciales, como la vida, la muerte , verdad, justicia); generación de significado personal (la capacidad de atribuir significado y propósito a las experiencias físicas y mentales); conciencia trascendental (la capacidad de percibirse a sí mismo, a los demás y las dimensiones no físicas); del estado mental o la capacidad de expansión intencional de conciencia); y conciencia expansión de estado (la capacidad de acceder a estados espirituales o expansión consciente prevista).

Los ítems se puntúan en una escala Likert de 5 puntos que va de 0 (no relevante para mí) a 4 (relevante para mí). El resultado general se calcula como la suma de todos los elementos, y la puntuación varía de 0 a 96, con una puntuación inferior a 32 que indica inteligencia baja, una puntuación de 32 a 64 que indica inteligencia media y una puntuación superior a 64 que indica Inteligencia espiritual alta.

Para evaluar y medir el perfil de Inteligencia espiritual de las personas en duelo por el COVID-19, se adoptó una versión Peruana de la Escala de Inteligencia Espiritual en la Práctica de la Salud (EIEps) del SISRI-24, (Becerra-Canales, 2020) y desarrolló nuevo constructo denominado la Escala de Inteligencia espiritual de Duelo (EIESd) basada en nuestro propio modelo teórico y otras publicaciones anteriores.

Este instrumento estructurado (EIESd) consta de 48 ítems distribuidos en dos variables “Inteligencia espiritual” (24 ítems) y “muerte por COVID-19” y sus dos dimensiones: el sentido de la vida y sufrimiento (con otros 24 ítems).

Los indicadores del significado de vidas son un total de 24 ítems que se distribuyen cómo a continuación se señala:

- ¿Por qué vivir? que significa la capacidad de reflexionar sobre la existencia humana, el significado, el sentido de la vida y otras cuestiones existenciales, como la realidad, el universo, la muerte y la resiliencia, etc.

(ítems 1,2,3,4,5,6);

- ¿Qué más hay además de las cosas y la vida?, se refiere a la capacidad de ser consciente de la existencia de un ser divino o superior, vida después de la muerte, y que somos más que cuerpo, físico, mente y emoción (ítems 7, 8, 9, 10, 11,12);
- La sanación, es decir la conducta virtuosa en la vida cotidiana después del duelo (ítems 13, 14, 15, 16, 17,18);
- La Completud, que se refiere al estado de felicidad, integridad, equilibrio y sentimiento de que todo está bien en la vida (ítem 19, 20, 21, 22, 23,24).

Los indicadores de sufrimiento incluyen un total de 24 ítems distribuidos de la siguiente manera:

- dolor físico (ítems 25,26,27,28,29,30);
- depresión (ítems 31,32,33,34,35,36);
- desesperación (ítems 37,38,39,40,41,42);
- ansiedad (ítems 43, 44, 45, 46, 47,48).

La siguiente figura representa las variables, dimensiones, indicadores e ítems del cuestionario.

Figura 19

Variables e ítems de cuestionario utilizado para la presente investigación

Variables	dimensiones	indicadores	Ítem	No ítem
	Significado	Por qué vivir	1,2,3,4,5,6	6

Inteligencia espiritual	de la vida			
		¿Qué más hay además de las cosas y la vida?	7,8,9,10,11,12	6
	Amor	Sanación	13,14,15,16,17,18	6
		Compleitud	19,20,21,22,23,24	6
Muerte por COVID-19	Sufrimiento	Dolor físico	25,26,27,28,29,30	6
		Depresión	31,32,33,34,35,36	6
		Desesperación	37,38,39,40,41,42	6
		Ansiedad	43,44,45,46,47,48	6
		Total de ítems		48

Fuente: Elaboración propia para los variables en la investigación.

Para la respuesta, hay cinco opciones que se han elaborado desde una escala de Likert con la siguiente configuración: Para nada verdadero para mí, No tan verdadero para mí, Algo verdadero para mí, Es bastante verdadero para mí y Totalmente verdadero para mí en una escala del 1 al 5. La versión final de la Escala de Inteligencia espiritual para el duelo (EIESd) se les aplicó para personas que estaban en duelo debido a COVID-19. Véase el Anexo n.º 4. p. 300.

El cuestionario utilizado fue diseñado y adaptado en un formato mixto que incluía preguntas cerradas y abiertas para obtener datos e información específica sobre los

temas especificados. Además, este estudio también incorpora características demográficas relativamente importantes como la edad, el sexo, el estado civil, el nivel educativo, el estado de convivencia, la relación con el fallecido, el tiempo de pérdida, así como la edad del fallecido y la edad del encuestado a la hora de pérdida del ser querido.

El objetivo del cuestionario (EIESd) es buscar competencias y dimensiones significativas de la inteligencia espiritual como rituales emergentes para el afrontamiento del duelo y la resarción de tejidos sociales.

Informantes claves y el procedimiento

Las comunidades donde se realizó la investigación eran bien conocidas y de fácil acceso. Conociendo a la población nos dimos a la tarea de llevar a cabo las entrevistas y posteriormente se aplicaron los cuestionarios, que para tal efecto se utilizó propio transporte y medios personales para realizar los traslados hasta la comunidad y la casa de los entrevistados. El propósito de generar confianza y simpatía entre los participantes tuvo como objetivo obtener una descripción e impresión de la propia realidad. Hizo ajustes sin afectar las costumbres, tradiciones y creencias del grupo, el investigador participó en la vida diaria del grupo de forma libre, neutral y sin prejuicios. Para obtener información de una fuente específica se requiere contacto directo, por lo que la participación de los sujetos es crucial en este proyecto.

Se realizó la tarea de acercarse al representante de la iglesia, (sacerdote) para solicitar información sobre las prácticas religiosas, así como los rituales, ceremonias funerarias, etc., a la autoridad municipal para los registros de defunciones, al DIF para las vivencias familiares, a la clínica local para averiguar las causas de enfermedades, a los delegados y rezanderos de las comunidades para comprender los usos y costumbres comunitarias etc. Se realizó contacto y selección de los participantes: previo acceso al campo de estudio se contactó con la comunidad de

referencia y se seleccionaron a los participantes en base a los criterios y/o técnicas descritas con anterioridad. Para recolectar la información para el trabajo de campo, se acudió a los domicilios para llevar a cabo la entrevista directa con los sujetos de estudios para obtener datos sobre el ambiente socio- económico y cultural donde se desenvuelven.

Transcripción de entrevista

Para generar datos los investigadores transcriben el contenido sustantivo o tema de conversación de la entrevista cualitativa para luego codificar y analizarla. Las transcripciones se realizan con el fin de transformar las declaraciones habladas en un texto escrito. Existe un debate acerca de la omisión de expresiones o palabras acentuadas en la transcripción. Roulston (2008) considera que tales expresiones enriquecen las representaciones de los hallazgos, así mismo, propone incluir información descriptiva en la transcripción para indicar las características relevantes de cómo transcurrió la conversación.

Los documentos con los cuales se llevó a cabo el análisis de la información fueron transcripciones de entrevistas. La técnica que se ha utilizado es el análisis de texto, en este proceso se consideró que cada entrevista se transcribiera como un texto independiente y se dividió por criterios de contenido para reducir la variabilidad y aclarar las opiniones medias de consenso. Dado el tamaño de la muestra y la saturación de información, no se consideró necesario realizar nuevas entrevistas.

En el análisis de las entrevistas se llevaron a cabo por medio del método de análisis de contenido, que Krippendorff (1990) definió como “una técnica encaminada a extraer inferencias reproducibles y válidas a partir de algunos datos que pueden ser aplicados en contexto”. El análisis de contenido comprende y evalúa las experiencias de los participantes de las Inteligencia espiritual hasta alcanzar la saturación del discurso. El análisis se realiza en una serie de fases y sus

correspondientes procesos. Se hace referencia a muchos modelos para analizar datos cualitativos, etapas y pasos en el procedimiento (González & Castro, 2005).

La información registrada a través de medios audiovisuales se transcribió a formato de texto misma que se ha utilizado para realizar el análisis de los datos. Se comunicó a todos los informantes que, de ser necesario, podrían añadir, modificar o eliminar información según lo consideraran oportuno.

Codificación de entrevista

Una vez que los datos fueran recolectados, siguió el proceso de codificación. Según Roulston (2008), el análisis de datos de entrevistas incluye las fases de reducción de datos o condensación, organización de datos y verificación y representación de datos. Identificarse en los datos las categorías y sus propiedades se lo conoce como codificación. Se codifican los hechos o incidentes en varias categorías o códigos que se generan por la comparación de un incidente con otro, y sucesivamente se compara con las nuevas categorías emergentes.

De acuerdo con Glaser y Strauss (1967, pp.105-107), las categorías y sus propiedades deben presentar los elementos tal como, ser analíticas y sensibilizadores, es decir, proporcionar al lector la posibilidad de ver y escuchar vívidamente a las personas estudiadas. Además, proponen el enfoque deductivo que inductivo para la codificación de los datos cualitativo. Se codifica cuando se traduce a un sistema secreto de símbolo, lenguaje o para representar algunas contracción u otras palabras más complejas. Los códigos no tienen mayor significado hasta que se le otorgue uno (Álvarez-Gayou, 2003, p. 95). Cuando las categorías se han saturado y no aportan nuevos datos, es importante volver una y otra vez a los datos y a las categorías haciendo nuevas preguntas, reformulando los conceptos para encontrar significados.

Los resultados obtenidos del análisis cualitativo de las entrevistas que se utilizaron para esta investigación se encuentran en la figura 20 que fueron una aproximación para la codificación de las entrevistas.

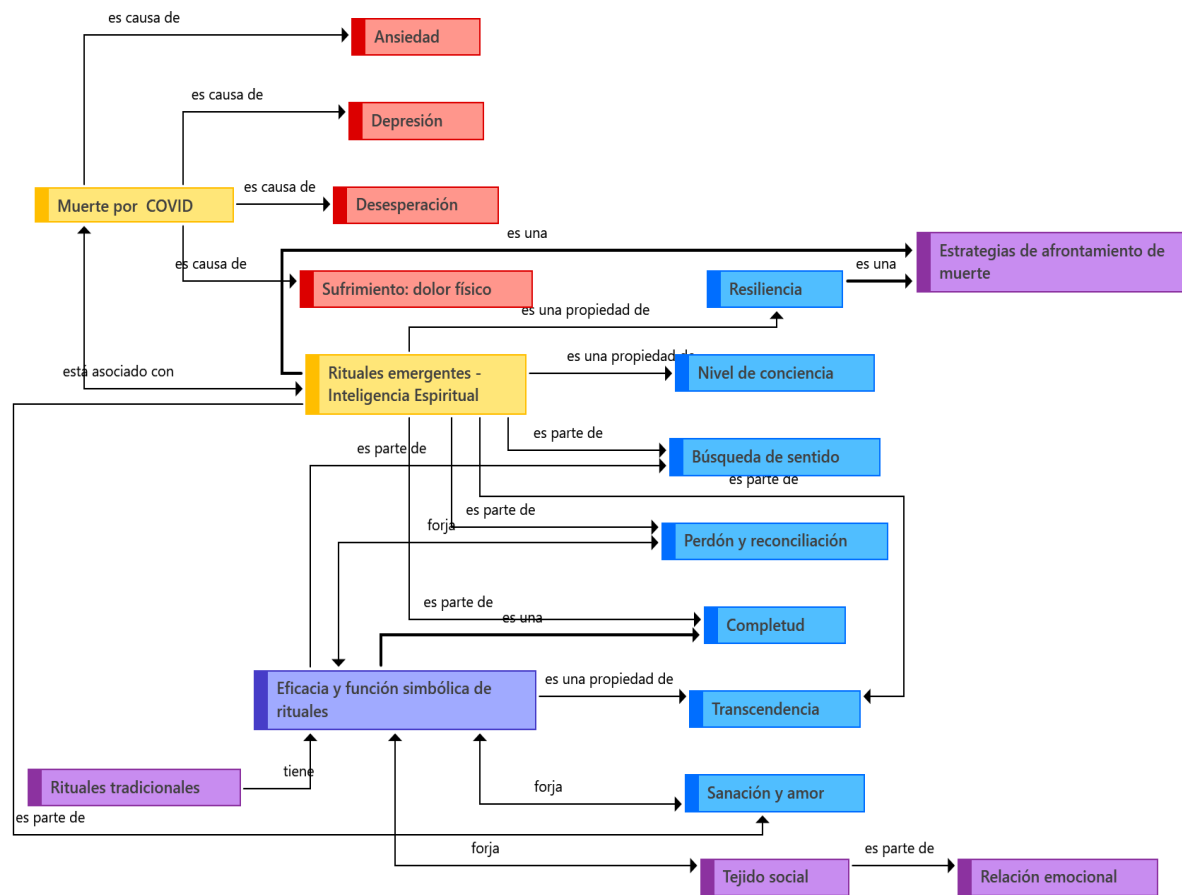
Como se puede ver en el diagrama abajo, cada etapa es interactiva. El proceso se presenta linealmente. Este diagrama ilustra cómo interactúan los rituales y sus vivencias. La investigación fue concebida como un proceso de vinculación de categorías teóricas existentes con otras descubiertas a lo largo del estudio. Sobre la base de estas relaciones, se generó un modelo del proceso de cambio y el contenido.

El software utilizado para este fin fue ATLAS Ti, un sistema informático que tiene un impacto mínimo en la investigación ya que el programa es solo una herramienta. El investigador fue el responsable de diseñar el estudio a realizar, identificando los objetivos de la investigación y los métodos más adecuados para alcanzarlos. Una vez aclarada la metodología y el tipo de datos necesarios, el investigador decidió realizar un análisis asistido por ordenador.

Para sistematizar la información se eligió el software ATLAS.Ti versión 23 para procesar los datos cualitativos. Proyecto Atlas. Ti es una herramienta desarrollada por Thomas Muhr en TU Berlin para la gestión y clasificación eficiente de datos cualitativos: texto, imágenes, gráficos, mapas y matrices, audio y vídeo, y proporciona una variedad de herramientas para facilitar el análisis de datos (Blanco-Álvarez, 2012).

Figura 20

Fases y etapas códigos en la investigación cualitativa



Fuente: Elaboración propia a partir de metodología de investigación, Atlas. Ti 2023

Procedimiento de análisis de datos

El principal objetivo de este proyecto de investigación fue explicar por primera vez el significado de los rituales funerarios de la comunidad de Santiago de Anaya, los cuales se reflejan en los símbolos, creencias y cosmovisión de la comunidad y son elementos de identidad del pueblo. De la misma manera, se analizaron rituales emergentes como la Inteligencia espiritual que buscan superar las crisis existenciales de nuestro tiempo.

Para lograr este objetivo, se pretendió seguir las recomendaciones de Miles y Huberman (2000) citadas en Denman y Haro (S/F) y realizar investigaciones sobre documentos escritos, notas de campo, entrevistas grabadas, diarios, memorias, audio grabaciones, transcripciones, textos y otros datos. Se procesaron en los siguientes pasos:

- a)** reducción de datos;
- b)** clasificación;
- c)** conexión de red y construcción de matrices;
- d)** validación de conclusiones y triangulación de datos.

Se triangularon los datos obtenidos de entrevistas transcritas, con las guías de observación (estudio de campo) y encuestas derivadas de las escalas de inteligencia espiritual. Una vez obtenidos los resultados de los datos, el objetivo fue sistematizarlos y clasificarlos para permitir un análisis en profundidad del fenómeno. Luego comenzó a interpretar cada entrevista realizada en un período de tiempo determinado y extrajo de cada una de ellas los hallazgos más importantes. Se llevaron a cabo también con una moción de orden sobre la mesa y siguiendo la disposición del guion de la entrevista para proporcionar una interpretación antropológica.

Para analizar en profundidad este fenómeno y brindar una explicación antropológica se aplicó la teoría ritual (Díaz, 1998); para el concepto de cultura y

símbolos se citó el libro “La Selva de los Símbolos” (Turner, 1967). Asimismo, estos dos antropólogos forman la base para discutir la hipótesis de que los rituales emergentes sirven como recursos para superar el duelo y reconstruir estructuras sociales en deterioro.

Los resultados obtenidos nos muestran un conjunto de datos o documentos como transcripciones de entrevistas y códigos que surgieron del análisis. El investigador agrega datos o archivos primarios y los codifica de acuerdo con el esquema diseñado con el apoyo del programa. Asimismo, realiza conteo y visualiza relaciones entre unidades, categorías, temas, memorándums y documentos primarios. De la misma manera, introduce la nota del análisis para brindar diferentes perspectivas o vistas del análisis (gráficos, datos individuales, etc.) (Hernández Sampieri, et al., p. 537, 2014).

De acuerdo a Blanco-Álvarez (2012) las ventajas del ATLAS. Ti son las siguientes:

- permite recopilar y organizar el texto, audio, video e imágenes y posibilita crear comentarios, categorías, notas y las relaciones entre ellos;
- proporciona una comprensión general del trabajo; al igual que una búsqueda, recuperación y navegación rápidas de todos los segmentos de datos y notas relacionadas con una idea;
- construye una extraordinaria red con la cual le permite conectar visualmente pasajes seleccionados, memos y codificaciones, de tal manera que le permita construir conceptos y teorías basadas en las relaciones visibles y revelar otras relaciones;
- facilita vincular categorías y reseñas con marcos teóricos de forma dinámica.
- soporta su investigación - mientras mantiene el control sobre el proceso intelectual.

La desventaja más común es que todos los datos deben estar digitalizados, lo que demuestra que este es un trabajo muy extenuante. La mayoría de los programas permiten trabajar con documentos de diferente naturaleza (texto, imagen

y sonido) y cuentan con funcionalidades que facilitan la integración con datos cuantitativos.

De acuerdo con los requisitos del software Atlas. Ti, el contenido de la entrevista y otros datos obtenidos se transcribieron y guardaron en formato txt con ciertos márgenes de página para facilitar la codificación. El analista tuvo acceso informático a estos documentos y, a medida que los leyó, asignó uno o más códigos a fragmentos de texto correspondientes a unas categorías previamente establecidas.

Durante el análisis se sugirieron algunos códigos nuevos, que permitieron que la búsqueda tratara de abarcar los conceptos de los datos obtenidos de campo. Asimismo, el investigador incorporó algunos autocodificados y asignó de forma automática y casi instantánea códigos específicos a párrafos, frases o palabras de documentos que contenían determinadas palabras o expresiones (González & Castro, 2005).

Para realizar esta selección de datos es necesario clarificar que se seleccionaron por medio del muestreo de bola de nieve, por lo tanto, el criterio básico para la selección de muestras fue la accesibilidad. Se buscaron a informantes claves de diferentes edades, géneros, niveles educativos y experiencias de duelo durante COVID-19, así mismo, se tomó en cuenta la disponibilidad y predisposición a la entrevista. Se limitó la fecha de fallecimiento al período del 20 de marzo de 2020 al 30 de abril de 2021, debido al alto número de muertes de reincidentes durante este período. Se garantizó el anonimato de los participantes, así como la confidencialidad de los datos demográficos solicitados. Se respetaron los principios éticos a observar en toda investigación (Martínez-Arias, 2014).

Se utilizaron entrevistas semiestructuradas como estrategia de investigación cualitativa. Las entrevistas, especialmente las semiestructuradas, son uno de los métodos más apropiados para comprender y conocer las propias dimensiones existenciales. Según Díaz-Bravo, Torruco, Martínez y Varela 2013, las entrevistas semiestructuradas pueden adaptarse a temas de gran potencial para motivar a los interlocutores, aclarar terminología, identificar ambigüedades, introducir

profundidad y descubrir el impacto de la transformación integral en la vida diaria del sujeto.

El primer contacto fue telefónico en los casos en los que fue posible invitar a participar personalmente a los interesados. Previo a la entrevista se les explicó el propósito y procedimiento del estudio. Se aclaró cualquier pregunta o inquietud expresada y se obtuvo el consentimiento informado de cada individuo antes de la recopilación de datos. Una vez que se informó a la persona de los aspectos relevantes y aceptó participar en la investigación, se concretó una fecha. Todas las entrevistas se realizaron en el espacio privado de sus hogares. Se previno unos pañuelos faciales debido a la naturaleza de entrevista.

En las entrevistas personales se recogieron asimismo datos sociodemográficos como edad, sexo, nivel educativo, estado civil, vivencia con alguien, tipo de parentesco con familiar fallecido, tiempo de pérdida, edad del ser querido al momento de fallecimiento, la edad del entrevistado al momento de fallecimiento de su ser querido y la religión. Para presentar a las y los informantes se escribirán únicamente sus iniciales, ya que solicitaron el anonimato, y por lo sensible de la temática.

El mismo investigador entrevistó a todos los participantes. La transcripción se realizó después de cada grabación. En la nube de palabras se puede ver la co-ocurrencia de palabras relacionadas con rituales funerarios que fue obtenida con los datos ingresados al sistema estadístico y que a continuación se muestra:

Para representar la complejidad del fenómeno en estudio, se eligió una estrategia que combina muestreo por cuotas y en cadena, ya que los actores clave podrían contribuir y extender más datos o información sobre otros en la misma comunidad para compartir sus vivencias de duelo durante COVID-19. La muestra final para el variable género fue de 30 participantes, 15 hombres y 15 mujeres respectivamente.

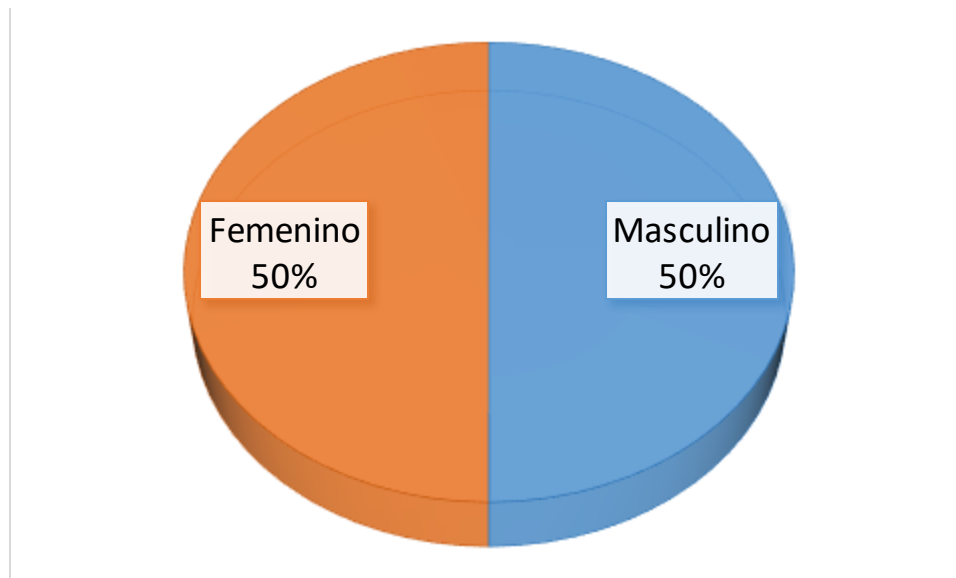
Para el análisis de datos cualitativo se ha utilizado el Atlas. Ti versión 2023 y para los datos cuantitativos se ha utilizado los paquetes de software estadístico SPSS Statistics 24.

A continuación, se muestra los datos generales de los participantes del estudio:

1.- La figura 21 muestra el número de participantes involucrados en este estudio. A pesar de la técnica de bola de nieve utilizada para encontrar informantes claves, el autor de obra seleccionó a aquellos que cumplían con el perfil y los criterios de selección.

Figura 21

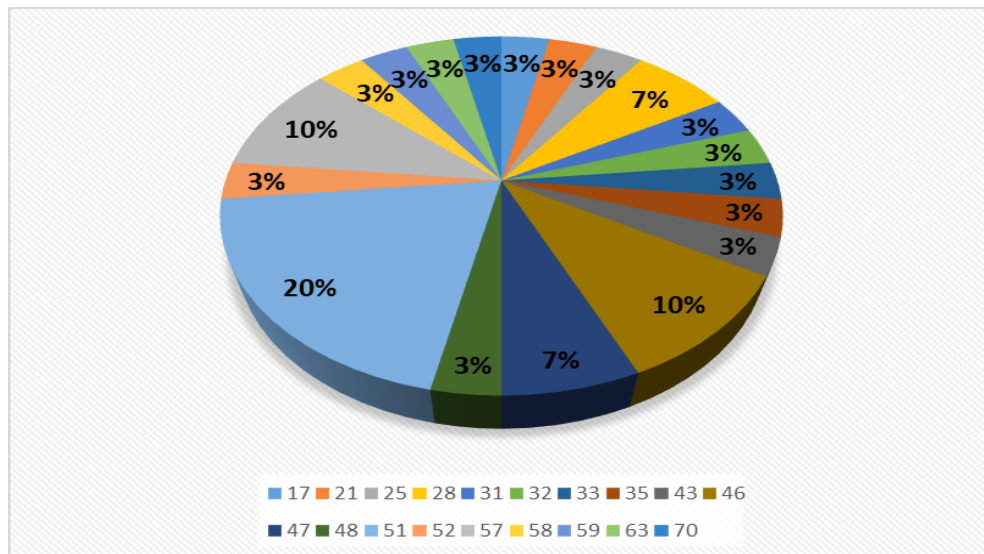
Género de los participantes



Fuente: Elaboración propia a partir de metodología de investigación, SPSS. 2023.

2.- En este estudio, se definió la edad de los participantes entre 15 y 70 años, que es la edad razonable para obtener la información más precisa de su experiencia. Aunque las edades de los encuestados en el momento de las entrevistas variaron, la figura 22 muestra que el 20% tenía 51 años. Esto demuestra que han tenido una pérdida previa y tienen una amplia comprensión del proceso de duelo. Los encuestados tenían entre 15 y 70 años en el momento del duelo; la edad promedio era 49 años.

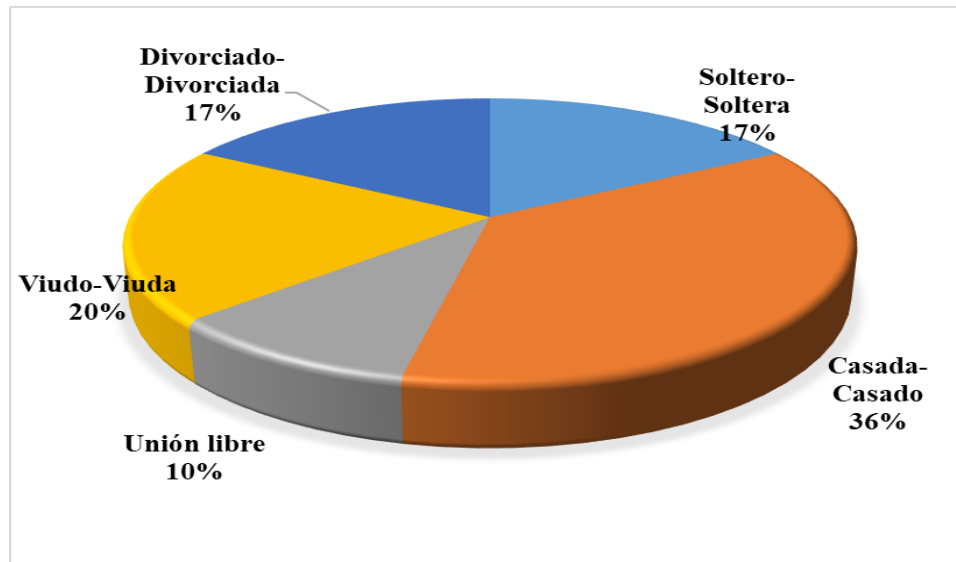
Figura 22
Edades de los participantes



Fuente: Elaboración propia a partir de metodología de investigación. SPSS. 2023.

3.- En cuanto al estado civil de los participantes, en la figura 23 se observa que el 36% son casados, el 17% son solteros, el 17% son divorciados, el 20% son viudos o viudas y el 10% se encuentran en unión libre. La figura muestra que el estado civil afecta significativamente el procesamiento del duelo.

Figura 23
Estado civil

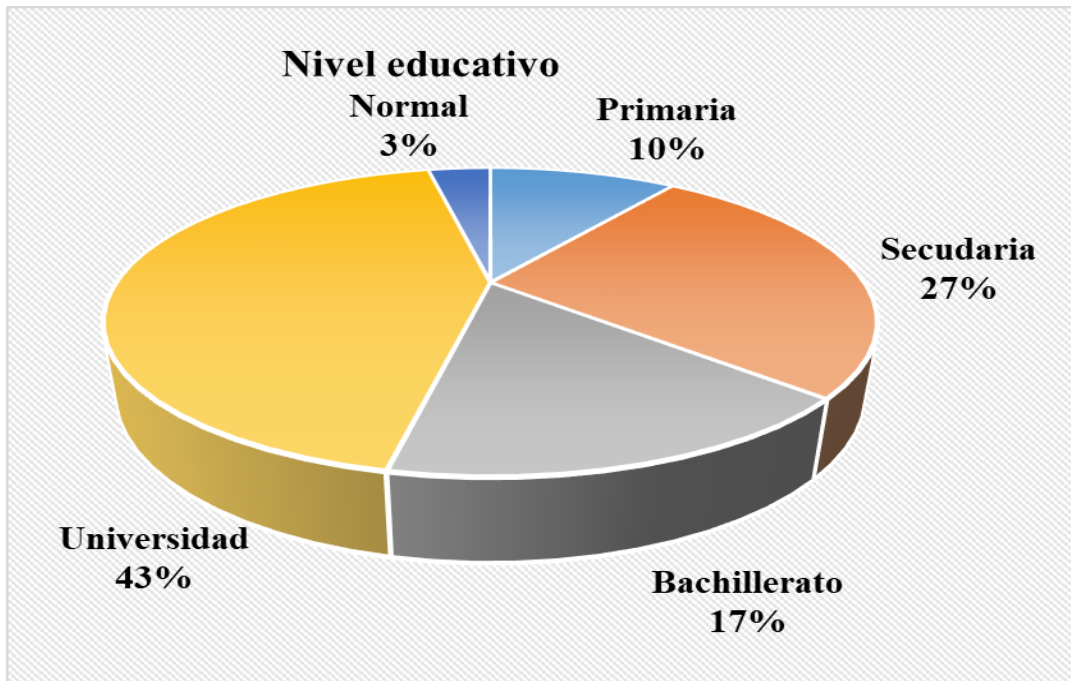


Fuente: Elaboración propia a partir de metodología de investigación, SPSS. 2023.

4.- En este rubro, como se muestra en la figura 24, se puede observar que el nivel de estudios de los participantes fue alto, ya que el 43% tenía formación superior y/o de posgrado y el 3% tenía formación normalista. Considere que, aunque este estudio se realizó en un entorno semiurbano, hay una gran cantidad de académicos con títulos de licenciatura.

Figura 24

Muestra el nivel de estudios de los participantes



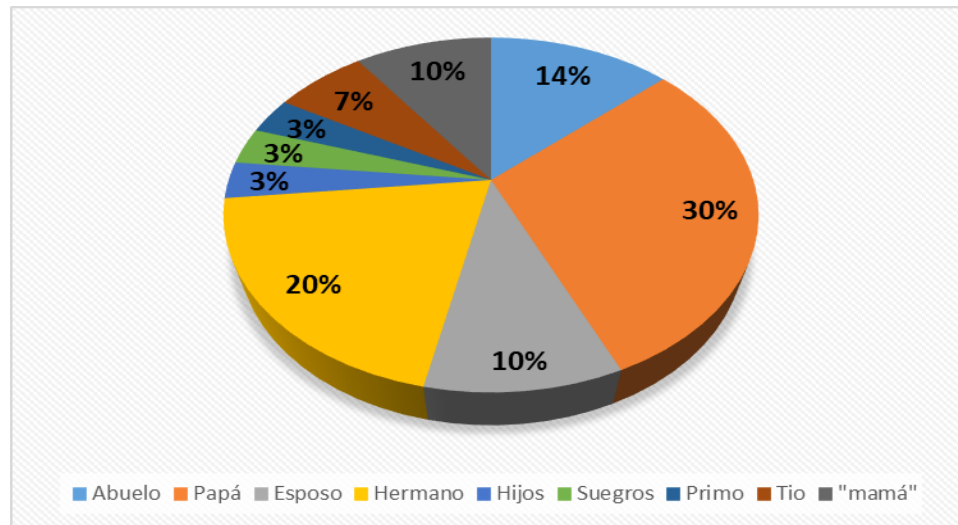
Fuente: Elaboración propia a partir de metodología de investigación, SPSS. 2023.

5.- La figura 25 muestra la relación entre los encuestados y los fallecidos. El 30% perdió a un padre y el 20% perdió a un hermano. La investigación buscó encontrar a los familiares más cercanos de los fallecidos, ya que vivieron más cerca del sufrimiento y la muerte. Se cree que los parientes más cercanos son estrechamente relacionados por sangre, que viven bajo el mismo techo que amigos y vecinos. Según la encuesta el 93% convive con algún familiar y solo el 7% no quisieron contestar. Es decir, la mayoría de las personas vive con alguien y un pequeño porcentaje vive sola.

El parentesco influye mucho en el proceso de duelo y despedida. Aunque la relación es relativa, se puede inferir a grandes rasgos que cuanto más estrecha sea la relación, más grave será el impacto en la familia del fallecido.

Figura 25

Tipo de parentesco con el ser querido fallecido



Fuente: Elaboración propia a partir de metodología de investigación, SPSS. 2023.

La muerte de un ser querido puede ser una de las pérdidas más dolorosas que puede experimentar una persona, y despedirse de alguien para siempre nunca es fácil, pero el duelo puede ser aún más difícil cuando no está presente el momento especial de la despedida definitiva (García, 2020). La muerte solitaria no se entiende bien en nuestro contexto cultural porque tendemos a pensar que una buena muerte es una persona que decide cómo, dónde y con quién morir. Cuando una persona muere en presencia de familiares cercanos y la despedida se da pacíficamente y sin mucho dolor, se considera una buena muerte. Una buena muerte es comprensible siempre y cuando la familia del fallecido no sufra (Nelson-Becker & Cristian-Víctor, 2020).

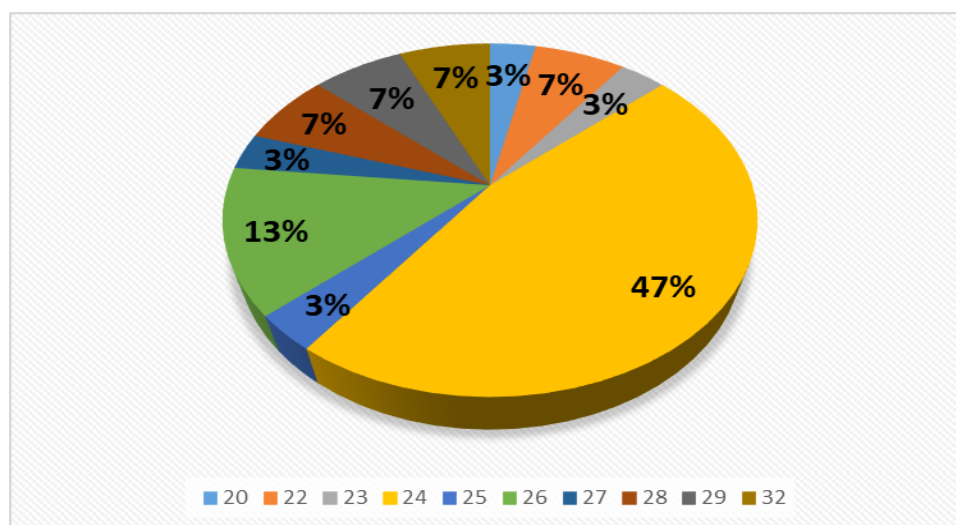
En tiempo de pandemia, si un doliente se infectaba con COVID-19, se sentía culpable por su muerte debido al contagio del fallecido. Asimismo, si estuviera infectado y pudiera propagar la enfermedad, tendría que quedarse en casa aislado, sin acceso a apoyo social, despedirse de los enfermos y asistir a un funeral (Lacasta, Zarcero, López, Sanchidrián, Manrique & Damartín, 2020).

Durante la entrevista, EMA (15 in 10. Entrevista EMA), un hombre de 46 años, presidente municipal, que perdió a su muy querido primo y asistió al funeral, dijo abatido: *cuando yo me contagié de COVID-19, enterándome de que habían fallecido varios conocidos. Fue impactante porque decía yo en qué momento me toca a mí. Estuve 27 a 28 días aislado por COVID-19.*¹⁶

6.- Para la presente investigación, la mayor parte del estudio de campo se llevó a cabo entre enero a abril de 2023. En la figura 26 se puede apreciar que el 47% de defunción cumplía 24 meses. Las investigaciones muestran que el duelo puede durar, en promedio, entre uno o dos años. La mayoría de las personas pueden recuperarse de las pérdidas si pueden contar con el apoyo de su entorno social y mantener hábitos saludables. Casi todo el mundo coincide en que lo que ocurre en los primeros tres meses tras la muerte de un ser querido es normal.

Figura 26

Tiempo de pérdida del ser querido (en meses) al momento de la entrevista.



Fuente: Elaboración propia a partir de metodología de investigación, SPSS. 2023.

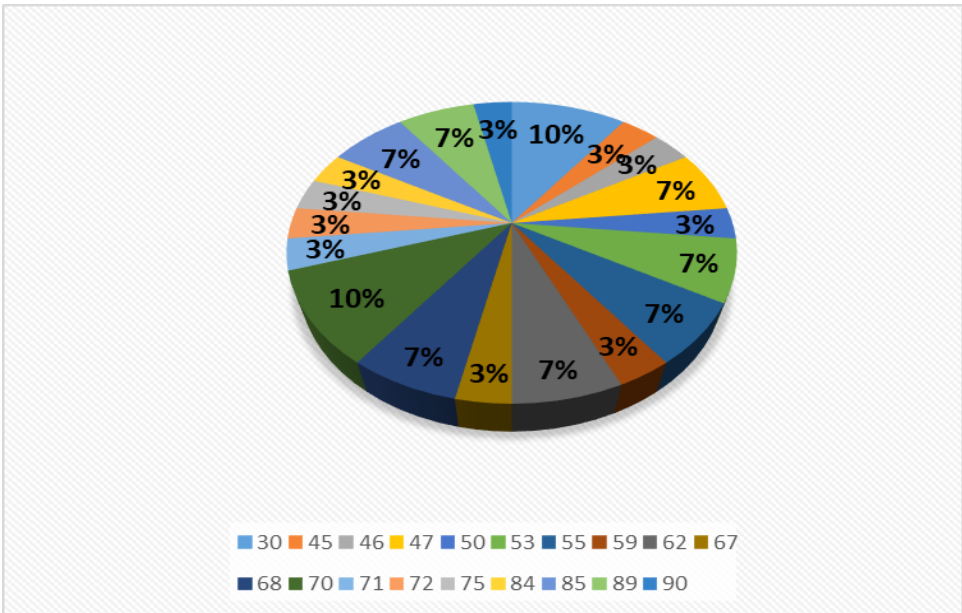
Los encuestados claramente parecían estar asumiendo su pérdida después de realizar algún tipo de ritual mortuario a fin de año, como una novena, que no se

¹⁶ EMA (15 de 10. Entrevista EMA), un hombre de 46 años, el presidente municipal que perdió a su primo de 53 años, entrevistado en Santiago de Anaya el 20 de abril de 2023.

pudo realizar debido a la pandemia. Sorprendentemente, se observó que durante las entrevistas, la mayoría de las personas también comenzaban a llorar y sollozar cuando recordaban el dolor. Muchos agradecieron la atenta escucha, ya que la entrevista se convirtió en un espacio para desahogo.

7.- En la figura 27 podemos ver que la edad promedio al momento de la muerte de los familiares de los participantes fue de 53 años, lo que significa que muchos murieron en la etapa laboral.

Figura 27
Edad al morir



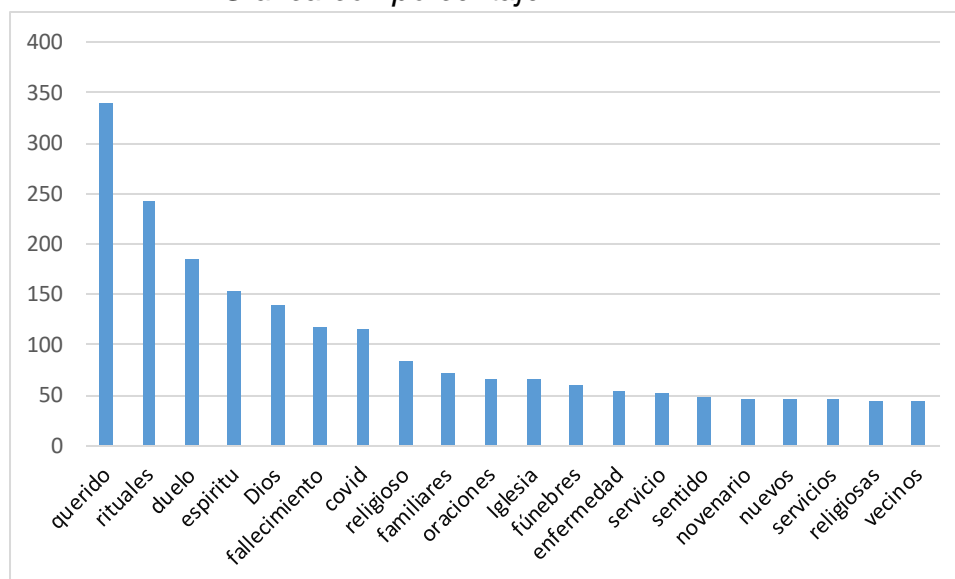
Fuente: Elaboración propia a partir de metodología de investigación, SPSS, 2023.

La mayoría de los santiagueros migran a la ciudad en busca de trabajo, ya que aquí existen pocas fuentes de empleo (INEGI, 2020, p. 54). Muchos de los que murieron viajaron a grandes ciudades como Ciudad de México y Querétaro por motivos de trabajo y se infectaron allí, regresaron a sus hogares y propagaron el virus por sus comunidades. Algunos de los fallecidos en la ciudad fueron trasladados directamente al Panteón Municipal de Santiago de Anaya, mientras que otros trajeron las cenizas de los fallecidos.

durante la pandemia de COVID-19, como queridos, ritual, duelo, espiritualidad, Dios, fallecimiento, COVID-19, religioso, familiares, iglesia, oración, funeral, enfermedad, nuevos, sentido, servicio, novenario y vecinos. Esto demuestra que cuando muere un miembro de la familia en la comunidad, se realizan ceremonias tradicionales. Para afrontar el dolor, recurrieron a Dios, la iglesia y la oración. Asimismo, sus creencias religiosas les ayudan a aliviar el dolor que les provoca la pérdida de sus seres queridos. La palabra "ritual" se repite aproximadamente 339 veces, lo que implica que los rituales funerarios son cruciales para la cohesión social de la comunidad.

Figura 29

Gráfica con porcentaje



Fuente: Elaboración propia a partir de metodología de investigación, Atlas. Ti, 2023.

La explicación específica de las categorías revisadas para esta investigación se inicia con:

1. La categoría de querido

Usar palabras como "amado" o " seres queridos" en una expresión coloquial es una forma extraña de referirse a alguien cercano a uno y parece dejar en claro que estas personas son importantes para todos los que importan. Thomas (2017)

propone cuatro realidades relacionadas con la forma de la muerte, la primera es el abandono, la segunda es la preservación, la tercera es la destrucción y la cuarta es la idealización, que trasciende la técnica y avanza hacia la imaginación, que se relaciona con la creencia. En este sentido, el autor afirma que el cadáver sigue siendo parte de la humanidad. En el contexto de esta investigación, se refiere guardar recuerdos del difunto en aniversarios, días festivos y cumpleaños que puede estimular los recuerdos de los buenos viejos tiempos. A veces son recordatorios dolorosos para los sobrevivientes de que sus seres queridos no están aquí este año. Estos días especiales brindan oportunidades de recordar los buenos momentos que se comparte con ellos. Asimismo, son oportunidades para pensar, hablar o actuar en memoria de alguien que aún es especial y para crear oportunidades para invitar a otros a unirse a usted en el proceso de recordar.

Rendir homenaje a los seres queridos fallecidos es una forma de honrarlos y continuar con su legado, y una oportunidad para recordar cosas de nuestros seres queridos y celebrar las vidas que compartimos. Si bien es natural sentirse triste y llorar la pérdida de un ser querido, rendir homenaje puede ser una forma terapéutica de procesar la pérdida y encontrar consuelo. No existe una "manera correcta" de celebrar un día festivo, un aniversario o un día especial. Cada persona y cada recuerdo son especiales.

Cuando le preguntaron a la Sra. OHG sobre sus experiencias, sus relaciones y la pérdida de su marido. Pronunció las siguientes palabras entre lágrimas, *“Cuando fuimos a ver al ser querido y decirle que lo queríamos mucho, al llegar nos informan que ya había muerto. Fuimos a reconocer el cuerpo. Mi hijo si quería llevárselo a casa, pero no nos permitieron. Y perdimos a tres familiares, a mi esposo y dos de sus hermanos”*.¹⁷

Los lazos de sangre y la cercanía con los muertos los motivan a realizar rituales funerarios mientras superan duelos. En tiempos extraordinarios como el del

¹⁷ OHG (13 de 8. Entrevista OHG), una viuda de 55 años con educación universitaria que perdió a su esposo de 55 años, entrevistada en Santiago de Anaya el 13 de febrero de 2023.

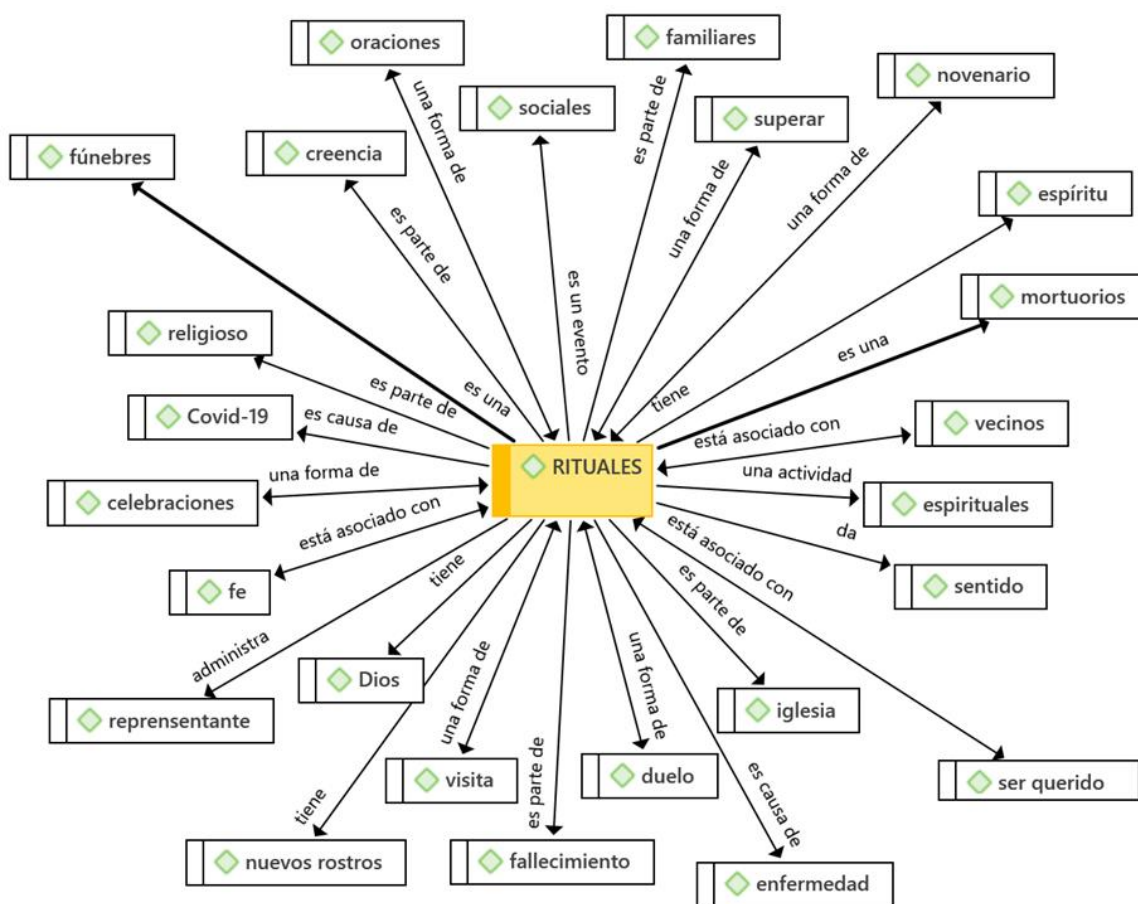
COVID-19, las personas en duelo buscan un ritual alternativo para seguir recordando con amor que sus seres queridos están ahí, visitándolos cada año.

2. Rituales

En la siguiente figura 30 se muestra el mapa de categorías más frecuentes encontradas en esta investigación con la categoría de rituales

Figura 30

Alcance de los rituales mortuorios



Fuente: Elaboración propia a partir de metodología de investigación, Atlas. Ti., 2023.

Los rituales comunican y transmite normas, valores y patrones de conducta Rodríguez (1991). Según Levi-Strauss (1995), los rituales y ceremonias constituyen expresiones culturales a través de las cuales se reconocen y expresan visiones del mundo, porque a través de estos vínculos simbólicos las personas se conectan con sus deidades y con su entorno natural.

MMIP contrajo COVID-19 y contó horrible experiencia en el funeral de su padre, *“Bueno, creo que estos rituales son los más relajantes cuando se trata de novenas, cada día viene otra persona y te dice, mira, anímate, sé que lo que te digo no te hará menos daño, no es porque haya estado a través de un duelo con mi madre, es un duelo que he visto con mi padre, el duelo de mi padre más o menos siento que me duele el corazón, sé cuánto duele”*. Fue más doloroso, como no hubo novenario, no hubo nada, mes a mes y hacíamos nuestro rosario yo y mi hermana. *Así nos consolábamos*¹⁸.

Así mismo, EACG afirmó que: *“Las misas, la creencia en la virgen, cantos y rezos nos daban paz y tranquilidad en medio de incertidumbre ya que sabíamos dónde íbamos a depositar a nuestro difunto*¹⁹.

De la misma manera, RLM dijo: *Creé una creencia o un ritual para que descansen en paz y ser admitido en el Reino de los Cielos. Estos rituales son costumbres que vamos aprendiendo con el tiempo a medida que nuestros adultos y abuelos los realizaban*²⁰.

Como todos estaban infectados con el nuevo virus de la corona, nadie interactuó con ellos durante mucho tiempo. Estaban completamente restringidos y aislados. Se sentían muy discriminados. Para conmemorar el triste primer

¹⁸ MMIP (87 in 2. Entrevista MMIP), una madre y maestra de 51 años, que perdió a su padre de 84 años entrevistada en Santiago de Anaya el 5 de abril de 2023

¹⁹ EACG (33 de 17. Entrevista EACG), joven soltero de 32 años, licenciado, que perdió a su padre de 53 años, entrevistado el 7 de mayo de 2023 en Santiago de Anaya.

²⁰ RLM (33 in 20. Entrevista RLM), hombre casado de 48 años, micro empresario que perdió a su padre de 72 años, entrevistado el 7 de mayo de 2023 en Santiago de Anaya.

aniversario, llevaron a cabo una novena. Los rituales emergentes les ayudaron a afrontar la pérdida de los seres queridos en tiempo de COVID-19.

Los rituales funerarios siguen siendo eficaces y tienen funciones simbólicas en la actualidad (Levi-Strauss, 1995). Aunque la celebración de funerales tradicionales estaba restringidas y prohibidas, se realizaban en formato híbrido o vía Internet, como videollamadas, Facebook, etc. para comunicar y dar ánimo y esperanza de superar el duelo.

3. Duelo y oficios fúnebres

Las figuras 29 y 30 también enfatizan los conceptos de duelo y fúnebre. Thomas (2017) sostiene que los funerales expresan sentimientos de afrontamiento del duelo y contribuyen a la comunidad a seguir procedimientos para la integración social del fallecido. De manera similar, Yoffe (2006) afirma que la creencia en lo sobrenatural, o algún tipo de realidad más allá de la existencia, y cierta creencia en una vida futura pueden aliviar a los afligidos y a los moribundos. Los funerales permiten a los supervivientes expresar sus sentimientos sobre el difunto y la muerte, y de esta manera llegan a un acuerdo con la nueva condición del difunto.

Ante el impacto abrumador del nuevo virus de la corona en la comunidad, la gente común sintió un profundo dolor, los gritos de "quédate en casa" y la música de fondo en la calle era aterradores. Los deudos aún se encuentran en shock al no pueden despedirse de su ser querido en un momento tan crítico y sin ningún apoyo familiar, o incluso cuando llegaban, los familiares mantenían la distancia por el miedo de contagio, así expresa MMIP su dolor.

Después de que su esposo falleciera, NPC recordó con tristeza el proceso de duelo y dijo, *"No pudimos vivir el duelo como tal es algo que se pasó. Así que no podía llorar porque era peor, pues más en la familia porque todos estábamos enfermamos".*²¹

²¹ NPC (65 de 14. Entrevista con NPC) Viuda de 70 años, nivel de educación primaria, perdió a su esposo de 70 años, entrevistada el 24 de abril de 2023 en Santiago de Anaya.

Asimismo, OHG recordó con dolor el funeral de su marido: *“el requisito para el entierro era que no pudiéramos estar con él. Los familiares acudieron al funeral y permanecieron a distancia en sus coches. El padre Luis habló con mi hijo por su celular para que pudiera orar y bendecir a Dios. Ya que la gente no puede visitar”*²².

La vida personal y social de la comunidad se encontraba en etapas de negación, ira, negociación y depresión (Kübler-Ross 1972). Pocos lo aceptaban. La gran mayoría negaban lo sucedido, algunos desafiaban a las autoridades a cumplir con la orden de confinamiento, otros buscaban espacios y oportunidades para expresar su dolor utilizando los medios de comunicación en rituales tradicionales y emergentes, y a otros no les faltaban excusas a realizar rituales tradicionales o alternativos. Otros se solidarizaban con sus vecinos con alimentos que no podían conseguir.

4. Dios y espíritu

De la misma manera, las figura 29 y 30 resaltan también el concepto de Dios. Según Tomás (2017), los efectos de la muerte, de un cadáver o del difunto crean la necesidad de trascender el miedo a los niveles imaginarios y fantásticos. De manera similar, Yoffe (2006) señaló que la creencia en lo sobrenatural o en alguna realidad más allá de la existencia, y la creencia en una vida futura, puede brindar alivio a la persona afligida y moribunda.

Un año después del incidente doloso en ACG, mi madre falleció. El autor de la obra la ayudó a ser hospitalizada, luego celebró un breve funeral para su madre en la calle frente a su casa y luego la enterró en una tumba común y corriente. Ella

²² OHG (13 de 8. Entrevista OHG), una viuda de 55 años con educación universitaria que perdió a su esposo de 55 años, entrevistada en Santiago de Anaya el 13 de febrero de 2023.

comentó, *“Buscar una tranquilidad y paz que solo Dios podría dar y nadie más. Es muy importante porque si no estamos agarrados de Dios, no perdimos”*.²³

Asimismo, cuando le preguntaron a DAV sobre creencias y rituales, compartió con entusiasmo, *“Pues el sacerdote prácticamente nos dijo que no estábamos solos que nos acercáramos a Dios, que fuéramos ahí a misa para encontrarnos esa paz y tranquilidad”*.²⁴

La reacción humana ante el dolor hace surgir la pregunta “¿Por qué? Las personas que han vivido lo que consideran una tragedia suelen hacerse preguntas como: “¿Por qué me pasó esto a mí? ¿Qué hice para merecerlo?” “¿Por qué a mí y no a otra persona?” ¿Por qué Dios castiga a las personas buenas, sin castigar a los demás? Así mismo, muchos consideraron el brote de COVID-19 como castigo divino a los humanos por haber alejado de Él y el mundo está lleno de pecado y maldades de seres humanos. Dichas preguntas no tienen respuestas.

El autor de la obra ha vivido personalmente el dolor de perder a unos seres queridos, y al mismo tiempo, como ministro de culto, acompaña a los deudos acompaña en sus duelos, lutos y sepelio etc., estuvo presente y participó activamente durante la pandemia de COVID-19, acompañando a los dolientes durante el proceso de duelo y despedida. Hoy, después de acompañar a más de 10.000 personas en talleres y sesiones de superación personal, siguen planteándose eternas preguntas sobre la existencia y el sentido de la vida. Cree que no existen respuestas adecuadas y satisfactorias sobre la vida y la muerte. En vez de preguntarse ¿por qué me pasó esto a mí? ¿Qué hice yo para merecer esto? sería mejor preguntarse: ¿qué voy hacer al respecto, qué aprendo de esta situación, qué significado tiene para la vida?

²³ ACG (55 in 7. Entrevista ACG) una mujer casada de 59 años, con educación preparatoria que perdió a tres familiares, entre ellos su padre y su cuñado, un mes antes de brote del COVID-19 y a su mamá de 83 años durante la pandemia, entrevistada en Santiago de Anaya el 10 de febrero de 2023.

²⁴ DAV (84 in 16. Entrevista DJV), arquitecto y microempresario de 32 años que perdió a su hermano de 30, entrevistado el 26 de abril de 2023 en Santiago de Anaya

Kushner (1987) sostiene que, ante la dificultad para encontrar sentido a situaciones extremas, los humanos tendemos a darle a Dios diferentes consideraciones en tales situaciones, siendo amorosos y misericordiosos o castigando injustamente a quienes causan la muerte de un ser querido. Así mismo, plantea que ante el dolor y el sufrimiento solemos preguntarnos la causa de un acontecimiento trágico y su significado, porque los humanos pueden soportar cualquier carga si conocen su significado. Las cosas malas que nos suceden no significan nada para nosotros cuando las experimentamos, pero podemos salvarlas de ser estúpidas dándoles algún significado después del hecho.

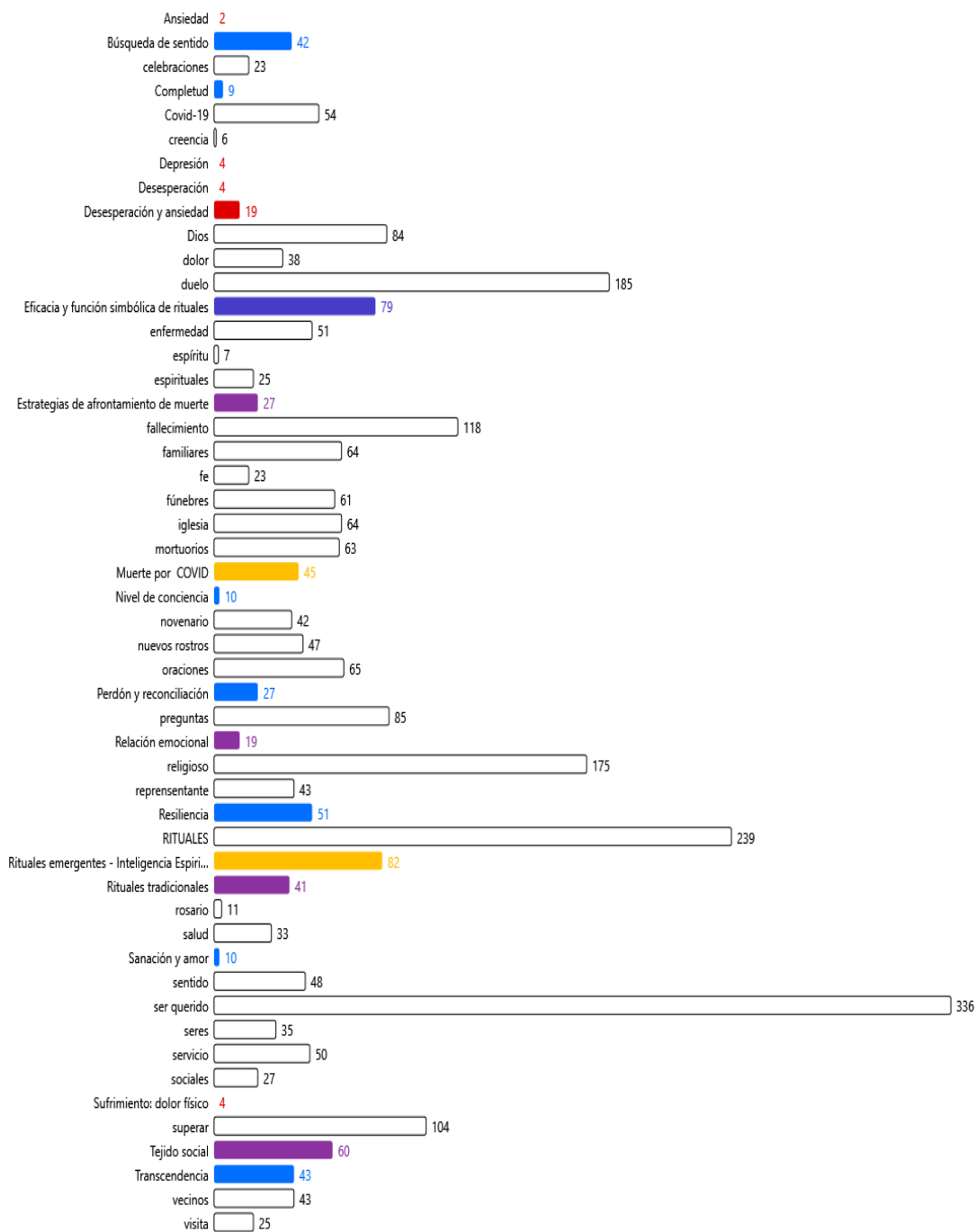
Frankl (1987 y 2004) afirma que la acción sólo tiene sentido ante la muerte, sólo bajo la presión de la finitud de la existencia humana. Y no sólo actuar, sino vivir. No sólo vivir, sino amar el todo, soportar y sufrir valientemente. La creencia en Dios es una característica evolutiva de los seres humanos y les ayuda a sobrevivir actuando como una fuerza coercitiva para el comportamiento socialmente positivo de los individuos y su desarrollo.

La religión en general, y las creencias, el culto y las enseñanzas en particular, intentan resolver estos problemas de una forma u otra. Tener un código moral o principios éticos o una creencia en un Dios, seres divinos o espíritu debe ser apaciguado de alguna manera mediante ofrendas, sacrificios, etc.

5. Ritual emergente – Inteligencia espiritual

Es digno de mención en la figura 31 que al someter entrevistas y cuestionarios para su análisis en Atlas. Ti, surgieron más categorías que en la literatura y los estudios de encuestas anteriores. Las categorías más destacadas son ritual emergente – inteligencia espiritual, eficacia y función simbólica del ritual, vivencia del ritual y tejido social.

Figura 31
Categorías de estudio



Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados, Atlas. Ti., 2023.

Debido a la crisis existencial y las restricciones a las celebraciones funerarias tradicionales provocadas por la pandemia global de COVID-19, se produjo un nuevo tipo de ser, enfrentar la muerte, encontrar significado y trascendencia, y reanimar las relaciones con otras cosas. La aparición repentina de una pandemia en 2020 cambió las realidades de la vida cotidiana, priorizando la salud física, provocando el cierre de escuelas, lugares de trabajo y la regulación de reuniones sociales, además de combatir el virus y prevenir su propagación, garantizar el aislamiento. Sin embargo, la necesidad de seguridad de la población generó ansiedad, preocupación y estrés de forma aislada (Patiño, 2022). Como consecuencia de la pandemia, las formas tradicionales de llorar a los muertos también se vieron afectadas. Los funerales se llevaron a cabo con asistentes limitados y medidas de distanciamiento social. Esto hizo que las familias y los seres queridos repensaran cómo honraban a sus difuntos y cómo encontraban el cierre emocional en ausencia de celebraciones funerarias tradicionales. Esto llevó al surgimiento de un nuevo tipo de ser, uno que se vio obligado a enfrentar la muerte y encontrar significado y trascendencia.

En estos tiempos, la muerte de un ser querido, con poca o nula posibilidad de compañía durante la enfermedad y el aislamiento por la cuarentena, entonces, comprensiblemente, el curso natural que ofrece el funeral se vio alterado por la imposibilidad de estar finalmente con la persona en sus últimos momentos. La prohibición de contacto con el cadáver, medidas inmediatas de cremación, cese de actividades relacionadas con la compañía de familiares, por tanto, redes sociales y apoyo a las comúnmente llamadas velorio, asociadas a la participación en funerarias y cementerios, todos ellos espacios afectivos, amparados en las costumbres religiosas de diversa índole, fueron suspendidos en virtud de la medida de prohibición. Las expresiones e interpretaciones funerarias fueron más allá de los rituales que antes eran importantes y simbólicos en su cosmovisión.

Al inicio del proceso de duelo, ya sea por muerte súbita, pérdida física o enfermedad prolongada, las personas suelen entrar en un estado de negación, tal vez porque la noticia fue inicialmente inesperada o contada por un tercero. La idea de que el fallecido todavía está vivo persiste hasta que se encuentra el cuerpo

presente. Cuando las personas tienen la oportunidad de despedirse del cuerpo presente en una funeraria, el proceso de duelo avanza hacia la aceptación, por lo que las personas absorben la pérdida rápidamente.

De hecho, la ley estipula plazos exactos para los funerales y entierros. Según la ley actual, deben transcurrir al menos 24 horas después de la muerte. Pero varía dependiendo de si la muerte es en casa, en un hospital o de forma violenta. En Santiago de Anaya también tienen la costumbre de velar los restos las 24 horas y realizar rosarios, ofrecer flores, quemar incienso, compartir alimentos y misa fúnebre antes del entierro.

MGC (26 in 14. Entrevista MGC) una mujer que perdió a su mamá narró, *“No hubo ninguna misa, solo se le buscó al padre (sacerdote) para orar y bendecir, porque la caja (ataúd) ya no se pudo abrir, solo que esto al menos nos da consuelo, porque se dio la bendición y se le roció de agua bendita. Se la llevaron directamente al panteón. Nomás pasó 5 minutos en frente de la casa dónde ella vivió y luego al panteón.”*²⁵

Asimismo, además de la muerte de su padre, RLM contrajo COVID-19 y dijo, *“En la casa se realizó breve celebración de exequias, posteriormente se lo subió a la carroza. La gente del pueblo se enteró y lo acompañaron en sus autos y sin bajarse de sus unidades. Hicimos un rezo con algunos familiares de mi papá mediante las video llamadas y con el celular porque realmente los que nos reuníamos nada más. Se conectaban por medio de las redes sociales como Facebook para hacer los rezos.”*²⁶

De la misma manera, AMG, que asistió al funeral de su tío, relató de manera conmovedora el proceso de entierro durante el COVID-19. *“Siempre mi religión ha sido católica. Sí he estado en otro credo, yo lo he respetado como la católica. Quien*

²⁵ MGC (11 de 14. Entrevista MGC) es una viuda de 51 años que perdió a su padre y a su esposo antes de la pandemia, y su madre falleció durante el COVID-19, Entrevistada el día 27 de septiembre de 2022.en Santiago de Anaya.

²⁶ RLM (35 in 20. Entrevista RLM) hombre casado de 48 años, micro empresario que perdió a su padre de 72 años, entrevistado en Santiago de Anaya el 7 de mayo de 2023.

*me dé consejo o una palabra que para mí signifique algo bueno, siempre lo respeto. Entonces no defino algún guía. Me guio solo, hago mucha meditación. Esa me trae la paz. Hablar con él durante la meditación me ayudó a liberar parte de mi culpa*²⁷

De lo anterior se puede concluir que los dolientes buscaron rituales alternativos para asimilar el duelo. Se cree ampliamente que la necesidad es la madre de la invención. Al no poder realizar un funeral tradicional, recurrieron a las redes sociales. Por ahora, la gente sigue utilizando las redes sociales como un ritual híbrido, ya que muchos familiares viven en el extranjero y otros no pueden asistir por otros motivos.

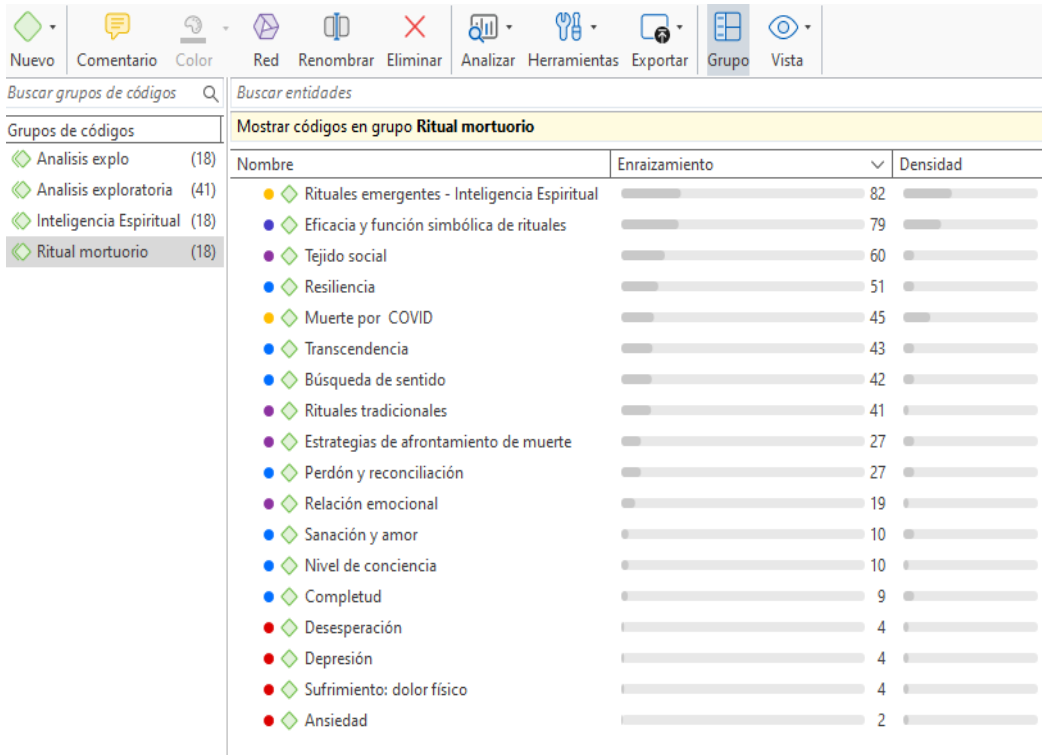
6. Códigos de categorías

A continuación, en la figura 32 se muestran los códigos que el programa estadístico Atlas Ti asigna a las categorías. Para nuestra investigación contamos con 17 categorías con diferentes sistemas radicales y densidades. Todas estas categorías surgieron de dos temas principales de investigación: los rituales funerarios y la Inteligencia espiritual como ritual emergente.

²⁷ AMG (36 en 1. Entrevista AMG) Soltero de 33 años, graduado, perdió a su tío de 47 años, así como a su abuelo y otros familiares que fallecieron en 30 días.

Figura 32

Códigos de categorías



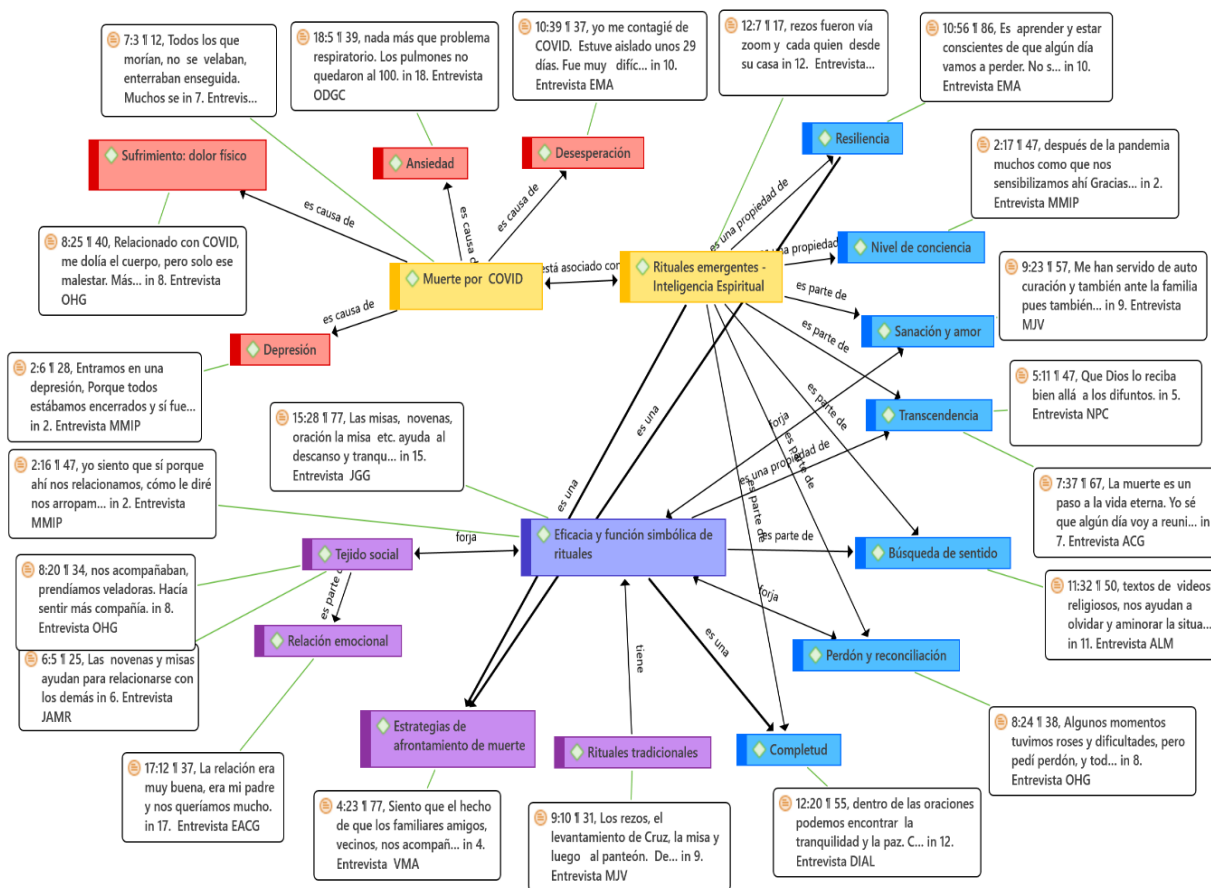
Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de Atlas. Ti. 2023.

7. Códigos y subcategorías

La figura 33 muestra diferentes tipos de relaciones entre categorías, subcategorías y categorías emergentes. Categorías emergentes como eficacia y función simbólica, vivencias del ritual funeraria e la emergencia de Inteligencias espirituales dominaron y recurrieron en la investigación de campo y, hasta cierto punto, los rituales funerarios también giraron en torno a ellas. Cada categoría va acompañada de citas textuales de entrevistas realizadas con participantes del estudio para respaldar la precisión de la categoría.

Figura 33

Mapa de subcategorías



Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de Atlas. Ti. 2023.

Los rituales suelen realizarse como una actividad social y deben realizarse mecánicamente como un elemento de la vida social. Respecto a la práctica del ritual, muchas veces se menosprecia porque es algo muy familiar o falta comprensión de la importancia del ritual. Aquí se aprecia verdaderamente la profundidad del ritual y por qué se realizó hace tanto tiempo y sigue siendo válido hoy en día.

Análisis cuantitativo

Para realizar el análisis cuantitativo de los datos obtenidos de la encuesta aplicada y después de la recolección de datos en campo, se creó una base de datos de la que posteriormente se analizó utilizando los paquetes de software estadístico SPSS Statistics 24. Este análisis comprende diferentes pruebas para confirmar la confiabilidad incluyendo el cálculo de la muestra que es con lo que se inicia la investigación y para el análisis de la varianza se consideró un nivel de confianza del 95%. A continuación, se presentan los datos obtenidos de cuestionario aplicado.

Pruebas de normalidad y correlaciones de cuestionario

En la siguiente gráfica se muestra la prueba de normalidad de los datos del estudio y su nivel de confianza para la variable “Inteligencia Espiritual” y sus indicadores como por qué vivo, ¿qué más sino las cosas y la vida?, sanación y Completud, y la variable “Muerte por COVID-19” y sus indicadores como dolor físico, depresión, desesperanza y ansiedad.

Tabla 1
Pruebas de normalidad

	Kolmogorov-Smirnova			Shapiro-Wilk		
	Estadístico	gl	Sig.	Estadístico	Gl	Sig.
escatotalpro	.100	30	.200	.977	30	.737
SigVidapro	.180	30	.014	.776	30	.000
alporvirpro	.289	30	.000	.559	30	.000

masallaprome	.119	30	.200	.905	30	.011
amorprof	.213	30	.001	.845	30	.000
sanacion	.220	30	.001	.886	30	.004
completud	.207	30	.002	.927	30	.041
sufrimiento	.092	30	.200	.973	30	.612
Depresión	.177	30	.017	.897	30	.007
Desesperación	.122	30	.200	.960	30	.302

Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

*. Este es un límite inferior de la significación verdadera.

a. Corrección de la significación de Lilliefors

Tabla 2

Prueba de normalidad de Kolmogorov-Smirnov

	Estadístico	gl	p
Escala total	.100	30	.200
Significado de la vida	.180	30	.014
Por qué vivir	.289	30	.000
¿Qué más hay además de las cosas y la vida?	.119	30	.200
Amor	.213	30	.001

Sanación	.220	30	.001
Compleitud	.207	30	.002
Sufrimiento	.092	30	.200
Depresión	.177	30	.017
Desesperación	.122	30	.200

Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

4. Criterio de decisión

Si $p < 0,05$ rechazamos la H_0 y acepto la H_a

Si $p \geq 0,05$ aceptamos la H_0 y rechazamos la H_a .

5. Decisión y conclusión

Como $p = 0 < 0,05$ entonces rechazamos la H_0 y acepto la H_a , es decir los datos no tienen una distribución normal, por lo tanto aplicaremos estadística no paramétrica.

Aquí se establece una correlación para medir la relación entre la edad y la inteligencia espiritual, ya que a medida que pasan los años los individuos buscan sentido y trascendencia en la vida y la muerte.

Tabla 3
Correlaciones

			Edad	Escala Total pro	Significado Vida pro	Por que Vivir pro	Más allá de Vida prome
Rho de Spearman	Edad	Coefficiente de correlación	1.000	.398	.330	.117	.422
		Sig. (bilateral)	.	.029	.075	.539	.020
		N	30	30	30	30	30

Amor prof	Sanación prom	Compleitud pro	Sufrimiento pro	Depresión prom	Desesperación pro	Ansiedad pro	Dolor Físico
.183	.050	.423	.386	-.019	.410	.082	.376
.333	.792	.020	.035	.920	.024	.666	.041
30	30	30	30	30	30	30	30

Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

Tabla 4
Correlación de Spearman de edad e Inteligencia espiritual y sus elementos.

	ρ	P	N	
Edad - Escala total	.398	.029	30	Como $p = 0 < 0,05$, por lo tanto, existe relación significativa entre la edad y el valor de inteligencias espiritual total. Esta relación es directa, es decir, a mayor edad mayor inteligencia espiritual, la relación es pequeña (= 0.398)

Edad - Significado de la vida	.330	.075	30	Como p no es = 0 o < 0,05, no existe relación significativa entre la edad y el valor de Significado de la vida.
Edad - Porque vivir	.422	.020	30	Como p = 0 < 0,05, por lo tanto, existe relación significativa entre la edad y el valor de Pensamiento Existencial. Esta relación es directa, es decir, a mayor edad mayor Porque vivir, además la relación es considerable (= 0.422)
Edad - ¿Qué más hay además de las cosas y la vida?	0.398	0.029203011	30	Como p = 0 < 0,05, por lo tanto, existe relación significativa entre la edad y el valor de ¿Qué más hay además de las cosas y la vida? Esta relación es directa, es decir, a mayor edad mayor pero la relación es pequeña (= 0.398)
Edad - Amor	.183	.333	30	Como p no es = 0 o < 0,05, no existe relación significativa entre la edad y el valor de amor.
Edad - Sanación	.050	.792	30	Como p no es = 0 o < 0,05, no existe relación significativa entre la edad y el valor de sanación.
Edad - Completud	.423	.020	30	Como p = 0 < 0,05, por lo tanto, existe relación significativa entre la edad y el valor de Completud. Esta relación es directa, es decir, a mayor edad mayor Completud, pero la relación es considerable (= 0.423)
Edad - Sufrimiento	.376	.041	30	Como p = 0 < 0,05, por lo tanto, existe relación significativa entre la edad y el valor de Sufrimiento. Esta relación es directa, es decir, a mayor edad mayor

				sufrimiento, pero la relación es pequeña (= 0.386)
Edad -Dolor físico	.376	.041	30	Como $p = 0 < 0,05$, por lo tanto, existe relación significativa entre la edad y el valor de Dolor físico. Esta relación es directa, es decir, a mayor edad mayor dolor físico, pero la relación es pequeña (= 0.376)
Edad - Depresión	-.019	.920	30	Como p no es = 0 o $< 0,05$, no existe relación significativa entre la edad y la depresión.
Edad - Desesperación	.410	.240	30	Como p no es = 0 o $< 0,05$, no existe relación significativa entre la edad y el valor de desesperación.
Edad - ansiedad	.082	.666	30	Como p no es = 0 o $< 0,05$, no existe relación significativa entre la edad y el valor de ansiedad.

Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

Como puede mostrarse en la tabla anterior, existe una relación significativa entre la edad y los valores generales de inteligencia espiritual. Esta relación es directa, es decir, cuanto mayor eres, mayor es tu inteligencia. De la misma manera, existe relación significativa entre la edad y el valor de Completud. Esta relación es directa, es decir, cuanto mayor sea, mayor será la Completud. Así mismo, la edad tiene una relación significativa con el valor de lo que hay más allá de las cosas y de la vida. La relación es directa, permite definir cuanto mayor eres, más fuerte es tu conciencia trascendente, aunque la relación es pequeña (=0,398). En la edad adulta tardía o en la vejez, o cuando los individuos se acercan a la muerte, se vuelven más solidarios con sus creencias religiosas, dando más sentido al tiempo restante a través de la revisión de la vida, una memoria que permite a las personas reconocer

la relevancia de su proceso de vida (Kübler-Ross, 1972). Esto quiere decir que revisar la vida en esta etapa, además de ser algo natural, se vive más consciente y deliberada (Papalia & Martorell, 2017). La trascendencia despierta en las personas mayores la conciencia de sí mismas, como un ser arrojado al mundo, enfrentado a diversas experiencias de vida, y el fenómeno trascendente de la existencia puede ser recogido y comprendido en la forma única de cada persona (Heidegger, 2007). Se puede ver que las personas mayores son una especie de ser espiritual. Esta espiritualidad y religión tienen un trasfondo histórico, apoyan la vida diaria de las personas mayores, les ayudan a encontrar un sentido de comprensión de la vida y así sentirse iluminados (Guerrero-Castañeda, Menezes & Prado, 2019).

Puede haber una conexión entre religión, religiosidad y espiritualidad, ya que la religión proporciona las herramientas antes mencionadas a las personas mayores para encontrar el significado de su existencia a través de la práctica, por lo que para ellos son toda una sola cosa y pueden experimentarse en diferentes niveles. Lo importante es que sean fuerza y motivación para impulsar tu espíritu a comprender lo que estás pasando (Guerrero-Castañeda, et al., 2019).

Tabla 5

Correlaciones entre Inteligencia espiritual y muerte por COVID-19

			Inteliesprp	miuetpro
Rho de Spearman	Inteliesprp	Coeficiente de correlación	1.000	.127
		Sig. (bilateral)	.	.504
		N	30	30
	miuetpro	Coeficiente de correlación	.127	1.000
		Sig. (bilateral)	.504	.
		N	30	30

Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

Como p no es $= 0$ o $< 0,05$, no existe relación significativa entre Inteligencia espiritual y el valor de Muerte por COVID-19. Los niveles de Inteligencia espiritual entre los encuestados en su conjunto, independientemente del género y la afiliación religiosa, y cuando se categorizaron según el género y la afiliación religiosa, fueron altos (las medias oscilaron entre 2,50 y 2,64). Cuando se toman en conjunto y se desglosan por género, los encuestados tenían una Inteligencia mental "alta". Para saber si existen diferencias significativas en la Inteligencia espiritual y la religiosidad de los encuestados, se utilizó una prueba t de muestras independientes.

Tabla 6

Prueba de muestras independiente

		Prueba de muestras independientes							
		Prueba de Levene para la igualdad de varianzas			Prueba T para la igualdad de medias				
		F	Sig.	gl	Sig. (bilateral)	Diferencia de medias	Error típ. de la diferencia	95% Intervalo de confianza para la diferencia	
								Inferior	Superior
escala total	Se han asumido varianzas iguales	.254	.618	28	.110	-.29167	.17646	-.65313	.06980
prom	No se han asumido varianzas iguales			27.668	.110	-.29167	.17646	-.65333	.06999

Significad o de	Se han asumido varianzas iguales	.255	.618	28	.065	-.60000	.31248	-1.24008	.04008
Vida prom	No se han asumido varianzas iguales			23.633	.067	-.60000	.31248	-1.24545	.04545
al por que vivir	Se han asumido varianzas iguales	.927	.344	28	.237	-.60000	.49703	-1.61812	.41812
prom	No se han asumido varianzas iguales			17.557	.243	-.60000	.49703	-1.64611	.44611
más allá de vida	Se han asumido varianzas iguales	1.574	.220	28	.023	-.60000	.24898	-1.11002	-.08998
prom	No se han asumido varianzas iguales			23.875	.024	-.60000	.24898	-1.11402	-.08598
amor	Se han asumido varianzas iguales	.115	.737	28	.104	-.52222	.31079	-1.15885	.11441
prom	No se han asumido varianzas iguales			26.955	.104	-.52222	.31079	-1.15996	.11552

sanación	Se han asumido varianzas iguales	2.006	.168	28	.241	-.32222	.26891	-.87305	.22861
prom	No se han asumido varianzas iguales			21.147	.244	-.32222	.26891	-.88121	.23676
Completud	Se han asumido varianzas iguales	1.796	.191	28	.236	-.27778	.22948	-.74786	.19230
prom	No se han asumido varianzas iguales			26.948	.237	-.27778	.22948	-.74868	.19313
sufrimiento	Se han asumido varianzas iguales	.991	.328	28	.930	-.02222	.25064	-.53563	.49118
pro	No se han asumido varianzas iguales			25.282	.930	-.02222	.25064	-.53813	.49368
Depresión	Se han asumido varianzas iguales	.347	.561	28	.706	.12222	.32107	-.53546	.77991
prom	No se han asumido varianzas iguales			24.989	.707	.12222	.32107	-.53905	.78349

dolor físico	Se han asumido varianzas iguales	1.248	.273	28	.524	-1.33333	2.06851	-5.57048	2.90382
prom	No se han asumido varianzas iguales			26.087	.525	-1.33333	2.06851	-5.58453	2.91786
Desesperación	Se han asumido varianzas iguales	4.923	.035	28	.806	-.07778	.31399	-.72096	.56540
prom	No se han asumido varianzas iguales			23.746	.806	-.07778	.31399	-.72619	.57063
ansiedad	Se han asumido varianzas iguales	.046	.832	28	.797	.08889	.34208	-.61183	.78961
prom	No se han asumido varianzas iguales			26.966	.797	.08889	.34208	-.61304	.79082

Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

Dado que el nivel de significancia en la prueba t es superior a 0,05, se puede concluir que no existe relación significativa entre el género y la inteligencia espiritual o cualquiera de sus elementos, excepto la relación con la dimensión dolor, donde encontramos el nivel de significancia es menor que 0,05.

Vivencias de las dimensiones de Inteligencia espiritual en tiempo COVID 19

Todo el mundo sabe que es finito, así que en algún momento de la vida anhela el infinito, quiere ir más allá de este mundo material para buscar la eternidad, algo o alguien antes del cambio radical que se presenta en la inmanencia de la vida humana. Del mismo modo, el hombre vive en la vida cotidiana y enfrenta problemas comunes, pero cuando se enfrenta a los enigmas de la vida, la llamada espiritualidad emerge como una solución a estos enigmas. Ante una gran incertidumbre sobre su propia naturaleza, el hombre busca nuevos caminos para eternas preguntas antropológicas. Es bien sabido que la espiritualidad es parte de la identidad del hombre, ayuda a responder las preguntas que lo persiguen desde su aparición en la tierra, siendo esas respuestas diferentes y diversas a través de los tiempos (Sánchez, 2019). Por este anhelo de trascendencia, el profesor Nogués (2015, 23 de septiembre) explicó en conferencia que la trascendencia es parte de la identidad humana que va más allá de la mera existencia; se manifiesta en la trascendencia estética, ética y religiosa: belleza, buenas obras, simpatía. La pasión de la espiritualidad, la fe o el amor es una realidad humana que trasciende el hecho de la entrega de sí.

Más recientemente, la espiritualidad se ha convertido en un campo interdisciplinario entre determinadas perspectivas filosóficas y la psicoterapia actual. Todo lo relacionado con la espiritualidad, la salud, el bienestar, la neurología (es decir, con diversos campos de la ciencia) está de moda estos días. Incluso se ha dicho que la neuroteología es una nueva forma de explicar la relación entre el hombre y Dios, la religión y la espiritualidad desde una perspectiva neurológica (Acosta-López, 2015).

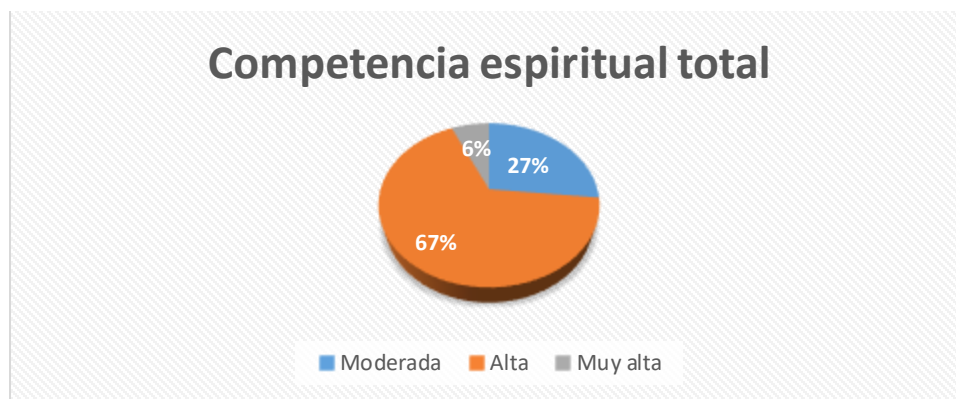
Una encuesta realizada por Escudero (2018) estableció la relación entre salud mental, religiosidad y espiritualidad, indicando una correlación positiva y moderada estadísticamente significativa entre espiritualidad y salud mental. En ese sentido, sin duda, en mayor medida espiritualmente, tienden a exhibir niveles más altos de

bienestar psicológico. Es necesario enfatizar que no existe una única manera de vivir espiritualmente.

1.- La figura 34 muestra que el 67% de los encuestados tienen competencia espiritual alta, el 27% tiene capacidades moderadas y el 6% tiene capacidades muy altas.

Figura 34

Datos de competencia espiritual

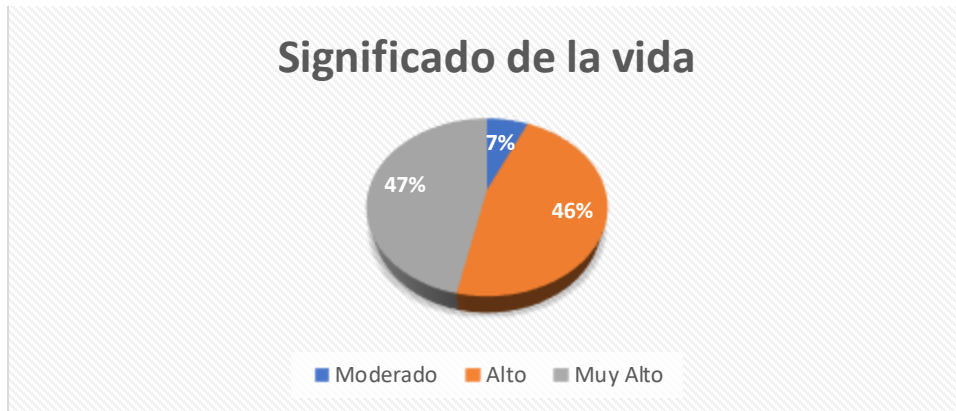


Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

2.- El significado de la vida representa la capacidad de reflexionar sobre la existencia humana y comprender la vida, la resiliencia, el propósito y otras cuestiones existenciales como la realidad, el universo y la muerte. Como se puede ver en la figura 35, el 46% de las personas tiene un alto significado de vida, el 47% de las personas tienen muy alto significado de vida y solo el 7% de las personas no tienen muy claro el significado de la vida. Esto representa que las personas de la comunidad tienen un propósito claro para la vida y un significado para la existencia.

Figura 35

Significado de la vida



Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

Si los humanos anteponemos la esencia al ser y suprimimos la libertad de elegir quién queremos ser, destruimos lo que nos da sentido, quizás el único sentido por el que vale la pena vivir (Fernandez, 2018). La angustia que genera la finitud de la existencia humana es la que motiva al hombre a preguntarse por el sentido de la vida. “Tengo que hallar una verdad para mí, encontrar esa idea por la que quiero vivir y morir” (Kierkegaard, 1975). Para Kierkegaard, las nociones de desesperación, sufrimiento y esperanza eran centrales para los misterios de la vida. En la manera de entender la culpa nos haga reflexionar sobre si es posible superar el dolor que causa el pecado abandonando la voluntad de Dios (la fe). Para Kierkegaard, un esteta es alguien que se preocupa por las trivialidades, por el día a día de los sentidos, pero al final se siente vacío porque los placeres que suceden en la vida cotidiana son pasajeros, son una ráfaga de emoción. Quien vive con la superficialidad sensual y el placer evita a toda costa lo que significa dolor o sufrimiento. Se aparta de las experiencias desagradables, creyendo que la felicidad radica en escapar de la realidad personal y crear un mundo virtual donde los sentidos son primordiales. Por tanto, para su propia validez eterna, tomar la decisión de escapar de la desesperanza y ganar la estabilidad que le proporciona una vida ética basada en valores universales. El hombre ético es el que conoce y vive la diferencia entre el bien y el mal de manera absoluta. El hombre religioso es aquel

que, a través de la fe, convierte la desesperación en esperanza, el dolor en confianza en la voluntad de Dios.

3.- El propósito de la vida se refleja en el libro, “El hombre en busca de sentido” de Frankl (2004), quién cree que las personas que viven una vida con propósito o con sentido tienen más éxito a la hora de superar la adversidad, incluida la dureza de las condiciones de los campos de concentración. Quien tiene un 'porqué' para vivir, encontrará casi siempre el 'cómo'. En la figura 36 que a continuación se muestra señala que el 50% de las personas saben para qué viven, de manera similar, en un porcentaje del 47% y un 3% saben para qué viven.

Figura 36

Por qué vivir



Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

La muerte es inevitable. Heidegger (1993) considera que el 'fin' de estar en el mundo es la muerte". Es un ser que sabe que va a morir, es un ser que va a morir, y no sólo va a morir, sino sabe que la muerte es inevitable. A pesar de las infinitas posibilidades de tu futuro, la única posibilidad de todas las posibilidades que siempre está presente es la muerte. Él sabe que un día morirá. Entre los animales, el hombre

es el único que se da cuenta de lo remotos que son sus actos, de lo peligrosos y frágiles de sus planes, y el único que sabe que está enfermo y condenado a morir.

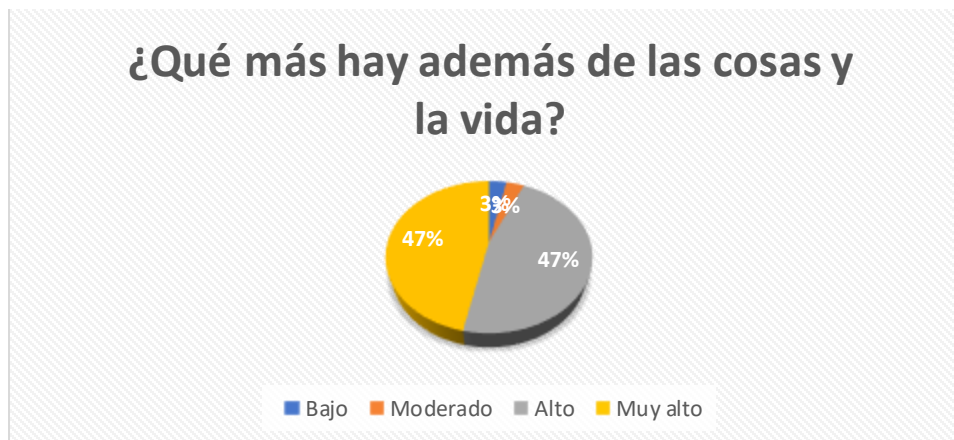
4.- Consciencia trascendental, se refiere a la capacidad de tomar conciencia, que existe una divinidad o ser superior y que somos más que el cuerpo físico, mental y emocional. Kant llama trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori (Villanueva, 2009).

El hombre está en constante búsqueda del sentido profundo de la existencia, impulso que le induce a buscar la plenitud, el perfecto desarrollo de todo su ser, la profundidad y el sentido de lo que hace, sufre y vive. Frankl, superviviente del campo de concentración (2004), también defendió la idea del inconsciente psíquico. Es en este inconsciente donde tienen cabida las morales y creencias profundas o creencias religiosas que permiten dar sentido al sufrimiento.

La figura 37 muestra que el 47% de las personas tiene una consciencia trascendental alta a muy alta, el 8% tiene una consciencia trascendental media y el 3% tiene una consciencia trascendental baja.

Figura 37

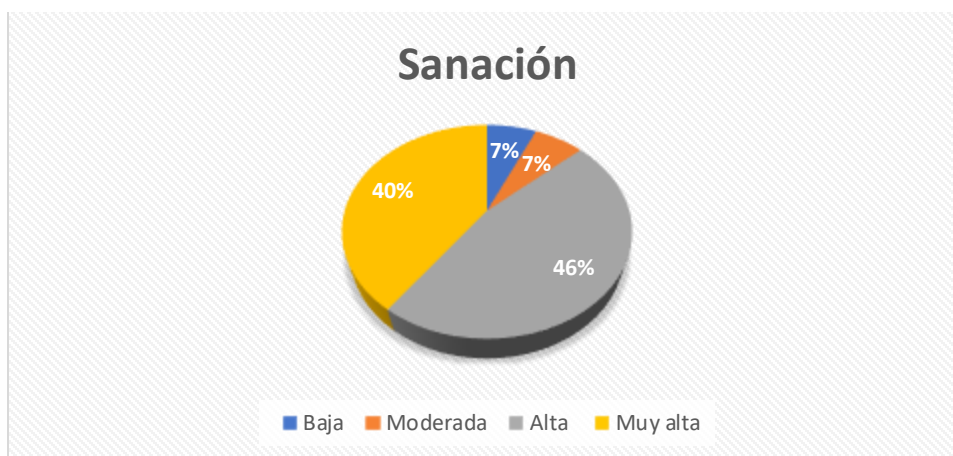
Qué más hay además de las cosas y la vida



Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

5.- La sanación requiere la capacidad de reflexionar profundamente sobre la muerte y las cosas más allá del plano humano, un sentido de conexión con personas de otras razas, ponerse en el lugar de otra persona, crear conciencia y reconocer las cualidades humanas más que las físicas, las personalidades y las emociones. Los datos que se muestran en la figura 38 a continuación muestran que el 40%, 46%, 7% y 7% de los participantes del estudio experimentaron y sintieron la sanación de manera muy alta, alta, moderada y baja, respectivamente.

Figura 38
Sanación

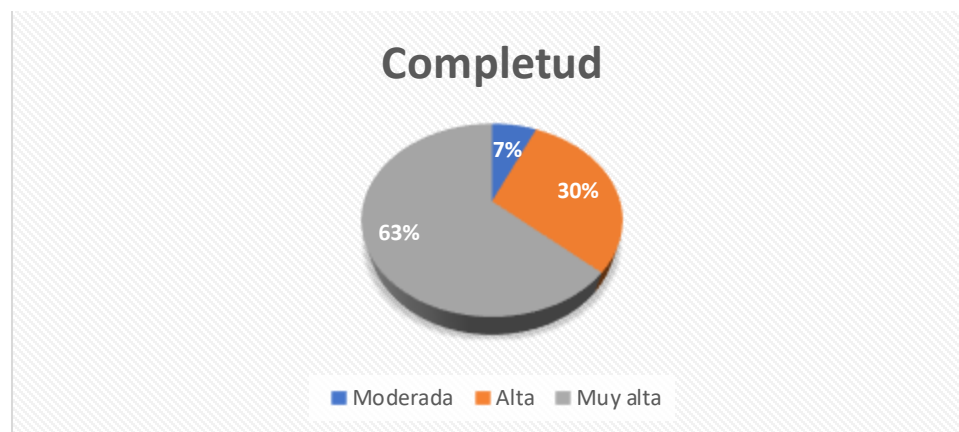


Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

Esto muestra que los participantes del programa experimentaron sanación durante el período de duración del COVID-19 a pesar de experimentar abandono, soledad, incertidumbre, miedo, dolor al final de la vida, muerte súbita e inesperada, muerte en el hospital o en hogares bien aislados y visitas restringidas. De igual forma, aunque se suspendieron los funerales tradicionales, faltaron consuelo espiritual y emocional para los enfermos y moribundos, faltaron las despedidas y hubo discriminación para los familiares de los fallecidos (Araujo, 2020), sin embargo, se desplegaron la Inteligencia espiritual.

6.- Según Dana Zohar (2001), las principales características de la inteligencia espiritual son: la capacidad de ser flexible; un alto grado de autoconciencia; la capacidad de afrontar el dolor; la capacidad de aprender con dolor; la capacidad de inspirarse en ideas y valores; el rechazo a causar daños a otros y sentirse pleno y satisfecho con la vida. Una de las dimensiones importante de la Inteligencia espiritual es la Completud. Aquellos que fueron encostados acerca de las características de Completud como la meditación u la oración para ver las situaciones con mayor claridad, el disfrute de la naturaleza en el tiempo libre, la dedicación a una vocación noble, el cuidado del cuerpo y de los seres queridos como un deber sagrado, la búsqueda de sentido de vida en medio de fracaso y el sentimiento de conexión con todos los seres vivos. En la figura 39 indica que el 63% y el 30% reportaron una Completud muy alta y alta respectivamente.

Figura 39
Completud



Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

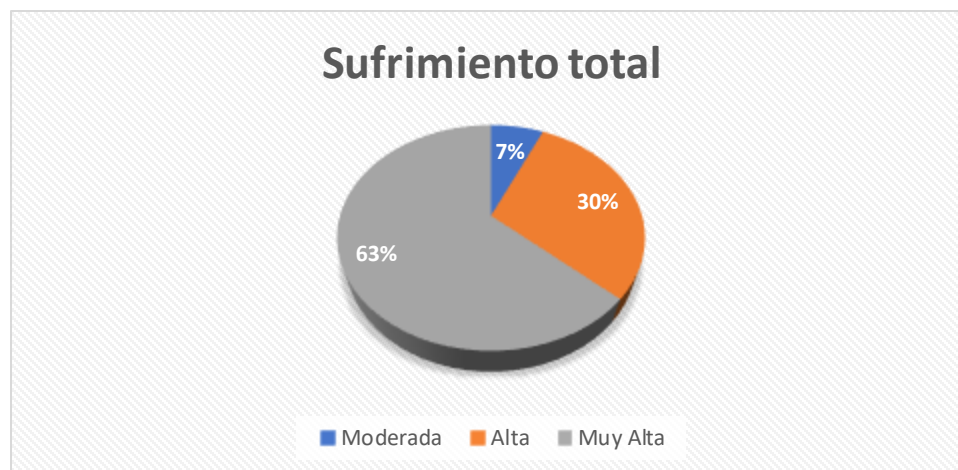
Eso indica que la población aunque tiene bajo nivel de educación y vive en la comunidad semi-rural, tiene conciencia de la existencia humana, de la conciencia de la vida y de la muerte y practican la Inteligencia espiritual.

7.- Respecto a la manifestación en tiempos de COVID-19, independientemente de la raza, el color o la situación económica, la vida y la muerte son amenazas. Estamos destinados a morir porque nacimos. Las amenazas de enfermedad, sufrimiento, vejez y muerte hacen que las personas se den cuenta de la importancia de la vida. Kübler-Ross (1972) confirma que todo el mundo ve una película al final de su vida. Nos condenamos porque aligeramos las muchas oportunidades que Dios o el Altísimo nos brindan. Después de la negación y la ira, cuando el moribundo acepta y se reconcilia, fallece de este mundo.

La crisis sanitaria provocada por el COVID-19 deshumanizó uno de los momentos más difíciles de la vida, el despedirse de los seres queridos. También obligó a acortar o interrumpir los rituales tradicionales para conmemorar a los muertos y consolar a los dolientes, y rearticuló muchos aspectos de la experiencia de la muerte y sus rituales. Las noticias y recomendaciones provocaron miedo, angustia, confusión y sospecha en el público. Hoy en día, muchas personas siguen sufriendo los efectos de la pandemia y se sienten culpables, agotadas e inseguras por no poder brindar un entierro digno a sus seres queridos perdidos.

La siguiente figura 40 muestra los resultados de los participantes de la comunidad en el proyecto.

Figura 40
Sufrimiento total



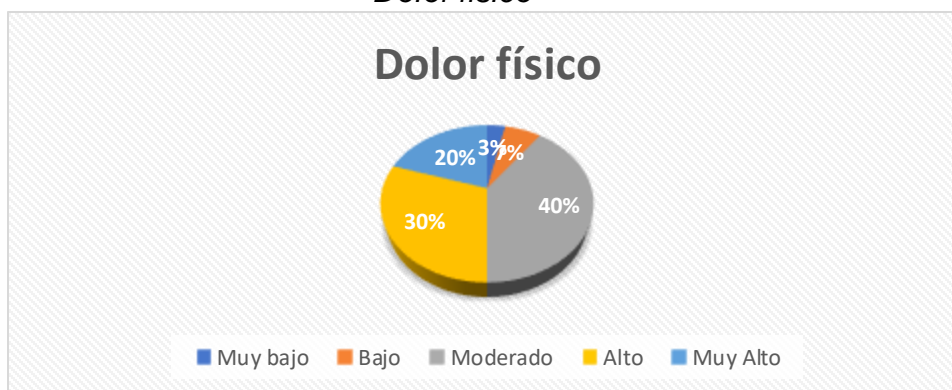
Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados por SPSS, 2023.

Las muertes por COVID-19 han causado un sufrimiento inmenso. La figura 40 muestra que durante la pandemia, el 63% y el 30% de los participantes se vieron afectados de muy alto a alto respectivamente.

8.- La figura 41 muestra que el 40% de los participantes sufrieron dolor físico durante la COVID-19. Asimismo, el 30%, 20%, 7% y 3% restante padecieron niveles de dolor físico alto, moderado, bajo y muy bajo.

Figura 41

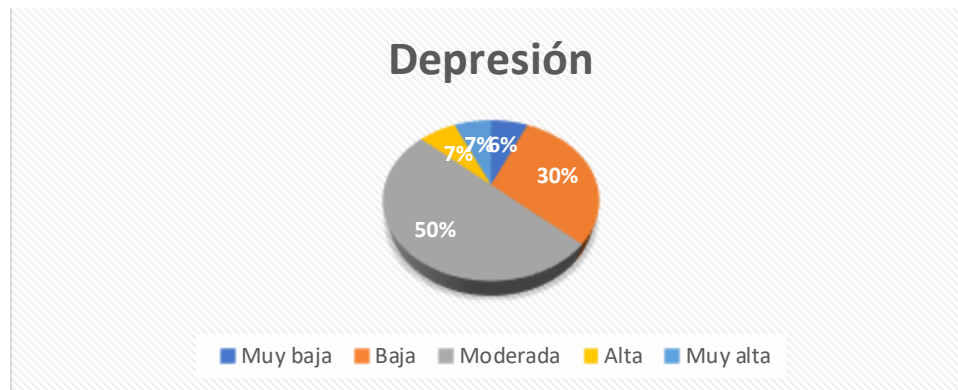
Dolor físico



Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

9.- Respecto a la figura 42 se muestra que el 50% de los participantes sufrieron depresión moderada durante el COVID-19. Asimismo, el 30%, 7%, 7% y 6% restante padecieron niveles de depresión bajos, altos, bajos y muy bajos.

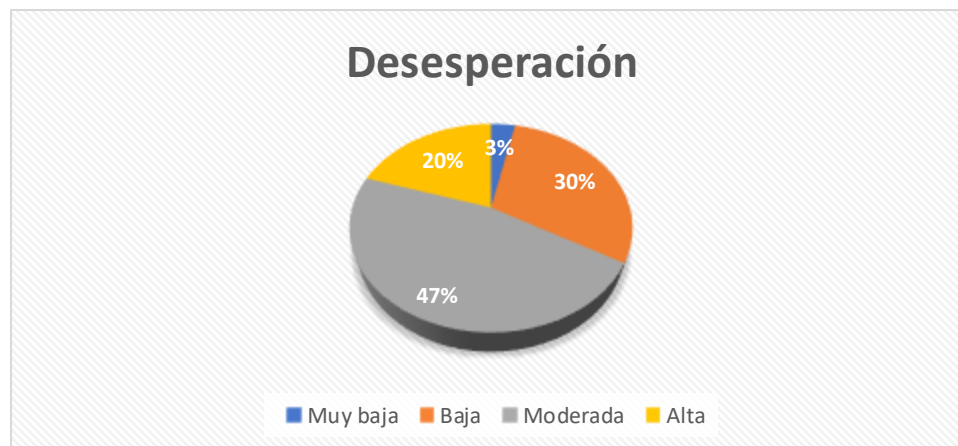
Figura 42
Depresión



Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

10.- La figura 43 muestra que el 47% de los participantes experimentaron desesperación moderada durante la COVID-19. Asimismo, el 30%, 20% y 3% restante reportaron niveles de desesperanza bajos, altos y muy bajos respectivamente.

Figura 43
Desesperación



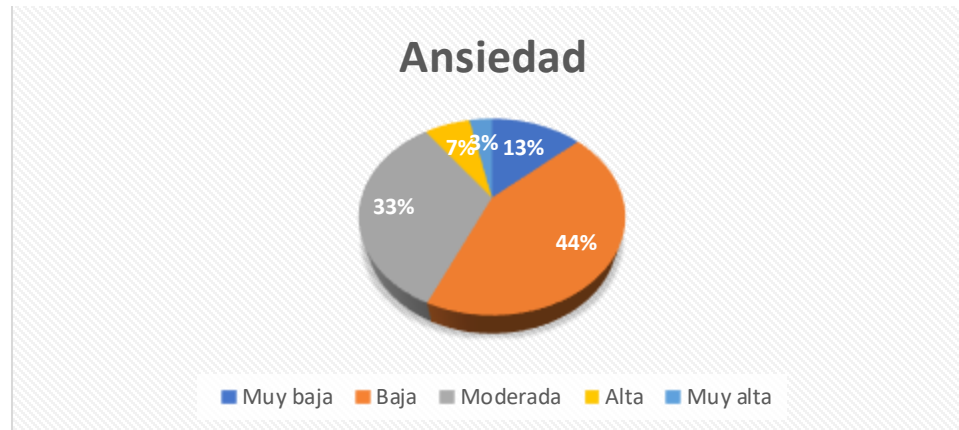
Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

11.- Para hacer el análisis sobre la ansiedad en la figura 44 se muestra que el 44% de los participantes experimentaron ansiedad baja, durante la COVID-19. Asimismo,

el 33%, 13%, 7% y 3% restante reportaron niveles de ansiedades moderadas, muy bajas, altas y muy altas respectivamente.

Figura 44

Ansiedad



Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

De los resultados de la encuesta se puede distinguir que los participantes se han visto muy afectados por la epidemia. Está claro que se ha superado el dolor causado por la crisis epidémica. La llegada del COVID-19 ha afectado y cambiado la vida social, emocional, económica y espiritual de las personas de esta comunidad.

Vivencias por género de las dimensiones de Inteligencia espiritual en tiempo COVID-19

12.- Respecto a la espiritualidad como una fortaleza humana, como un recurso humano poderoso en relación con la construcción de sentido vital, para relacionarse con los demás potenciando las relaciones interpersonales, haciendo a la persona salir de su egocentrismo (Sánchez, 2019). A continuación se muestra la tabla 7 en el que se puede apreciar el total de puntuación obtenida en cada uno de los rubros analizados estadísticamente.

Tabla 7*Estadística de grupo por género*

Estadísticos de grupo						
	Género	Media		Desviación	Error típ.	
				típ.	de	la
					media	
Inteligencia Espiritual Total	Masculino	3.1458	48%	.50903	.13143	
	Femenino	3.4375	52%	.45603	.11775	
Significado de la vida	Masculino	3.7389	46%	.64616	.16684	
	Femenino	4.3389	54%	1.02327	.26421	
¿Qué más hay además de las cosas y la vida?	Masculino	3.9000	46%	.65101	.16809	
	Femenino	4.5000	54%	1.81156	.46774	
Por qué vivir	Masculino	3.5778	46%	.81130	.20948	
	Femenino	4.1778	54%	.52124	.13458	
Amor	Masculino	3.8111	47%	.76277	.19695	
	Femenino	4.3333	53%	.93116	.24043	
Sanación	Masculino	3.6556	48%	.92253	.23820	
	Femenino	3.9778	52%	.48332	.12479	
Compleitud	Masculino	3.9667	48%	.68776	.17758	
	Femenino	4.2444	52%	.56297	.14536	
Sufrimiento	Masculino	2.5167	50%	.56273	.14530	
	Femenino	2.5389	50%	.79096	.20422	
Depresión	Masculino	2.4667	51%	.71047	.18344	

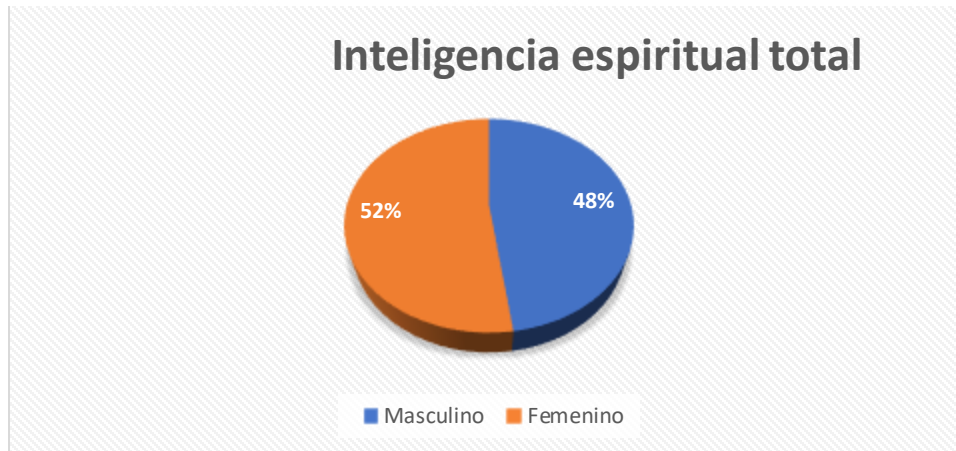
	Femenino	2.3444	49%	1.02056	.26351
Dolor físico	Masculino	3.0600	49%	4.83735	1.24900
	Femenino	3.2000	51%	6.38600	1.64886
Desesperación	Masculino	2.4556	49%	.65304	.16861
	Femenino	2.5333	51%	1.02586	.26487
Ansiedad	Masculino	2.0778	51%	.84013	.21692
	Femenino	1.9889	49%	1.02444	.26451

Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

13.- Desde la perspectiva de la capacidad espiritual de género, la tabla 8 muestra que las mujeres tienen una mayor capacidad espiritual debido a que contienen mayor experiencia espiritual que los hombres. A nivel mundial, son más diligentes en su adoración y liderazgo en el ámbito eclesiástico. A pesar de que los hombres dominan la jerarquía, las mujeres desempeñan un papel más importante en la atención pastoral.

Tabla 8

Inteligencia espiritual total por género



Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

Los datos globales muestran que las mujeres son más religiosas que los hombres. Asimismo, a nivel nacional y estatal, un 52% combinado de las mujeres se consideran más religiosas en comparación con el 48% de los hombres (INEGI, 2020, Población de 5 años y más que profesa religión católica por entidad federativa según sexo y grupo quinquenales de edad, serie de años censales de 1990 a 2020).

Varios estudios han demostrado una relación entre las creencias religiosas de las mujeres y su participación en el mundo laboral: las mujeres que trabajan fuera del hogar tienden a estar menos comprometidas religiosamente que las que no trabajan. Esta diferencia de género también debe tener en cuenta razones sociales y culturales en todo el mundo, por lo que no se trata sólo de la naturaleza femenina, lo cual no es cierto.

En el avance de la sociedad civil, en el que las mujeres asumen roles cada vez más responsables, parece dictar la necesidad de un cambio en la iglesia. No es una cuestión de qué tan democrática sea, porque la iglesia no es una democracia. La Iglesia, como comunidad visible y como comunidad espiritual, al mismo tiempo - como nos recuerda el estatuto conciliar de la Lumen Gentium de la Iglesia- constituye "una realidad compleja compuesta de elementos humanos y divinos"

(Lumen Gentium No. 8). Las justificaciones y reclamaciones para la participación genuina de las mujeres en la Iglesia, por lo tanto, son de naturaleza teológica en términos de la sociedad de las deidades: es decir, deben buscarse dentro de la fe y no fuera de ella.

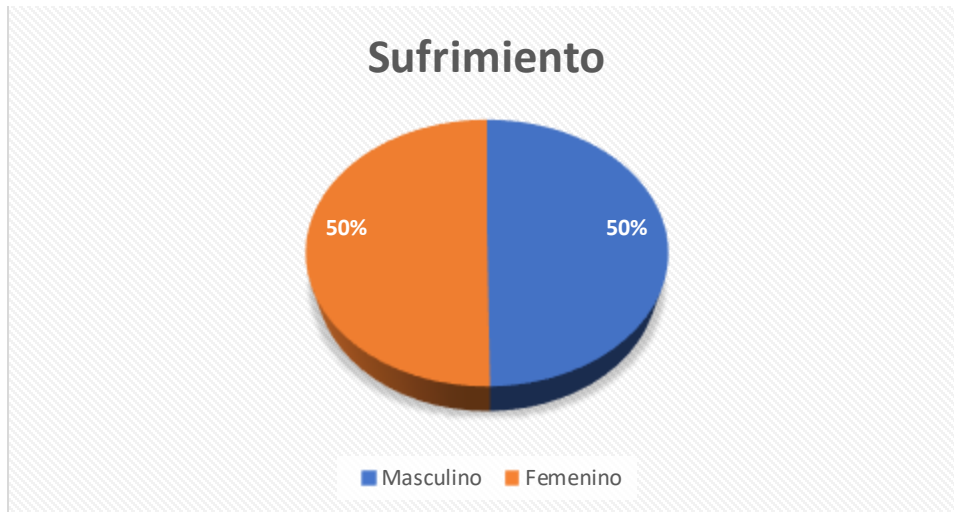
Histórica y culturalmente, las mujeres criaban a sus hijos en casa mientras los hombres cazaban, por lo que las mujeres eran más relacionales y dependientes, mientras que los hombres eran más independientes y orientados al trabajo (Ramírez, 1998). La religión ayuda a reconectar con los demás y buscar más a Dios, por eso las mujeres se considera que son más religiosas. Así mismo, muchas mujeres buscan el contacto constante con lo divino, manifestando así la llama del cuerpo y el sentimiento de poseer la gracia divina, y obteniendo la posibilidad de lograr una transformación de conciencia en la que pasan de un estado normal a otro estado alterado (Lagarriga, 1999).

Así mismo, los roles religiosos que desempeñan ahora estas mujeres les han impregnado el respeto por sí mismas en la imaginación popular. Ya no están marginados por la sociedad y confinados a la familia, sino que ahora son individuos activos con importantes misiones que cumplir fuera de la familia y logran una revalorización personal.

14.- Al comparar el sufrimiento por género, la figura 45 no muestra diferencias entre ellos. Ambos participantes durante la pandemia estaban intensamente angustiados por la pérdida de un ser querido, enfrentaron experiencias de impotencia, encontraron refugio a través de la fe en Dios, el silencio, la oración y el ritual, y fueron empoderándose para afrontar el dolor de una manera notablemente resiliente.

Figura 45

Sufrimiento por género



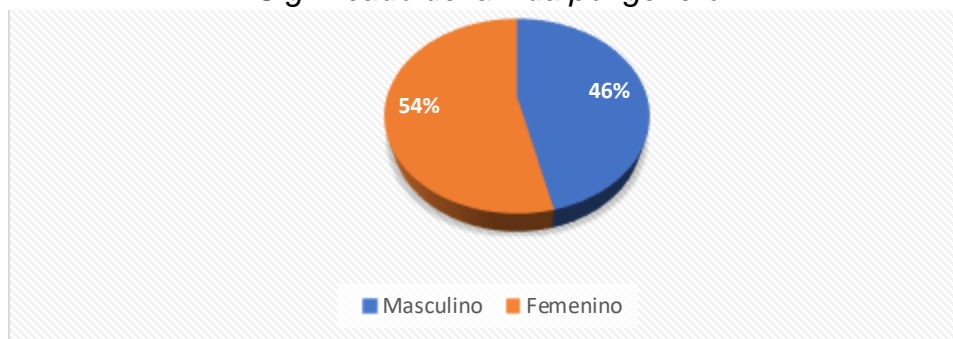
Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS, 2023.

La vivencia de las prohibiciones impuestas por las autoridades sanitarias federales, estatales y municipales para evitar la propagación del virus SARS-Cov-2 (7, 9, 30 de julio de 2020) no distinguió entre géneros, pero ha tenido un impacto igual. En última instancia, aunque algunos se resistieron claramente al consejo de las autoridades, especialmente de celebrar funerales durante la pandemia, la población en general sufrió por esta condición impuesta.

15.- Según la figura 46, el 54% de las mujeres tienen pensamientos existenciales, frente al 46% de los hombres, lo que demuestra que las mujeres piensan en el significado y propósito de la vida, así como en cuestiones existenciales como el universo y la muerte.

Figura 46

Significado de la vida por género



Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS. 2023.

¿Por qué las mujeres tienden a entregarse al pensamiento existencial? Nolen-Hoeksema (2004) cree que las mujeres piensan más que los hombres en una variedad de situaciones, incluyendo la muerte o la desgracia, la competencia y el éxito en el trabajo, el pasado, los pensamientos se centran en los conflictos con los demás y la satisfacción sexual y emocional. Estos pensamientos son poderosos porque se relacionan con sus preocupaciones sobre su propia imagen y las relaciones importantes en sus vidas. En cambio, los hombres resuelven conflictos existenciales mediante distracciones triviales.

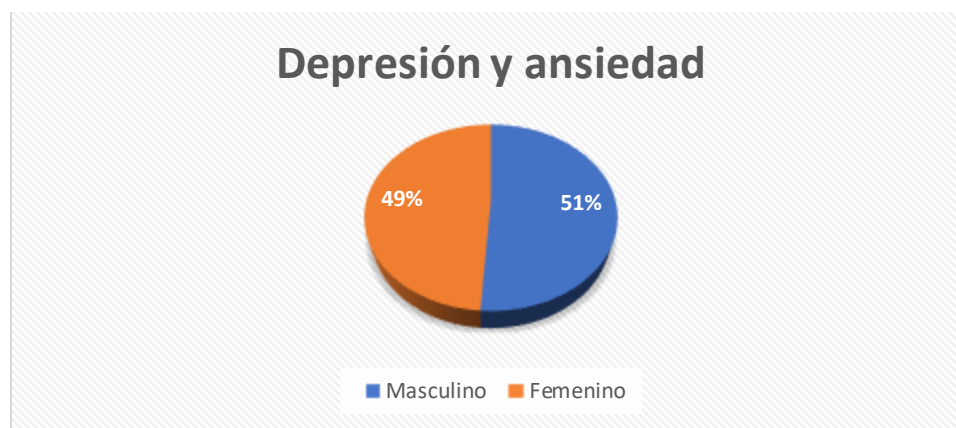
Así mismo, la tabla muestra que las mujeres superan a los hombres en términos de los indicadores de inteligencia espiritual. En cuanto a por qué vivir y qué hay además de las cosas materiales y la vida, las mujeres obtuvieron un 54% y los hombres un 46%; de manera similar, para la sanación y la completud, las mujeres obtuvieron un 52% y los hombres un 48%.

16.- En la siguiente figura 47, se muestra que el 51% de los hombres y el 49% de las mujeres han sufrido depresión y ansiedad durante la pandemia. Asimismo, el 51% de las mujeres informaron haber experimentado dolor físico y desesperación, en comparación con el 49% de los hombres, se considera que más mujeres que hombres padecen ambas enfermedades. En las entrevistas, algunos hombres confirmaron que padecían depresión y ansiedad muy graves.

Según datos del INEGI (2023) para el primer trimestre de 2022, del total de defunciones registradas inicialmente, los hombres representaron el 56.5% y las mujeres el 43.4%. Es bien sabido que durante la crisis sanitaria provocada por el nuevo coronavirus han muerto más hombres que mujeres. También hubo más muertes de hombres que de mujeres en el municipio del estudio.

Figura 47

Depresión, ansiedad, dolor físico y desesperación.



Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados SPSS, 2023.

Se ha observado que en las sociedades los hombres mueren antes que las mujeres y que las causas de muerte reflejan a menudo una exposición deliberada a riesgos y peligros. Esta disparidad se refleja en un mayor número de muertes masculinas por violencia y accidentes, y una mayor morbilidad y mortalidad por el abuso de alcohol o sus consecuencias.

La identidad de género masculina afecta la salud individual. Según su cultura, la masculinidad está asociada a correr riesgos y someterse a situaciones peligrosas y violentas. La salud masculina está estructurado, en términos del contexto social y de lo que significa ser hombre. Los hombres tienen tasas de morbilidad y mortalidad más altas que las mujeres, debido principalmente a los efectos de la violencia física y psicológica. Dado que la masculinidad se aprende en la infancia y se centra en modelos heroicos, el padre o la figura paterna refuerza la imagen del hombre, diciéndole que debe actuar como un hombre. Los cuerpos masculinos, por otro lado,

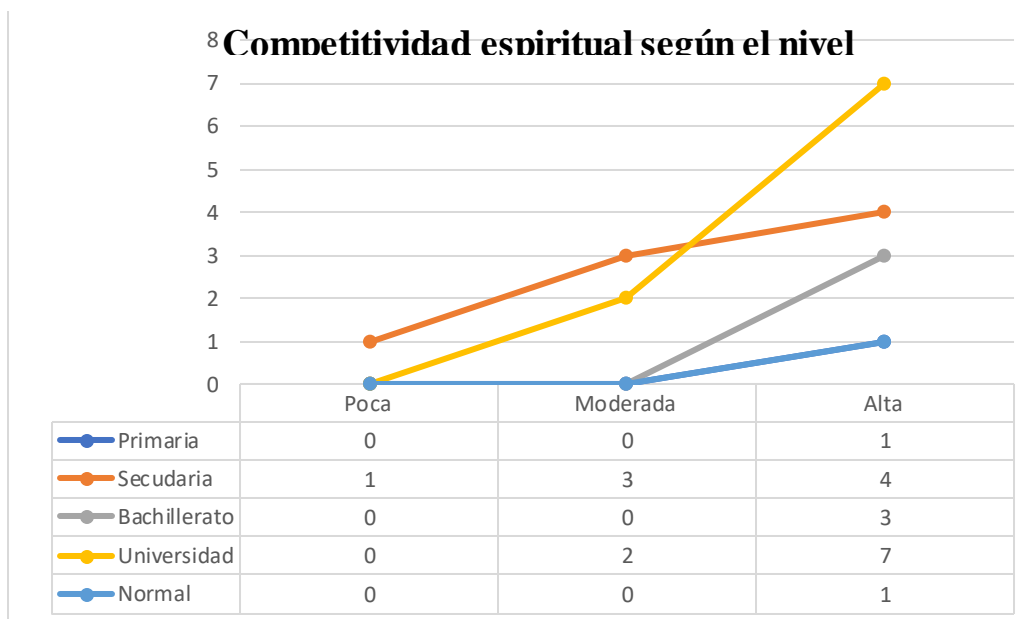
parecen buscar o estar expuestos a riesgos, y así desarrollan la violencia y la confrontación como forma de ganarse el respeto de las mujeres y otros hombres (Hardy & Jiménez, 2001).

A diferencia de las mujeres que sufren violencia machista, cuando se trata de casos de violencia donde la víctima es un hombre esto no es noticia, debido a que esta condición se presenta con mayor frecuencia en mujeres. De lo anterior se puede concluir que los hombres son propensos a sufrir enfermedad psicosomática en la cara de la tragedia humana.

17.- En cuanto a la división de las competitividades espirituales según el nivel educativo, la figura 48 muestra que cuanto mayor es el nivel educativo, mayor es el nivel de competitividad espiritual. Esto significa que, con más entrenamiento podrán adquirir más conocimientos espirituales.

Figura 48

Competitividad espiritual según el nivel educativo

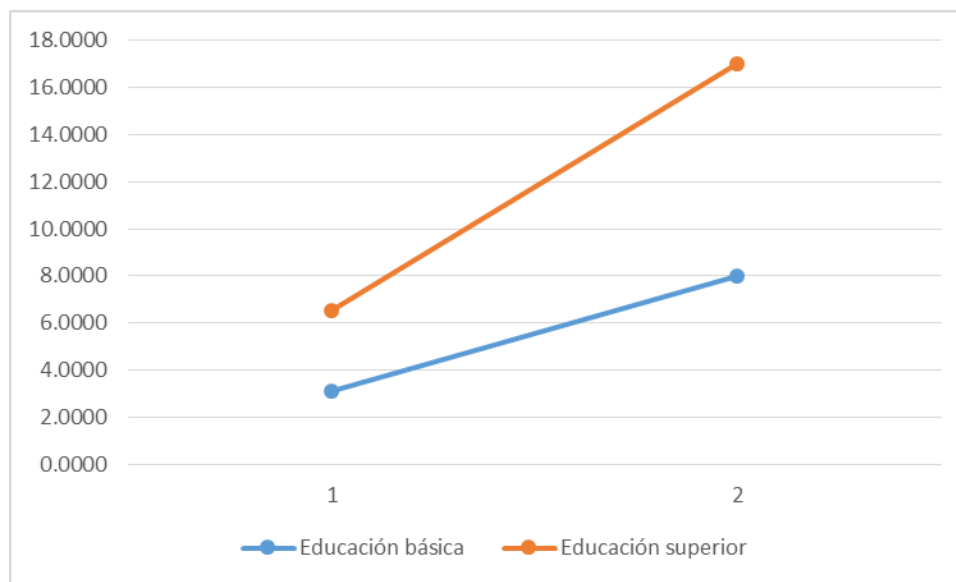


Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados SPSS, 2023.

18.- Más recientemente, las personas con un alto nivel educativo tienden a ser menos religiosas y "muy seculares" que "muy devotas". La figura 49 muestra la competitividad espiritual entre la educación básica (primaria, media y secundaria) y la educación superior, es decir, aquellos con mayor formación académica son más capaces espiritualmente.

Figura 49

Competitividad espiritual entre educación básica y superior



Fuente: Elaboración propia a partir de datos recabados de SPSS. 2023.

Las personas de educación baja tienden a estar involucradas en rituales tradicionales, prácticas religiosas populares; por el contrario, las personas de niveles superiores no se limitan a los rituales tradicionales, sino que están más abiertas a otros métodos, tendencias, movimientos religiosos, etc.

El análisis de datos cualitativo que se llevó a cabo nos muestra resultados significativos con respecto al tema central de esta investigación.

Discusiones

Resumiendo, podemos reconocer que el área de investigación tiene un impacto tanto en el contexto individual como en el medio social en el que trabajamos, señalando que esta experiencia en investigación tuvo una duración de más de un año periodo en el que se recopiló información sobre tipos de investigación mixtos. Las actividades de investigación realizadas estuvieron diseñadas para completar el estudio de cada método y técnica de forma específica, incluyendo tanto la parte cualitativa como la cuantitativa.

Al estructurar nuestro estudio, podemos enfatizar que utilizamos las estrategias metodológicas y técnicas de investigación para lograr el objetivo general: analizar las dimensiones que constituyen la Inteligencia espiritual incluyendo en estas categorías al ritual emergente y su relación con el duelo generado por los cambios en los rituales funerarios que tradicionalmente se llevaban a cabo en esta población en la cabecera municipal de Santiago de Anaya, los objetivos específicos: establecen las dimensiones de la Inteligencia espiritual como : sentido de la vida, autodeterminación y la trascendencia que contribuyen a superar el duelo y la pérdida; en lo que nos centramos también como parte de la investigación fue en identificar los simbolismos, mitos y significados de los rituales funerarios tradicionales en su construcción social y comparar las dimensiones de la inteligencia espiritual con las experiencias, conocimientos y actitudes sociales que se relacionan con la cultura, lo social y lo científico acerca de la muerte, el morir y el duelo del ritual tradicional ante la pandemia de COVID-19.

En la parte cualitativa, diseñamos una entrevista semiestructurada aplicada a 30 personas que habían perdido a sus seres queridos durante la pandemia de COVID-19 en la localidad de Santiago de Anaya. Los análisis se realizaron mediante ATLAS. Ti que finalmente arrojó resultados que nos mostraron sus sentimientos y emociones, así como afrontaron el duelo durante la pandemia una vez finalizada la temporada. Las personas tuvieron que utilizar su Inteligencia espiritual con la finalidad de dar respuesta a ellos mismos con respecto al planteamiento del problema inicial.

Después de ser transcritas y codificadas, las entrevistas individuales se agruparon en tres categorías amplias, como rituales funerarios que incluyen prácticas espirituales como creencias religiosas, celebraciones, novenas, oraciones, fe, Dios, instituciones como iglesias e instituciones que incluyen a la familia y los vecinos. ; vivencias de la Inteligencia espiritual como el significado de la vida, la trascendencia, la resiliencia, el perdón, el amor sanador, la Completud y las muertes por COVID-19 que causaron el dolor físico, depresión, desesperación y ansiedad.

El análisis del discurso muestra que los rituales funerarios tienen funciones y eficacia simbólicas, son una estrategia para afrontar la muerte y, en cierta medida, restaurar y reconstruir estructuras sociales. En las entrevistas realizadas nos dimos cuenta de las experiencias adquiridas de parte de los participantes que en el caso de la Sra. VMA comentó que *“al hablar con alguien sobre mis cosas o cómo me sentía, y de alguna manera me aferré a Dios, a nuestra creencia, a nuestra fe, puedo decir que eso fue lo más importante que me ayudó a superar las dos pérdidas de mis hermanos”*.²⁸ Por lo tanto, se puede inferir que los rituales brindan trascendencia, sentido a la vida, perdón y reconciliación, plenitud, sanación, amor y restauración no solo en tiempos normales sino también en situaciones extraordinarias de dolor físico, depresión, ansiedad y desesperación provocadas por el COVID-19. Durante la pandemia, algunos rituales tradicionales fueron acortados o suspendidos, pero la emergencia de nuevos rituales llenó el vacío y se mantiene hasta el período posterior a la pandemia, continuando asumiendo la tarea de rituales fúnebres.

Las restricciones impuestas por las autoridades durante la COVID-19 sobre el tratamiento de los muertos y moribundos y sobre las despedidas de los muertos y cadáveres crearon una necesidad de trascender el miedo al nivel de la imaginación y la fantasía (Thomas, 2017). Los rituales alternativos transportan al doliente, en cierto modo, a otro plano de existencia. Como en el pasado, los funerales

²⁸ VMA (24 de 17. Entrevista VMA) Maestra, casada, 63 años, perdió dos hermanos, entrevistada en Santiago de Anaya el 11 de abril de 2023 sobre el tejido social.

desempeñaron un importante papel psicológico, social y simbólico para los familiares y las comunidades durante la pandemia. En muchos casos, la falta del rito fúnebre o el incumplimiento del deber sagrado de realizar un entierro digno generaron culpa, ansiedad, depresión y dudas sobre el descanso eterno.

Por un lado, los participantes al menos encontraron satisfacción al realizar ceremonias de novena para los difuntos a través de plataformas Zoom y videollamadas, y decorar altares con velas, fotografías y flores. La experiencia de la Sra. MMIP sobre la novena fue positivo. Ella relató, *“bueno, yo creo que durante la novena, estos son los rituales más relajantes para ti porque todos los días viene otra persona a contarte, a mirarte y a animarte. Sé que lo que te digo no aliviará tu dolor.”*²⁹ Esto significa que la novena restaura el tejido social, da sentido de pertenencia, se convierte en retaguardia y vanguardia emocional del acompañamiento, apoyando la reconstrucción de la vida después de la pérdida (Veizaga & Pinto, 2005) y ante la muerte (Muriá, 2000).

Asimismo, a través de la participación en los sistemas rituales, los sistemas religiosos se internalizan y expresan en forma de sistemas míticos y simbólicos (Mas Ferrer, 2013). Mientras tanto, del otro lado, la gente fue testigo de lágrimas y sollozos que cuestionaban la autenticidad de lo que había hecho por el difunto, lo que debía hacer para el bienestar del más allá y lo que le hubiera gustado al difunto. En esta coyuntura, las personas recurrieron a su sabiduría interior y a su creatividad para idear nuevas estrategias para afrontar la pérdida. Asimismo, entrevistas y encuestas revelan que los dolientes se enfrentaron a una profunda impotencia, dando un nuevo significado al dolor a través de nuevos rituales. De lo anterior se puede concluir que existe una gran capacidad interior para afrontar los acontecimientos a través de la inteligencia espiritual viva.

Para fines cuantitativos se utilizaron dos escalas: el Cuestionario de Duelo y Duelo y la Escala de Autoinforme de Inteligencia espiritual SISRI-24, y finalmente la

²⁹ MMIP (87 in 2. Entrevista MMIP), una madre y maestra de 51 años, que perdió a su padre de 84 años entrevistada en Santiago de Anaya el 5 de abril de 2023

escala Likert EIESd de 48 preguntas utilizando el programa estadístico SPSS. Se dividió en dos dimensiones o categorías: sentido de la vida y sufrimiento causado por el COVID-19. Durante el proceso de análisis de resultados se identificaron ciertos indicadores que indicaron ¿por qué estoy vivo? ¿Qué más sino las cosas y la vida?, sanación, Completud, dolor físico, depresión, desesperación y ansiedad. Los resultados se presentan al final mientras el investigador identifica la pregunta central del estudio a la luz del objetivo general.

Finalmente es importante resaltar que el objetivo del estudio es presentar los datos de tal manera que podamos asegurar que la clasificación de fuentes, opiniones seleccionadas, libros, informes, documentos en referencias y de una manera que le dé continuidad a este informe se respete oportunamente. Algunos de los documentos consultados identifican estas dimensiones, como los archivos municipales y eclesiásticos de Santiago de Anaya, actas de defunción, voces e historias vivas de personas mayores y rezanderos que aún conservan rituales tradicionales, artefactos en museos, artículos de investigación sobre el COVID-19, literaturas sobre rituales e Inteligencia espirituales y cuestionario entre otros. A base de estas nosotros estuvimos haciendo el análisis de los resultados en la parte cuantitativa. Con esto queremos decir que el escalón de los documentos establece, las preguntas de investigación ¿De qué manera impacta la Inteligencia espiritual en el proceso del duelo provocado por la muerte de un familiar de COVID-19, con relación al ritual tradicional funerario en el Municipio de Santiago de Anaya Hidalgo? que nosotros teníamos al inicio.

No encontramos diferencias tan significativas o tan amplias al aplicar ambos procesos de investigación, porque lo cuantitativo y lo cualitativo se complementa ambas. Lo que no nos dice lo cualitativo, nos lo explica lo cuantitativo. Y lo que lo cuantitativo tampoco nos dicen, no nos viene explicar de la parte cualitativa, eso es lo más importante de este estudio. Por tanto, este estudio es un estudio mixto, lo que nos muestra la riqueza de la investigación. Al prestar especial atención a cada una de las técnicas y estrategias de la investigación híbrida, destacando que ambas

se complementan en los resultados encontrados.

El establecimiento de las conclusiones nos lleva a definir que ambos instrumentos de medición, nos permiten identificar muchas partes de la Inteligencia espiritual que, como investigadores, queríamos clarificar. Entonces nuestra investigación es importante independientemente de utilizar los métodos mixtos de investigación, porque nos da una riqueza eminentemente importante para la investigación y a la que queríamos llegar.

Entonces, desde la Inteligencia espiritual podemos señalar que las personas van adquiriendo competencias según su entorno aunque la Inteligencia espiritual es un poder innato (Zohar & Marshall 200) que los humanos poseen para encontrar soluciones espirituales a situaciones críticas o resolver problemas cotidianos en la vida y el trabajo. De acuerdo el cuestionario aplicado a una muestra reveló que el grado de Inteligencia espiritual varía según la edad, el nivel educativo y el género. El resultado obtenido muestra que a medida que una persona madura adquiere más habilidades espirituales. Asimismo, las personas con menor educación son quienes participan en los rituales tradicionales, por el contrario, las personas con mayor educación recurren más a fuentes alternativas, y finalmente, las mujeres comprenden mejor que los hombres el significado, la vida y la resiliencia.

La Inteligencia espiritual nos conecta sensitivamente con nuestra humanidad, con las profundidades de la conciencia, permitiéndonos estar abiertos a la supervivencia de nosotros mismos, de los demás y del medio ambiente, independientemente de sus intereses y creencias. Asimismo, desarrolla habilidades que conducen a altos niveles de conciencia, una exploración del significado de la vida y la muerte, una profunda reflexión existencial y un compromiso con la búsqueda del bien común, confiriendo la capacidad de enfocar y trascender la realidad, prestar plena atención a uno mismo y al mundo en el aquí y ahora, afrontar y trascender el dolor en la vida, evitar el dolor inútil y generar paz, alegría, gratitud y perdón por las situaciones de injusticia que desarrollan las personas (Torralba 2014).

CONCLUSIÓN

Las conclusiones que podemos sacar están definidas por los 8 indicadores que establece este trabajo de investigación, desde el primer indicador hasta el último: ¿Por qué estoy vivo? ¿Qué más sino las cosas y la vida? Del mismo modo, cuando hablo de inteligencia espiritual y dolor, surgen la curación, la plenitud, el dolor físico, la depresión, la desesperanza y la ansiedad.

1. ¿Por qué estoy vivo?

Los seres humanos, sean religiosos o no, utilizan el poder de los símbolos, rituales o acciones expresadas en la religión o en las creencias o experiencias religiosas para afrontar y dar sentido a sus vidas y existencia y para permanecer resilientes ante la muerte, el dolor y el sufrimiento. La Sra. OHG, viuda, comentó: *"El propósito de la vida es mi hijo. Sí, tengo un hijo y mi difunto esposo nos escucha y hay un propósito. Las oraciones o algunos ejercicios espirituales fortalecen mi autoestima y además me ayuda estar más tranquila y olvidar un poco mis penas."*³⁰

A menudo se repiten algunos gestos, palabras o acciones no religiosas, desde atar un gallo en un funeral hasta el levantamiento de cruz u ofrecer bocadillos después de rezar el rosario para traducir su propósito o poder oculto en acciones concretas. En ocasiones se prescriben acciones formales relacionadas con la creencia en un ser o poder místico, como envolver el cuerpo en un manto, colocar 33 cruces hechas de palmeras benditas, llevar el ataúd en pies para rituales religiosos, encender velas, colgar el listón negro en la entrada de casa, visitan tumbas con regularidad y depositan flores, ofrecen misas por los aniversarios de muerte. Esta manera, a través de ritos funerarios o actividades conmemorativas, a menudo representa, difunden y expresan normas, emociones y valores trascendentes en los conflictos entre las partes involucradas en la reparación o mediación de crisis importantes para reafirmar todo un sistema de significado, renovando ciertos estados psicológicos y patrones de comportamiento de los participantes.

³⁰ OHG (13 in 8 entrevistas. Entrevista OHG), una viuda de 55 años con educación universitaria que perdió a su esposo de 55 años, entrevistada en Santiago de Anaya el 13 de febrero de 2023.

El 50% de los encuestados dijo tener muy claro por qué vive, o por qué vive a pesar de estar fuertemente afectado por la epidemia y perder a seres queridos, y el 47% dijo saber muy bien por qué vive.

2. ¿Qué más hay además de las cosas y la vida?

Los antropólogos Eliade, 2001; Rodríguez, 1991; Pacheco, 2003; Torres, 2006 y Thomas, 2017 creen que desde la antigüedad hasta la actualidad, para diferentes culturas, la función principal de la celebración de funerales es dar sentido al proceso irreversible de separación del difunto, facilitar el contacto del alma con el difunto, buscar protección divina y asegurar la vida después de la muerte. La Sra. JGG, que perdió a su hermano y a su padre al cabo de un mes, comentó, "*Nos vamos a morir, tener fe y confiar en Dios que vamos a estar allí con Dios. Este mensaje me da un verdadero consuelo*"³¹. Aunque la gente sigue teniendo preguntas y dudas sobre la otra vida después de la muerte. Sin embargo, se ha asilado en ritos, rituales y mitos funerarios.

La creencia en los rituales y mitos de supervivencia del más allá está en el individuo y en las formas de vivir y encontrar significado en el tiempo y el espacio, ya que los rituales y mitos ayudan a enfocar, contextualizar y organizar la experiencia. El ritual es una herramienta contra el poder invencible de la muerte, que no desaparece sino que renace. Asimismo, se trata de conservar las solidaridades y cohesión sociales y expresar sentimientos de afrontamiento de la pérdida con los actores que comparten una serie de creencias colectivas. Finalmente los rituales ponen de manifiesto los profundos valores y cosmovisión de la comunidad.

El 47% de los encuestados elogiaron la creencia de que hay más en las cosas y en la vida que cualquier otra cosa, creyendo en la existencia de otra vida y buscando la protección de Dios. Asimismo, el 47% está muy seguro y cree firmemente que hay vida después de la muerte. Esto demuestra que el pueblo es muy religioso y

³¹ JGG (84 in 11, Entrevista JGG), casado, 50 años, perdió a su padre y hermano a los 78 y 51 años, entrevistado el 9 de febrero de 2023 en Santiago de Anaya.

tienen razón porque se preocupan por los rituales funerarios durante siglos e incluso se desafiaron las suspensiones impuestas por la autoridad durante el COVID-19.

3. La sanación

Los entrevistados coincidieron con Torres (2006) en que los funerales tienen como objetivo reafirmar las conexiones formales e informales entre los dolientes, reconociendo y respetando al mismo tiempo las contribuciones del difunto. El propósito de celebrar un funeral, además de observar la tradición, es promover la ascensión del alma a la inmortalidad, proporcionando al mismo tiempo un elemento de integración social, aliviando el dolor del doliente y asegurando la continuación de la vida después de la muerte. Asimismo, las ceremonias de despedida animan al público a reconocer la realidad de la pérdida de un ser querido, dan a las personas en duelo tiempo y espacio para expresar su dolor interior, les ayudan a aceptar la realidad de la muerte y proporcionan testimonios de la vida del fallecido para fomentar las expresiones de duelo por los difuntos. Los valores culturales brindan apoyo moral a los afectados y les permiten validar sus sentimientos sobre la vida y la muerte.

El 46 % consideran que al celebrar ritual mortuario ayuda a alto nivel de sanación y al mismo tiempo proporciona un elemento de integración social, aliviando el dolor del doliente y asegurando la continuación de la vida después de la muerte y al mismo tiempo el 40% cree que el ritual aporta un muy buen beneficio.

4. La Completud

Celebrar un funeral puede dar a los dolientes una sensación de control y certeza sobre la situación, ya que las prácticas mortuorias representan un paso hacia el renacimiento y reafirman valores o creencias ancestrales de que la muerte no es el fin de la existencia sino una transición al mundo de la vida a un reino espiritual o una nueva forma de vida. Asimismo, puede restablecer el control sobre experiencias negativas como el miedo o la tristeza, o una mejor regulación emocional, aumentando la sensación de conexión social con los demás y la consecución de

objetivos colectivos. Independientemente del método de entierro, se cree que los rituales funerarios tienen su origen en prácticas socioculturales como velorios, oraciones, entierros, cremaciones, momificaciones, construcción de monumentos, entre otros. Los entrevistados se llevaron a cabo estos rituales con el propósito de buscar la inmortalidad y aliviar el dolor de la muerte en espera de la resurrección.

El 63% cree que las prácticas rituales representan un nivel muy alto de integridad y son un paso o transición para el alma hacia una nueva forma de vida y que puede restaurar el control sobre experiencias negativas como el miedo o el dolor, mientras que el 30% cree que los rituales proporcionan un alto grado de integridad.

5. El dolor físico

A lo largo de la historia de la humanidad, los funerales han demostrado ser un marco existencial para que los sobrevivientes articulen la muerte de un ser querido y su significado. El intenso proceso de duelo desencadenado por la pérdida de un ser querido es importante para la salud mental porque es una oportunidad para articular la finitud de los demás y de uno mismo. Desde el momento en que las familias y los seres queridos no pudieron celebrar el ritual de despedida, debido a las restricciones de la pandemia, todo el proceso de duelo se volvió más doloroso e incluso incompleto, manifestándose en dolor físico.

A partir de documentos difundidos a través de medios digitales, que contienen escritos personales y relatos de vivencias a disposición del público, las vivencias compartidas en el comunicado reflejan el dolor causado por la muerte repentina de una figura importante. Se intensificó el dolor causado por la ausencia o alteración de los rituales familiares. La falta de algo parecido a una despedida después de la muerte ha desencadenado un malestar psicológico que muchas veces persiste hasta el día de hoy, proporcionando la materia prima para el desarrollo de un duelo complicado.

Entre los encuestados que perdieron a un ser querido debido a COVID 19, el 40 % sufrió dolor corporal moderado, el 30 % sufrió dolor corporal muy severo y el 20 % sufrió dolor corporal muy severo.

6. La depresión

El vínculo entre las enfermedades virales y la depresión no es nuevo, pero se ha reconocido y comprendido más ampliamente en las últimas décadas. Las investigaciones muestran que el porcentaje de personas experimenta síntomas de depresión después de recuperarse del COVID-19. Puede que no sea sólo que hayan perdido días o semanas de vida normal debido a una enfermedad. Nos revelaron en entrevistas que visitaron a profesionales de la salud debido al caos y encierro de la pandemia, el contagio de COVID-19 y la pérdida de seres queridos, incluso corrieron el riesgo de sufrir problemas de salud mental una vez que los síntomas de la enfermedad desaparecen. La Sra. MMIP quien perdió a su esposo y a su papá en lapso de un año a su mamá comentó, *“Entramos en una depresión, porque todos estábamos encerrados y sí fue muy difícil superar el duelo”*.³²

Al encuestar a los participantes sobre algunos síntomas depresivos, como sentirse cansado, tener que volver a dormir, evitar interacciones con otros, preferir saltarse reuniones y citas, comer menos, sentir que la vida no tiene sentido, escuchar a seres queridos fallecidos, etc. Se ha comprobado que el 50% de las personas sufrieron depresión leve durante el COVID-19.

7. La desesperación y la ansiedad

Ante la pandemia y la crisis del COVID-19, la mayoría de los santiagueros enfrentaron dificultades, especialmente aquellos que vivían en la pobreza, los trabajadores que habían migrados a las grandes ciudades y los que trabajaban en la economía informal debido a las limitadas oportunidades. En este caso, la salud mental se vio gravemente afectada, acompañada de sentimientos de desesperanza

³² MMIP (87 in 2. Entrevista MMIP), una madre y maestra de 51 años, que perdió a su padre de 84 años entrevistada en Santiago de Anaya el 5 de abril de 2023

y dolor. Las personas en situaciones más vulnerables tenían problemas psicológicos, miedo al contagio o miedo a enfermarse. Después de semanas e incluso meses de distanciamiento social, las personas se sentían abrumadas, ansiosas, agobiadas, solas o aisladas debido a la falta de noticias e información. Del mismo modo, aquellos que estaban de duelo por la pérdida de sus seres queridos que habían muerto a causa del virus y no estaban seguros sobre el futuro, ya que sus trabajos y sus vidas tal como los conocían están amenazados. La contadora DJV dijo en la entrevista, *“velamos al difunto y rezábamos para tener ayuda de Dios durante el tiempo de COVID. Bueno, mi mamá prendía una vela y rezaba por mi hermano. Continuamos orando para salir de ansiedad durante la pandemia”*.³³

Para reducir el impacto de las emergencias sanitarias y otros determinantes de la salud que afectan la salud mental, especialmente la falta de duelo y cohesión social debido al confinamiento, las ceremonias funerarias se abreviaron y más bien fueron virtualizadas como una alternativa para llenar el vacío.

Entre los encuestados que perdieron a un ser querido debido al COVID-19, el 50% sufrió una crisis depresiva moderada y el 47% sufrió una desesperación moderada.

En definitiva, ante la incertidumbre provocada por el COVID-19 y el confinamiento, la gente recurrió a las ceremonias funerarias tradicionales como refugio siempre que fue posible, mientras que otros utilizaron los medios de comunicación para expresar sus emociones y su dolor con el fin de aumentar la inteligencia espiritual para afrontar el duelo por la pérdida de seres queridos.

Creo que esta investigación estaba limitada por los temores al contagio, la búsqueda y aplicación de vacunas anti-COVID y la espera de una nueva normalidad ya que estaba arraigada en la memoria colectiva. Además, durante la investigación

³³ DAV (84 in 16. Entrevista DJV), arquitecto y microempresario de 32 años que perdió a su hermano de 30, entrevistado el 26 de abril de 2023 en Santiago de Anaya

persistía la discriminación contra personas o familias infectadas con COVID-19 o sus familiares, así como consecuencias emocionales y físicas.

Consideraciones finales

El estudio de campo y el análisis de las entrevistas y encuestas arrojan los siguientes resultados:

- El proceso duelo forzado ante el COVID-19 está por resolverse. Las secuelas, las experiencias de abandono, el miedo de contagio, las discriminaciones entre otras requiere tiempo para cicatrizar. Es imperativo innovar formas de rituales fúnebres para mitigar el impacto.
- El confinamiento y las restricciones sanitarias ha obligado a vivir aislado y sin socialización lo cual ha desencadenado en trastorno psicológicos y ha suministrado materia prima para el desenvolvimiento del duelo complicado y patológico.
- El proceso de elaboración de los rituales mortuorios del otro ha hecho reconocer y reflexionar el propio proceso de muerte, toma de conciencia en lo personal y la finitud de existencia.
- El uso de las TIC ha permitido aminorar el dolor por la muerte de los seres queridos. Algunos rituales, como rezo y misas virtuales, exequias digitales, auxilio espiritual por medio de videollamada etc. son fuente de esperanza para palear como simbólico de lo real, que tiene un valor personal, moral y subjetivo.
- En la actualidad, existe riesgo de desvalorización de rituales y el mismo proceso de duelo. Los rituales tradicionales se están convirtiendo en unas de las muchas opciones frente a la concepción del “derecho de decidir”. La Inteligencia espiritual como un ritual emergente y con toda su dimensión es capaz de resarcir holísticamente este vacío existencial.
- Dado que todas las facultades humanas pueden educarse, la Inteligencia espiritual debe desarrollarse mediante procedimientos específicos para

ayudar al hombre a comprenderse a sí mismo, fortalecer las relaciones entre las personas, desarrollar los valores que los humanos han conquistado, desarrollar la conciencia crítica, comprender los derechos y obligaciones, etc. La espiritualidad se desarrolla y mejora mediante el desarrollo de la Inteligencia espiritual. Entonces la espiritualidad debe ser educada, potenciada y desarrollada.

- Los rituales funerarios tradicionales siguen siendo válidos con ciertos ajustes y adaptaciones. De hecho, se ha convertido en un híbrido. Muchos miembros de la familia continúan participando en ceremonias tradicionales, pero también están utilizando las comunicaciones digitales para vivir la ceremonia con miembros de la familia al otro lado de la frontera, ya que muchos no pueden asistir debido a la distancia, razones financieras y económicas, incluso si de lo contrario estaría restringido.

Consideraciones personales

En resumen, queda claro que completar estas 30 entrevistas y 30 encuestas requirieron inicialmente un esfuerzo significativo por parte del investigador. Pasé mucho tiempo revisando todas las preguntas y pedí a las personas con las que estaba que también se tomaran el tiempo para contactarme para no quedar expuestas ni aisladas. Creo que ser investigador es un trabajo duro, sin embargo, estoy completamente inmerso en un mundo que no entiendo del todo, pero hace que investigar estos temas sea una experiencia muy agradable. Como investigador y ministro de culto, tuve fortalezas y debilidades en la investigación de campo. Debido a la naturaleza del tema de investigación y mi profunda participación en la vida comunitaria, muchos de los participantes del proyecto me eran familiares, por lo que los actores lloraban durante las entrevistas mientras abordaban temas problemáticos y preguntas inquietantemente dolorosas. Vencer la resistencia a ser entrevistada y abordar este tema doloroso y personal fue un gran desafío.

Es gratificante que este estudio sea una contribución para quienes continuarán profundizando en este tema de investigación, y es con gran emoción que dedico mi contribución a quienes conoceré en algún momento. Contribuye a ellos a través de este trabajo. También pudimos conocernos y discutir temas de interés similar.

Sugerencias

Dado que la Inteligencia espiritual juega un papel muy importante en la superación del duelo, se recomienda que futuros investigadores realicen estudios similares que involucren una gama más amplia en la que se incluyan otras variables, como el estatus socioeconómico, la cultura o el origen étnico, donde la orientación espiritual también puede tener un gran impacto en la vida familiar y social. Aún quedan otras áreas abiertas, aún quedan algunos detalles por estudiar sobre las aplicaciones e implicaciones de la Inteligencia espiritual en otros contextos por lo tanto invitamos a dar continuidad a esta investigación con sus propias vivencias y expectativas de investigación.

Bibliografía

- Acosta, N. (2014). La muerte en el contexto del rito funerario: un "sí, pero no". (U. d. Antioquia, Ed.) *Revista de Psicología*, 6(2), 43-56.
- Acosta, V; De la Torre, R. y Ruiz, O. (septiembre - febrero de 2020 -2021). Conversaciones con Virginia García Acosta en torno a la importancia que deberían tener la historia y la antropología para la planeación de políticas públicas implementadas durante la pandemia Covid-19. *Encartes*, 3, 242-246.
- Acosta-López, M. (2015). "Neuroteología¿es hoy la nueva teología natural?". (U. C. Pablo, Ed.) *Naturaleza y libertad. Revista de estudios interdisciplinarios*, 5, 11-53.
- Actopan, A. H. (S.F). *Libos de difunciones* (Vol. 2). Actopan.
- Aguilar Gavira, S; Barroso Osuna, J. (2015). La triangulación de datos como estrategia en investigación . *Pixel Bid*, 73-88.
- Aleman, B., Canales, F., Jiménez, J., Morandé, J., Verdugo, P., Vergara, M. (2020-2021). Ritos funerarios y pandemia. *Revista del laboratorio de Etnografía, Nativo digital*(3), 7-17.
- Algarra, J. (2012). *Formación y evolución de los conceptos y actitudes acerca de la muerte en el adolescente*. Chia, Colombia: Universidad de la La Sabana.
- Allué, M. (1998). La ritualización de la pérdida. *Anuario de Psicología*, 29(4), 67-82.
- Álvarez-Gayou, J. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa*. México: Paidós.
- Alves, R. (1975). *Enigma de la Religión* (Vol. 10). Petrópolis, Brazil: Vozes.
- Amran, J. Y. (2009). Palo Alto, California: Institute of Transpersonal Psychology Working Paper,.
- Ansedo, M. (5 de mayo de 2021). Hallada la tumba más antigua de África, con los restos de un niño fallecido hace 78.000 años. *El País*. Obtenido de <https://elpais.com/ciencia/2021-05-05/hallada-la-tumba-mas-antigua-de-africa-con-los-restos-de-un-nino-fallecido-hace-78000-anos.html>.
- Antón Hurtado, F. (2015). Antropología del miedo. *Metodos. Revista de ciencias sociales*, 3(2), 262-275. doi:<https://doi.org/10.17502/m.rcs.v3i2.90>
- Antunes, R.; Silva, A. y Oliveira, J. (2018). Spiritual Intelligence Self-Assessment Inventory: Psychometric properties of the Portuguese version of SISRI-24,. *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, 30(1), 12-24. doi:10.1080/15528030.2017.1324350
- Araujo, M. García, S. y García, B. (2020). Abordaje del duelo y de la muerte en familiares de pacientes con COVID-19: revisión narrativa. *Enfermería Clínica*, 31, 112-116.

- Arcos, J. (2004). *El imaginario de la muerte y los Testigos de Jehova*. Tesis doctoral Universidad Veracruzana: Xalapa, Equez., Ver. .
- Aria, R. y Lemus, V. (2015). Una aproximación teórica y empírica al constructo de Inteligencia Espiritual. *Enfoque*, XXVII(1), 79-102. Obtenido de https://www.researchgate.net/publication/287816346_Una_aproximacion_teorica_y_empirica_al_constructo_de_inteligencia_espiritual.
- Arias, W. (2013). Teoría de la Inteligencia: una aproximación neuropsicológica desde el punto de vista de Lev Vigotsky. (U. V. Pablo, Ed.) *Cuadernos de Neuropsicología Panamerican Journal of Neuropsychology*, 7(1), 24. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4395896>.
- Aries, P. (1992). *El hombre ante la muerte* (4a. ed.). Madrid: Taurus.
- Azcue, L.; Toussaint, M. y Fernandez, J. (1942). *Catalogo de constucciones religiosas del Estado de Hidalgo, 1929-1932* (Vol. II). México MCMXLII: Talleres graficos de la Nación. Obtenido de <https://ia803409.us.archive.org/33/items/catalogodeconstr02mexi/catalogodeconstr02mexi.pdf>
- Barraza, A. (2020). *El estrés de pandemia (COVID 19) EN POBLACIÓN MEXICANA*. (C. d. S.C, Ed.) MÉXICO. Obtenido de <http://www.upd.edu.mx/PDF/Libros/Coronavirus.pdf>
- Bartolomé, M. (1992). Investigación cualitativa en educación: ¿comprender o transformar? [Qualitative Research in Education: Understand or Transform?]. *Revista de Investigación Educativa*, 2(20), 7–36.
- Bartolomé-Huamán, A., Tolentino-Quiñones, H., Chinchay-Huarcaya, J. (2021). Inteligencia espiritual: importancia de su implementación en el sistema educativo. *Digital Publisher CEIT*, 6(6-1), 375-384. doi:<https://doi.org/10.33386/593dp.2021.6-1.838>
- Bascón, D. (2012). Resiliencia: ¿nuevo concepto o una antigua actitud ante la adversidad? *Ejército*(852), 90-95. Obtenido de http://www.belt.es/expertos/imagenes/REVISTA%20EJ%C3%89RCITO%20N%C2%BA%20852%20MARZO%202012_90-95.pdf.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. México: Fondo cultura económica. Obtenido de <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=yE9kCgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT5&dq=zigmunt+bauman+modernidad+l%C3%ADquida&ots=yF-beZ4tOn&sig=FyzM5TddT>.
- Becerra, B y Becerra, D. (2020). Inteligencia espiritual en tiempos de COVID-19. *Vecimed*(36), e4019.
- Becerra, Bladimir y Becerra, Domizbeth. (2021). Inteligencia Consciencial en adultos peruanos en tiempos de pandemia por COVID-19. *Revista Cubana de Enfermería*, 37:e4117, 1-20.
- Becerra, R. G. (7 de julio de 2020). Jurisdicción sanitaria No. VII. *Centro Religioso, medidas preventivas*. Actopan, Hidalgo: Sanitaria de salud.

- Becerra-Canales, B. B.-H. (octubre de 2020). Diseño y validación de la escala de Inteligencia Espiritual en la práctica sanitaria, Ica-Perú. *Enfermería global*(60), 349-363. doi:<https://doi.org/10.6018/eglobal.417371>
- Beltrán, W.; Medina-Morales, N. y Roberto, Y. (2021). La secularización de los ritos fúnebres en el catolicismo popular: Bogotá, Colombia. *Revista CS*(33), 141-170. doi:<https://doi.org/10.18046/recs.i33.4027>
- Beyer, P. (2006). Definir la religión desde una perspectiva internacional: identidad y diferencia. *Alteridades*, 16(32), 11-27.
- Blanco Picabia, I., Antequera Jurado, R. y Torrico Linares, E. (1994). Mesa redonda: Actitudes y creencias en el anciano. Ponencia: Actitudes ante la muerte y creencias religiosas en los ancianos. *Intus: Revista de la Cátedra de Psicología Médica y Psiquiatria y U:D. de Historia de la Medicina*, 5(1-2), 157-174. Obtenido de <http://hdl.handle.net/11441/51237>
- Blanco-Álvarez, H. (2012). Análisis de datos cualitativos y ATLAS.ti: una experiencia de formación. *Universitaria*, 1(1), 103-114. Recuperado el 10 de abril de 2023
- Boff, L. (7 de 12 de 2007). *La moda de Dios*. Recuperado el 24 de 2 de 2013, de Servicios Koinonía: <https://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=253>
- Bonilla, E y Moreno, P. (2021). Aplicación de un modelo pedagógico para desarrollar la inteligencia espiritual en estudiantes de primer grado de educación secundaria. (U. d. Rica, Ed.) *Revista Educación*, 45(1).
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bravo, B. (2001). *Vocabulario de la religiosidad popular*. México: Dabar.
- Burity, J. A. (2003). Religión, mercado y política: tolerancia, conformismo y activismo religioso. (I. d.-F. INPSO-FUNDAJ, Ed.) *CLASCO - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, 14-15.
- Bustelo, J. (2019). La percepción de la inteligencia espiritual en las empresas. *Revista Empresa y Humanismo*, XXII(2), 9-25. doi:DOI: 10.15581/015.XXII.2.9-25
- Buzan, T. (2003). *El poder de la inteligencia espiritual*. Barcelona: Urano.
- Cabero, J. y Llorente, M.C. (2013). La aplicación del juicio de experto como técnica de evaluación de las tecnologías de la Información (TIC) [The Experts judgment Application as a Technic Evaluate Information and Communication Technology (ICT)]. *Revista de Tecnología de Información y Comunicación en Educación*, 7(2), 11-22.
- Calderero, J. (2021). Artificial Intelligence and Spirituality. (UNIR, Ed.) *International Journal of Interactive Multimedia and Artificial Intelligence*, 7(1), 34-43.
- Camargo, J. (9 de julio de 2020). Protocolo sanitaria. *Dirección de reglamentos, MSA-DREM-114/2020*. Santiago de Anaya, Hidalgo: Presidencia municipal.

- Canda, E., y Furman, L. (2010). *Spiritual diversity in social work practice*. New York: Oxford University Press, Inc.
- Caro González y Díez de Castro. (2005). Investigación cualitativa asistida por ordenador en economía de la empresa. *Investigaciones Europeas de Dirección y Economía de la Empresa*, 11(2), 1135-2533.
- Católica, I. (1997). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Obtenido de https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html
- Ceberio, M. (18 de 7 de 2021). COVID-19: la muerte en soledad, aislamiento, miedo al contagio y duelo en pandemia. *Ajayu*, 19(2), 248-268.
- CENAMI. (1984). *¿hHabu Gri Ma Tangra?* Ixmiquilpan, HGO.
- Código de Derecho Canónico. (1991). Madrid: Biblioteca de autores Cristianos.
- Colominas, A. (S/f). El duelo: afrontando la pérdida de un ser querido. *Psicología y mente*. Obtenido de <https://psicologiaymente.net/psicologia/duelo-afrontando-perdida>.
- Colomo, E. Gabarda, V. y Motos, P. (2018). Pedagogía de la muerte: estudio sobre la ansiedad ante la muerte en profesionales de la educación. *Innoeduca. International Journal of technology and educational innovation*, 4(1), 62-70. Obtenido de <http://dx.doi.org/10.24310/innoeduca.2018.v4i1.4129>
- Concilio Vaticano, I. (s.f.). *Documentos del Concilio Vaticano II*. Obtenido de Sacrosanctum Concilium: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm
- Conferencia Episcopal Mexicana, C. (1991). *Ritual de exequias*. México: Obra nacional de la Buenas Prensa, A.C.
- Crispim, D. Silvia. M. Cedotti, W. Camara, M. y Gomes, A. (2020). *Comunicação difícil e COVID-19: recomendações práticas para comunicação e acolhimento em diferentes cenários da pandemia*. Obtenido de <https://ammg.org.br/wp-content/uploads/comunicação-COVID-19.pdf.pdf>
- De la Torre, R; Argyriadis, K; Gutiérrez, C; Aguilar, A. (2008). *Raíces en movimiento, Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericano.
- Del Canto, E. y Silva, A. (2013). Metodología cuantitativa: abordaje desde la complementariedad en ciencias sociales. (U. d. Rica, Ed.) *Revista de Ciencias Sociales*, 3(141), 25-34.
- Torres, D. (2006). Rito de pasos: Ritos funerarios (Búsqueda de la vida eterna). *Paradigma*, 27(2), 349-363. Obtenido de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1011-22512006000100013&lng=es&tlng=es.
- Delumeau, J. (1975). La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño. En G. Hira de Gortari y Zermeño, *Historiografía Francea* (págs. 17-35). Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.

- Díaz, R. C. (1998). *Archipiélago de rituales, Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: UAM-I /Anthropos (Col. Autores, textos y temas. Antropología, 33). doi:ISBN 84-7658-541-1.
- Díaz-Bravo, L., Torruco, U., Martínez, M., Varela, M. (julio - septiembre de 2013). La entrevista, recurso flexible y dinámico. (D. d. UNAM, Ed.) *Investigación educ. médica*, 2(7), 163 -167.
- Doumat, G. (21 de mayo de 2023). *Inteligencia Artificial e inteligencia espiritual*. Obtenido de Evangpelico Digital: <https://www.evangelicodigital.com/clarinada-venezolana/27075/inteligencia-artificial-e-inteligencia-espiritual>
- Durkheim, E. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa* (3 ed.). México: Colofón S.A.
- Elham, H., Hazrati, M., Momennasab, M., Sareh, K.,. (2015). The effect of need-based Spiritual/Religious Intervention on Spiritual Well-Being and Anxiety of Elderly People. *Holist Nurs Pract*, 29(3), 136-143. doi:DOI: 10.1097/HNP.0000000000000083
- Eliade, M. (1964). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad. Obtenido de <https://www.espiritualidadpamplona-irunea.org/wp-content/uploads/2018/10/Mircea-Eliade-Tratado-de-la-Historia-de-las-religiones-l-.pdf>
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano* (4 ed.). (L. Gil, Trad.) Guadarrama/Punto Omega: Libera los libros.
- Eliade, M. (1992). *Mito y realidad*. España.
- Eliade, M. (2001). *El mito del eterno retorno, Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé.
- Elias, N. (2009). *La soledad de los moribundos*. México: FCE.
- Emmons, R. (2009). Spirituality and intelligence: Problems and prospects. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), 57-64.
- Encina, M. (2009). Estudio antropológico del comportamiento ante la muerte: Humanidad e inhumanidad. *Cauriensia*, iv, 293-328.
- Escudero, J. C. (2018). *Espiritualidad y religiosidad en relación al bienestar psicológico en estudiantes de psicología de dos universidades de Lima Metropolitana. Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Psicología con mención en Psicología Clínica y de la Salud*. Universidad de Perú.
- Espinoza, A. (2014). Interpretación Pragmática de los Sistemas de Creencias en Hume y Peirce. *Cinta moebio*, 50, 101-110. Obtenido de www.moebio.uchile.cl/50/espinoza.html
- Fernandez, F. (2018). "Sartre y el sentido de la vida". *ISSN 1994-733X, años 16(32)*, 29-44.
- Fernández, J. (2008). *Vivir y convivir, Cuatro aprendizajes básicos, Una búsqueda de lo humano para encontrarnos en lo universal*. Madrid: Alianza.
- Fernández, R. (2017). *Dimensión espiritual en cuidados paliativos. Función de las dimensiones religiosa y espiritual en las motivaciones de conducta hacia sí mismo, interpersonal y social*. (U. d. Murcia, Ed.) Murcia.

- Fernández-Juárez, P. (2018). La importancia de la técnica de la entrevista en la investigación en comunicación y las ciencias sociales. *Investigación documental. Ventajas y limitaciones. Sintaxis*, 88- 93. Obtenido de <https://doi.org/10.36105/stx.2018n1.07>
- Ferro Vidal, L. (enero-junio de 2023). Paisajeando con los santos y las ánimas otomíes Paisajes cosmogónicos. *Punto Cu Norte*, 111-136. doi:DOI: <https://doi.org/10.32870/punto.v1i16.169> Universidad de Guanajuato, México
- Ferro-Vidal, L. (2018). Artificios de la muerte. Vida, muerte y un día de muertos Otomí. *Antropología Experimental*(18), 43-53. Obtenido de <http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>
- Fischman, D. (2016). *Inteligencia espiritual en la* . El Mercurio.
- Flick, U. (2012). *Introducción a la investigación cualitativa* (2da ed.). Madrid: MORATA, S. L.
- Flórez, S. D. (2002). Duelo. (P. U. Antioquía., Ed.) *ANALES Sis San Navarra*, 23(3), 77 -85.
- Fontana, A. y Frey, J. (2005). The Interview, from neutral stance to political involvement .En N. K. Denzin & y S., Lincoln (Comp.). *The Sage Handbook of Qualitative Research*, 695-727.
- Frankl, V. (1987). *El hombre doliente*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (2004). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (2011). *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Barcelona: Herder.
- Freud, S. (1992). *Duelo y melancolía, Obras completas, (4ta ed., Vols. Volumen 14 (1914-16))*. (J. L. Wolfson, Trad.) Argentina: Amorrortu. Obtenido de <http://bibliopsi.org/docs/freud/14%20-%20Tomo%20XIV.pdf>
- Galindo-Núñez, A. (14 de Otoño de 2014). Reconfiguración de las prácticas de los rituales de duelo. *Interpretextos*, 131-147.
- Gallegos, R. (2018). *Inteligencia espiritual, aprendiendo a ser feliz con Ramón Gallegos*. España: Textos. Info. Obtenido de <https://www.textos.info/fundacion-ramon-gallegos/inteligencia-espiritual-y-ramon-gallegos/ebook>
- García, E. (2020). Humanizar la muerte en tiempos de crisis sanitaria: morir acompañado, despedirse y recibir atención espiritual. *Cuad Bioet*, 31(102), 203 - 222.
- García, N. (1996). *Nosotros los Hñahñu: Cultura, estrategias de resistencia y sobrevivencia comunitaria, en el Valle del Mezquital*. México: UAM.
- Garciandia, J. y Rozo, C. (2019). Dolor crónico y duelo. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 48(2), 187.
- García-Viniegras, C., Grau, J., Infante, O. (2014). Duelo y proceso salud-enfermedad en la Atención Primaria de Salud como escenario para su atención. *Rev cubana Med Gen Integr*, 30(1), 121-131.
- Gardner, H. (2015). *Inteligencias múltiples, la teoría en la práctica*. México: Biblioteca Paidós.

- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas* (12 ed.). Barcelona: Gedisa.
- Gil, J. (2017). *El duelo en una sociedad globalizada: estudio comparativo de la experiencia del duelo de diferentes culturas en Mallorca*. Mallorca: Universidad de les Illes Balears.
- Glaser, B. y Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine.
- Goffman, E. (1978). *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Goleman, D. (2013). *El cerebro y la inteligencia emocional: Nuevos descubrimientos* (B.S.A. ed.). España.
- Gómez, E. (2012). *El proceso de certificación de competencias profesionales del formador ocupacional: un estudio comparado entre España y México*. Valladolid: Tesis doctoral.
- González, A. (2001). Limpia religiosa. En B. Bravo, *Vocabulario de la religiosidad popular* (pág. 110). México: Dabar.
- González, M. (2020). COVID - 19 - Ciencia- Espiritualidad y Salud: El camino de regreso a casa. *Salud y Bienestar Colectivo*, 4(3), 22-38.
- González, N. (2002). El estudio de la muerte como fenómeno social. La reflexión metodológica y el trabajo epidemiológico. *Estudios sociológicos*, xviii(3), 677-694.
- Griffiths, R. (2012). *Spiritual Intelligence, Education and Training in Higher Consciousness*. Obtenido de The Spiritual Intelligence Paradigm. The relationship between post-materialist science and spiritual intelligence.: <https://sqi.co/the-spiritual-intelligence-paradigm/>
- Guber, R. (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Guerrero-Castañeda, RF. Menezes, TMO & Prado, ML. (2019). Espiritualidad y religiosidad para la trascendencia del ser anciano. *Rev Bras Enferm*, 72(0), 259-65. doi:<https://doi.org/10.1590/0034-7167-2018-0840>
- Gutiérrez, D. (2010). *Sistemas de creencias y modernidad: la religiosidad implícita en la era del desarrollo del mundo occidental*. México: El Colegio Mexiquense.
- Hardy, E. y Jiménez, A. (jul-dic de 2001). Masculinidad y género. *Rev. Cubana de Salud Pública*, 27(2), 77-88.
- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, M. (2007). *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis.
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., Baptista Lucio, P. (2014). *Metodología de investigación* (6 ed.). México: McGraw Hill Education.
- Hoyos, M. (2015). ¿Entendemos los adultos el duelo de los niños? *Acta pediátrica*, 73(2), 28. Obtenido de https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:ixluFRgSwolJ:https://www.actapediatrica.com/index.php/secciones/revision/download/1438_8cb03cab4c321a0ac822b0f851661d47+&cd=4&hl=es-419&ct=clnk&gl=ec

- Huberman, A y Miles, M. (2000). Métodos para el manejo y el análisis de datos. En J. Denman y Haro, *Por los rincones, Antropología de métodos cualitativos en la investigación social* (págs. 353-301). México.
- Ilich, P., Gutiérrez-Martínez, J., Quigua, D., García, J., y Murillo, D. (2021). *Del miedo a la acción: Ritos mortuorios y prácticas tradicionales del duelo en tiempos de Pandemia*. Bogotá: Dejusticia.
- INEGI. (2015). *Encuesta Intercensal Hidalgo*. Obtenido de http://poblacion.hidalgo.gob.mx/pdf/perfiles/pp_municipios-Santiago%20de%20Anaya.pdf
- INEGI. (2020). *Población de 5 años y más que profesa religión católica por entidad federativa según sexo y grupo quinquenal de edad, serie de años censales de 1990 a 2020*.
- INEGI. (2020). *Santiago de Anaya, Perfiles Sociodemográficos Municipales*. Pachuca, Hidalgo.
- INEGI. (24 de enero de 2023). Estadística de defunciones registradas. *Comunicado de prensa Núm. 29/23*. Obtenido de <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2023/DR/DR-Ene-jun2022.pdf>
- Jimeno, S. (16 de junio de 2023). *El duelo "artificial"*. Obtenido de Bio.etica, blog: <https://www.bioeticablog.com/el-duelo-artificial/>
- Kierkegaard, S. (1975). *Temor y temblor*. Madrid: Editora Nacional. Obtenido de <https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Temor%20y%20Temblor.pdf>
- King, D. B. (2008). *Rethinking claims of spiritual intelligence: A definition, model, & measure. (Thesis)*. Ontario, Canada: Trent University. Recuperado el mayo de 2022, de <https://docplayer.net/4796647-Rethinking-claims-of-spiritual-intelligence-a-definition-model-and-measure.html>
- King, D. y DeCicco, T. (2009). A viable model and self-report measure of spiritual. *International Journal of Transpersonal Studies*, 68-85.
- Krippendorff, K. (1990). *Metodología de análisis de contenido, Teoría y práctica*. España: Paidós.
- Kübler-Ross, E. (1972). *Sobre la muerte y los moribundos*. EPUB, Debolsillo Clave. Obtenido de <https://docs.google.com/document/d/1VAgF9h8O6juuTwpTyxxbT7TraVcY2oXvF0ofkaP4-s/edit>
- Kushner, H. (1987). *Por qué las cosas más le suceden a la gente buena*. México: Diana.
- Lacasta, M., Zarcero, M., López, Y., Sanchidrián, D., Manrique, T., Damartín, C., et al. (2020). Impacto emocional en pacientes y familiares durante la pandemia por COVID-19. Un duelo diferente. *Med Paliativa*, 27(3), 201-208.
- Lagarriga, I. (Julio-diciembre de 1999). Participación religiosa: viejas y nuevas formas de reivindicación femenina en México. (I. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad, Ed.) *Alteridades*, 9(18), 71-77.

- Lardellier, P. (2015). ¿Ritualidad versus modernidad...? Ritos, identidad cultural y globalización. (F. d. Sociales, Ed.) *Revista Mad. Revista del Magíster en Análisis Sistemico Aplicado a la Sociedad*, 18-28. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/3112/311241654003.pdf>
- Lévi_Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. España: Paidós.
- Lévi-Stauss. (1997). *El pensamiento salvaje*. Colombia: Fondo de Cultura Económica, LTDA.
- Lizaola, J. (2019). *Religiosidad y cultura. El fenómeno religioso y la concepción del mundo*. México: UNAM.
- Llano, A. (1990). El morir humano ha cambiado. *Bol of Saint Panam*, 108(5-6), 465-472.
- Lóez, R. y Dealuriers, J. P. (2011). La entrevista cualitativa como técnica para la investigación. *Revista Margen*(61), 1. Obtenido de <http://www.margen.org/suscri/margen61/lopez>
- López, A. (1996). *Cuerpo humano e ideología*. México: UNA.
- Lucca, N., y Berríos, R. (2003). *La investigación cualitativa. fundamentos, diseños y estrategias*. Colombia: Ediciones S.M. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3945773.pdf>
- Lumen Gentium No. 8. (s.f.). En *Documentos del Concilio Vaticano II*. San Pablo. Obtenido de https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm
- Lynch, G y Oddone, M. (2017). La percepción de la muerte en el curso de la vida. (DS-FCS, Ed.) *Revista de Ciencias Sociales*, 30(40), 129-150.
- Mallimaci, F y Giménez. (2007). Creencias e increencias en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, 5(9), 44-63.
- Manzo, D. G. (19 de septiembre de 2020). Cuando el ritual de la muerte es virtual: las nuevas estampas mexicanas en tiempo de pandemia. *El Diario.es*. Obtenido de https://www.eldiario.es/internacional/ritual-muerte-virtual-nuevas-estampas-mexicanas-tiempos-pandemia_130_6229658.html
- Márquez, L. y Villar, A. (enero-abril de 2010). El otoño de 1918: las repercusiones de la pandemia de gripe en la ciudad de México. *Desacatos*(32), 121- 144. Obtenido de <https://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n32/n32a10.pdf>
- Martínez. (2013). *Crisis, crecimiento y despertar: claves y recursos para crecer en consciencia*. Bilbao, España: Desclee de Brouwer.
- Martínez, M. (2007). *Evaluación cualitativa de programas*. México: Trilla.
- Martínez, M. (2012). *Evaluación cualitativa de programas*. México: Trillas.
- Martínez-Arias, R., Castellanos, M. Y Chacón, J. (2014). Métodos de Investigación en Psicología [Research Methods in Psychology]. *EOS*. doi:<https://doi.org/10.5944/ap.17.2.29527>

- Martínez-Miguélez, M. (1998). *La investigación cualitativa etnográfica en educación*. México: Trillas.
- Martín-Sánchez, A., Rodríguez_Zafra, M., Cenicerros_Estévez, J.C., (2020). Definición y Competencias de la Inteligencia Espiritual. *Acción Psicológica*, 17(2), 83-102.
- Masferrer, E. (2013). *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. . Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Massa, E. (2017). Duelo patológico, tratamiento con psicoterapia narrativa. *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 20(1), 326- 336.
- Mauricio, W; Meina, N; Roberto, Yenny. (marzo de 2021). La secularización de los ritos fúnebres en el catolicismo popular: Bogotá (Colombia). *Revista CS*(33), 141-170.
doi:<https://doi.org/10.18046/recs.i33.4027>.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos. Recuperado el 18 de febrero de 2023, de <https://naturalezaculturaypoder.files.wordpress.com/2014/01/mauss-1979.pdf>
- McCallig, D. (2014). Facebook after death: an evolving policy in a social network. *International Journal of Law and Information Technology*, 22(2), 107-140. Obtenido de <https://doi.org/10.1093/ijlit/eat012>
- Mendizabal, O. (2016). Evolución Económica y Social del Valle del Mezquital México:. *Consejo Estatal para la Cultura y las Artes*.
- México, G. d. (2020). Recomendaciones para familiares en duelo durante la pandemia de COVID-19. *Salud mental familiares en duelo*. Obtenido de https://coronavirus.gob.mx/wp-content/uploads/2020/06/SaludMental_FamiliaresEnDuelo.pdf
- Molina, J. (17 de Marzo de 2021). Muerte y duelo. Cambios culturales por Covid-19. *El Independiente*. Obtenido de <https://www.elindependiente.sv/2021/03/17/muerte-y-duelo-cambios-culturales-por-covid-19/>
- Moradnezhad, M., Seylani, K., Navab, E., Esmailie, M.,. (2017). Spiritual intelligence of nurses working at the intensive care units of hospitalsaffiliated with Tehran University of Medical Sciences,. *Nurs Prac Today*, 170-179.
- Morales, P. (Ene-jun de 2021). Muerte y nuevas tecnologías: reconfigurar las relaciones sociales en el escenario virtual. (F. d. Universidad Nacional de Colombia, Ed.) *Revista trabajo social*, 23(1), 51-73.
- Moreno, B. (2006). *Otomíes del Valle del Mezquital*. México: Ediciones CGI.
- Muñiz, E. (2002). Llorar y llorar ... El oficio de las mujeres en los ritos funerarios. En G. Rios, M. Alegría, E. Muñiz, E. Ramírez, & M. Suárez, *De muertitos, cementerios, lloronas y corridos (1920-1940)* (págs. 91-92). México: Itaca, UAM.

- Muños, A. (2009). Llanto, palabras y gestos. La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias). *Cuadernos de historia de España*, LXXXIII, 107-139.
- Muñoz, P. (2015). Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de Ser y Tiempo de Martín Heidegger. *Veritas*, 95-110. Obtenido de 10.4067/S0718-92732015000100005
- Muriá Vila, I. (2000). La Concepción Religiosa de la Muerte. *Revista Digital*(1).
- Nelson-becker, H. y Victor. C. (Diciembre de 2020). Dying alone and lonely dying: Media discourse and pandemic conditions. *Journal of Aging Studies*, 55, 100878. doi:<https://doi.org/10.1016/j.jaging.2020.100878>
- Nieto, E. Alanis, M. y Monrroy, R. (Octubre 2018). Cambios y continuidades en los procesos culturales de los indios novohispanos sobre la muerte en los siglos XVI y XVII. En UAEH (Ed.), *VIII Congreso internacional imágenes de la muerte*. Pachuca, Hidalgo.
- Nogal, J. (2001). Ofrenda a la Tierra. En B. Bravo, *Vocabulario de la religiosidad popular* (pág. 133). México: Dabar.
- Nogués, R. M. (23 de septiembre de 2015). Cerebro y trascendencia. *Conferencia dada en la Universidad Pontificia de Comillas*. Madrid.
- Nolen-Hoeksema, S. (2004). *Mujeres que piensan demasiado*. Barcelona: Paidós.
- Nuño, A. (8 de agosto de 2023). Volver a la tierra. ¿Quién fue el primer ser humano que decidió enterrar a otro? *El Confidencial*. Obtenido de https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2023-08-06/historia-enterramientos-largo-tiempo_3712759/
- Oliveira, E., Silva, B., Santos, J., Lotério, L., Accorni, A. y Santos, M. (2020). Efectos de la supresión de rituales fúnebres durante la pandemia de COVID-19 en familiares enlutados. *Rev. Latino-Am. Enfermagem*, 28: e3361. doi:<http://dx.doi.org/10.1590/1518-8345.4519.3361>
- Ortiz, J. (abril de 2019). Dolor y muerte en la indumentaria española. Vestir de luto a finales de siglo XIX. *Dobras*, 12(25), 12-37.
- Pacheco, G. (2003). Perspectiva antropológica y psicosocial de la muerte y el duelo. *Cultura de los cuidados*, VII(28). Obtenido de https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/1040/1/culturacuidados_14_05.pdf.
- Papalia, D. y Martorell, G. (2017). *Desarrollo humano*: MacGraw Hill.
- Parker, C. (1996). *Otra lógica para América Latina, religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: FCE.
- Patiño, D. M. (11 de noviembre de 2022). Duelo por pérdida de un familiar en tiempos de COVID-19: una narrativa de dos vivencias. *Revista Perspectivas*, 7(22). Obtenido de <http://portal.amelica.org/ameli/journal/638/6383364010/>
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative research and evaluation methods* (3 ed.). Thousand Oaks, California: Sage publications.

- Peña, E. y Hernández, L. (2014). *Tradiciones de la cocina hñähñu del Valle del Mezquital*. México: CONACULTA.
- Pérez Lugo, L. (2007). *Tridimensión cósmica otomí Aportes al conocimiento de su cultura*. Chapingo, Estado de México: Universidad Autónoma Chapingo. Obtenido de https://ferrusca.files.wordpress.com/2013/04/luis-perez-lugo_-_tridimension-cosmica-otomi.pdf
- Pinto, N. (2016). Antropología de la muerte: Ritos donde se llora, canta y ríe con la muerte. *Boletín Antropológico*, 34(92), 113-124. Obtenido de <https://www.redalyc.org/journal/712/71249541006/html/>
- Plaza, J., Uriguen, P., Bejarano, H. (julio-diciembre de 2017). Validez y confiabilidad en la investigación cualitativa. *ARJÉ*, 11(21), 344 -349.
- PMD. (2016-2020). *Plan municipal de desarrollo*. Santiago de Anaya, Hidalgo.
- Principi, N. (2020). El enfoque sistémico en el análisis de riesgo en Geografía. *Anuario de la División Geografía*, 1-8. Obtenido de <http://www.posicionrevista.wixsite.com/inigeo>
- Pujado, J. (2010). *Etnografía*. Barcelona: UOC. Obtenido de <https://baixardoc.com/documents/pujadas-johan-etnografia-5cc8b0717ed08>
- Quiceno, J. y Vinaccia, S. (2011). Creencias-práctica y afrontamiento espiritual-religioso y características sociodemográficas en enfermos crónicos. *Psychol, av, discip*, 5(1), 25-36.
- Ramírez, A. (enero-junio de 1998). Hombre, mujer y cultura. Tres conceptos relacionales. (F. d. Hidalgo, Ed.) *Tzintzun, Revista de estudios históricos*, 27, 76-85.
- Ramirez, D. (29-30 de octubre de 2015). Exequias digitales: nuevas formas de afrontar la muerte a través de Internet. *5o. Coloquio Internacional del día de Muertos*. Jalisco: Universidad de Guadalajara.
- Ramírez, M.; González, N.; Ruíz, A.; Oudhof, H.; Barcelata, B. (julio -diciembre de 2022). Afrontamiento religioso y espiritualidad como mediadores entre estrés percibido y resiliencia en adultos con diabetes mellitus tipo 2. *Liberabit*, 28(2), 1-17. doi:<https://doi.org/10.24265/liberabit.2022.v28n2.569>
- Ramos, A. Gairín. J y Camat, R. (2018). Principios Prácticos y Funcionales en Situaciones de Muerte y Duelo para Profesionales de la Educación. *REICE* :, 16(1), 21-33.
- Rapley, T. (2014). *Sampling Strategies in Qualitative Research*. (S. P. Ltd, Ed.) Uwe Flick. doi:<https://dx.doi.org/10.4135/9781446282243.n4>
- Rodríguez Becerra, S. (1991). Folclore, etnografía y etnología en Andalucía. En Á. Aguirre Baztán, *Historia de la antropología española* (pág. 100). Madrid: Boixareu Universitaria.
- Rodríguez, L. (23 de abril de 2020). Los nuevos rituales de muerte en México en tiempos del Covid. *Contra Réplica*. Obtenido de <https://www.contrareplica.mx/nota-Los-nuevos-rituales-de-muerte-en-Mexico-en-tiempos-del-Covid202023427>

- Rodríguez, S y Teodosio, E. (2013). Inteligencia Espiritual. *Sapiens: Revista Universitaria de Investigación*, 14(1), 11-21.
- Rodríguez, T. (enero-diciembre de 2013). Inteligencia espiritual. *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, 11- 20.
- Rosales, P. (17 de Marzo de 2019). Cementerios virtuales: Facebook cambió la forma de concebir la muerte. *El Sol de Toluca*. Obtenido de <https://www.elsoldetoluca.com.mx/finanzas/tecnologia/cementerios-virtuales-facebook-cambio-la-forma-de-concebir-la-muerte-3198050.html>
- Roulston, K. (2008). Análisis de entrevistas. En L. M. Given, & S. University (Ed.), *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods* (Vol. 2). Australia: SAGE Publications, Inc.
- Sahagún, F. B. (1990). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: CNCA.
- Sánchez, P. (2018). Inteligencia Espiritual y Espiritualidad. *Verdad y vida: revista de las ciencias del espíritu*, 76(273), 315-353.
- Sánchez, P. (2019). ¿Cómo potenciar la espiritualidad en una sociedad secularizada? *Verdad y vida: revista de las ciencias del espíritu*, 77(275), 285-312.
- Sánchez, S. (2012). *Diversidad cultural y tolerancia en el campo de la salud: notas para el estudio del caso hidalguense*. En Gómez Aíza, Adrina y Gómez Aíza, Laura. *Diversidad cultural y tolerancia en el campo de la salud: notas para el estudio del caso hidalguense*. México: Plaza y Valdés.
- Sandelowski, M., Barroso, J. (2003). Writing the proposal for a qualitative research methodology project. *Qualitative health research*, 13(6), 781-820.
- Santana, G. (2020). Vulnerabilidad diferencial de los Estados mexicanos frente al COVID-19. *Posición*, 8. Obtenido de https://www.researchgate.net/profile/Giovanna_Santana_Castaneda/Publication/341771418_Vulnerabilidad_diferencial_de_los_Estados_mexicanos_frente_al_COVID-19
- Santos, S. Crespo, C. Canavarró, M. y Kazak, A. (2018). Family rituals when children have cancer: a qualitative study. *J Fam Psychol*, 5, 643-653.
- Schmidt, O. (2023). *Catholic.net*. Obtenido de La intención es lo que suple: <https://es.catholic.net/op/articulos/26632/cat/305/la-intencion-es-lo-que-importa.html#modal>
- Seale, C. y Van der Geest, S. (2004). Good and bad death: Introduction. *Social Science Medicine*, 58(5), 883-885.
- SEGOB. (24 de marzo 2020). *Diario Oficial de la Federación*.
- Serrano Hortelano, X. (Agosyo de 1999). La conciencia de la muerte nos ayuda a vivir. *Información Psicológica*, 70, 82-84. Obtenido de <https://www.informaciopsicologica.info/revista/article/view/691>

- Shreeve, J. (6 de mayo de 2021). Descubren la tumba más antigua de África, que contiene los restos de un niño. *Nat Geo*. Obtenido de <https://www.nationalgeographic.es/ciencia/2021/05/descubren-la-tumba-mas-antigua-de-africa-que-contiene-los-restos-de-un-nino>
- Srivastava, A. y Thomson, S. (2009). Framework Analysis: A Qualitative Methodology for Applied Policy Research. *4 Journal of Administration and Governance* (72). Obtenido de <https://ssrn.com/abstract=2760705>
- Statista, R. D. (20 de julio de 2022). *Número semanal de casos confirmados y muertes causadas por el coronavirus (COVID-19) en México entre enero de 2020 y julio de 2022*. Obtenido de Statista: <https://es.statista.com/estadisticas/1110089/numero-casos-muertes-covid-19-mexico/>
- Suárez, V. (2011). Ciencia y religión: visiones y manejo emocional de la muerte y el duelo. *Revista de Humanidades*, 18, 49-64. Obtenido de <http://revistas.uned.es/index.php/rdh/article/view/12879/11956>
- Suárez-Obando, F. (Julio. diciembre de 2016). Consentimiento informado como criterio de inclusión. ¿Confusión conceptual, manipulación, discriminación o coerción? *Persona Bioética*, 20(2), 244 - 256.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Thomas, L. V. (2017). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Torralba, F. (2014). *Inteligencia espiritual* (6 ed.). Barcelona: Plataforma Actual.
- Torre, R. d. (2013). La Religiosidad Popular. *Ponto Urbe* 12, 4.
- Torres, D. (diciembre de 2006). Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas. *Sapiens, Revista Universitaria de Investigación*, 7(2), 107-118.
- Torres, M., Salazar, F. (S/F). Metodos de recolección de datos para una investigación. *Boletín electrónica*(3), 1-21.
- Turner, V. (1969). *El proceso ritual*. Nueva York: Adeline Publishing Co.
- Turner, V. (1999). *La Selva de los Símbolos*. España: Siglo Veintiuno Editores.
- Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. España: Alianza.
- Vargas, I. (2012). La entrevista en la investigación cualitativa: nuevas tendencias y retos. *CAES*, 31(1), 119-139.
- Vaughan, F. (2002). What is Spiritual Intelligence? *Journal of Humanistic Psychology*, 42(2), 16-33. doi: <https://doi.org/10.1177/0022167802422003>
- Vázquez, J. (2010). *La inteligencia espiritual o el sentido de lo sagrado*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

- Veizaga, J. y Pinto, B. (2005). Representación social de la muerte en distintas religiones. *Ajayu*, 3(2), 1-22.
- Velasco, J. (2011). Ritual mexicano en Mixtlan, Veracruz. *Revista del CESLA*, 14, 147- 164.
- Villanueva, J. (Junio de 2009). El motivo trascendental en Kant y Husserl. *Estud.filos ISSN 0121-3628*(39), 55-80.
- Villareal, A. R. (2013). *La representación de la muerte en la literatura mexicana. Formas de su imaginario*. (U. C. Madrid, Ed.) Madrid.
- Wallace, C., Wladhowski, S., Gibson, A. y Whiste, P. (13 de abril de 2020). Grief during the COVID-19 pandemic: considerations for palliative care providers. *J Pain Symptom Manage*. doi:doi: 10.1016/j.jpainsymman.2020.04.012
- Wolcott, H. (1999). *Ethnography, a Way of Seeing*. California: Altamisa Press.
- Wong, A. (1 de abril de 2020). Emite CEM recomendaciones para atención pastoral de enfermos por Covid-19. *Milenio*. Obtenido de <https://www.milenio.com/politica/coronavirus-cem-emite-recomendaciones-atencion-covid-19>
- Wright, C. (mayo-junio de 2005). Hñahñu. Ñuhu. Ñhato. Ñuhmu. Precisiones sobre del término Otomí. *Arqueología Mexicana*(73), 19- 20.
- Yoffe, L. (2004). Traducción y adaptación de Escalas y Cuestionarios para la evaluación del afrontamiento religioso. *Inedito*.
- Yoffe, L. (2012). *La influencia de las creencias y prácticas religiosas espirituales en el afrontamiento de la pérdida por la muerte de un ser querido* (Trabajo de Tesis Doctoral ed.). Buenos Aires: Universidad de Palermo. Obtenido de https://dspace.palermo.edu/dspace/bitstream/handle/10226/1768/Laura%20Yoffe_Tesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Yoffe, L. (2015). Afrontamiento religioso espiritual de la pérdida de un ser querido. *Unife*, 23(2), 155-176.
- Zaragoza, E. (2001). Novena. En B. Bravo, *Vocabulario de la religiosidad popular* (pág. 130). Ciudad de México: Dabar.
- Zohar, D. y Marshall, E. (2001). *Inteligencia espiritual*. España: Plaza y Janes.

ANEXOS

Anexo 1. Cuestionario: Duelo y pérdida de seres querido

Traducción y adaptación de escalas y cuestionarios para evaluar el afrontamiento espiritual y religioso del duelo” (Yoffe, 2004)

Datos personales

NOMBRE _____

1. Sexo: Masculino - Femenino
2. Edad: _____
3. Estado civil: _____
4. ¿Convive con alguien? _____
5. Nivel educativo: _____
6. Tipo de parentesco con el ser querido fallecido: _____
7. Tiempo de pérdida: _____
8. Edad de su ser querido al momento del fallecimiento: _____
9. Edad suya al momento de la pérdida de su ser querido: _____
10. ¿Cuál fue la causa de la muerte _____
11. Tipo de relación tenía usted con su ser querido al momento de su fallecimiento: _____

	Indica las siguientes preguntas que mejor le describa	SÍ	NO
1	¿Realizó rituales funerarios después del fallecimiento de ser querido?		
2	¿Considera que las celebraciones religiosas y rituales funerarias brindan algún beneficio para usted?		

3	¿Piensa que sus creencias religiosas le han sido o le están siendo beneficiosas para enfrentar la pérdida de su ser querido?		
4	¿Usted tuvo alguna experiencia religiosa o espiritual significativa antes del fallecimiento de su ser querido?		
5	¿Durante su duelo tuvo algún sueño relacionado con su ser querido fallecido?		
6	¿Después de la muerte de su ser querido, rezaba o hacía oraciones para Ud. y /o para otros seres queridos?		
7	¿Después de la pérdida de su ser querido practica o practicó algún tipo de meditación en particular?		
8	¿Tiene o tenía participación en actividades sociales, culturales, deportivas antes y después de la pérdida del ser querido?		
9	¿Cree que sus familiares o amigos le dieron apoyo durante su duelo?		
10	¿Recibe o recibió apoyo religioso del representante de su iglesia o de su guía o maestro espiritual durante su duelo?		
11	¿Recibe o recibió apoyo espiritual de los compañeros de su credo religioso durante su duelo?		
12	¿Tiene o tuvo alguna enfermedad/síntoma después de la pérdida de su ser querido?		
13	Después del fallecimiento del ser querido ¿ha visitado algún profesional de la salud?		

	Marque con una X, la respuesta que mejor le describa	Muy importante	Poco importante	Nada importante
14	Díganos qué importante es para usted su participación religiosa/espiritual.			
15	Díganos qué importante es o ha sido su participación en actividades religiosas espirituales después de la pérdida de su ser querido.			
16	Díganos qué importante fue el apoyo que recibió del representante de su iglesia, de su guía o maestro espiritual durante su duelo.			

	Marque con una X, la respuesta que mejor le describa	Semanal	mensual	anual
17	¿Qué frecuencia visita al panteón de su ser querido?			
18	¿Qué a menudo asistía a servicios de práctica religiosa espiritual antes del fallecimiento de su ser querido?			
19	¿Qué a menudo asiste o asistía a servicios de práctica religiosa espiritual después de fallecimiento de ser querido?			

	Marque con una X, la respuesta que mejor le describa	Me hace sentir bien	Disminuye el dolor y tristeza	No me hace nada
20	¿Qué efectos tenía o tiene para usted la lectura de textos sagrados u oraciones durante su duelo por la pérdida de ser querido?			
21	¿Para qué cree que le sirven o le han servido las oraciones o prácticas de auto-curación en su duelo?			

	Marque con una X, la respuesta que mejor le describa	Castigo divino	modo de purificación	Preparación para vida más allá
22	¿Qué piensa acerca de las enfermedades?			
23	¿Qué piensa sobre la muerte?			

Anexo. 2 Guía de Observación (Estudio de campo)

Fecha	
Actividad/técnica aplicado	Entrevista
Investigador/ Observador	Ranjit Kumar Ekka
Objetivo	Obtener datos sólidos sobre procesos de duelo en entrevistas para explicar comportamientos, causas, eventos, procesos, etc. para explicar cómo es la realidad de rituales mortuorios
Situación	
Lugar-espacio	
Personajes que intervienen	

Descripción de actividades cotidianas, relaciones y situaciones sociales de duelo y rituales		Interpretación y análisis del objetivo o pregunta de investigación
• Lenguaje no verbal: risa, llanto	SÍ	NO
• Manifestaciones corporales y conductas no verbales: movimientos involuntarios, tristeza y angustia	SÍ	NO

• Expresiones de creencia, como "gracias a Dios"	SÍ	NO		
• Disposición/voluntad para abordar su duelo	Abierto	Fluido	Impase	
• Las manifestación de la intensidad del proceso de duelo	Baja	Media	Alta	
• Estado actual del manifiesto de duelo	Resuelt o	En proces o	Incipiente	

Anexo. 3 Guion de entrevista (semiestructurada)

	INSTRUMENTO PARA RECABAR DATOS: ENTREVISTA	Observación
I	<p>Ambientación y encuadre</p> <p>(El entrevistador describe el lugar y las condiciones bajo las cuales se da la entrevista)</p>	
II	<p>Pregunta de Rapport</p> <p>Datos personales</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ ¿Cómo se llama? ¿Cómo quiera que se llame? ✓ ¿Dígame la dirección de casa? ✓ ¿Podría proporcionar su número telefónica? <p>NOMBRE _____</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. SEXO: Masculino - Femenino 2. Edad: _____ 3. Estado civil: 4. ¿Convive con alguien? 5. Nivel educativo: 6. Tipo de parentesco con el ser querido fallecido: Tiempo de perdida: 7. Edad de su ser querido al momento del fallecimiento: _____ 8. Edad suya al momento de la pérdida de su ser querido: _____ 	
III	<p>Preguntas sobre el contexto del problema</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Cuéntame cómo supo del COVID 19. 2. ¿Cómo se enteró que la gente está muriendo del C 19? 3. ¿Qué tal fue el manejo de pandemia por parte de gobierno local? 4. ¿Cómo se daban el servicio fúnebre en este tiempo? 5. Dígame cuáles era los requisitos de servicio fúnebre. 6. Compárteme cómo vivió el duelo en tiempo del C 19 7. ¿A quién considera el causante del C 19? 	

IV	<p>Preguntas de acuerdo a la hipótesis, objetivos y preguntas de investigación</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Cuéntame cómo las actividades espirituales le ayudó a superar el duelo por la pérdida de su ser querido. 2. ¿En qué manera los rituales mortuorios ayudaron relacionarse con los demás? 3. Compárteme las reflexiones sobre el propósito o la razón de su existencia, después de la muerte, búsqueda de sentido de vida para adaptarse a situaciones estresantes. 4. Pláticame como encontrar sentido de vida en la vida cotidiana. 	
V	<p>Preguntas sobre problemáticas que se presentaron</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Cuénteme que rituales funerarios se llevaban a cabo después del fallecimiento de ser querido antes de la pandemia. 2. Dígame sus vivencias de los rituales fúnebres en tiempo del COVID 19. 3. ¿Qué tipo de relación tenía usted con su ser querido al momento de su fallecimiento? 4. Pláticame si tiene o tuvo alguna enfermedad/síntoma después de la pérdida de su ser querido. 5. Después del fallecimiento del ser querido ¿ha visitado algún profesional de la salud? 6. Dígame cuán importante es para usted su participación religiosa/espiritual. 7. Compárteme cuán importante es o ha sido su participación en actividades religiosas espirituales después de la pérdida de su ser querido. 8. ¿Cuán a menudo asistía a servicios de práctica religiosa espiritual antes del fallecimiento de su ser querido? 9. ¿Cuán a menudo asiste o asistía a servicios de práctica religiosa espiritual antes y después de fallecimiento de ser querido? 	

	<p>10. ¿Considera que las celebraciones religiosas y rituales fúnebres brindan algunos beneficios para usted?</p> <p>11. Cuénteme ¿qué eficaz fueron los rituales mortuorios para aliviar el dolor por la pérdida?</p> <p>12. ¿Qué efectos tenía o tiene para usted la lectura de textos sagrados u oraciones durante su duelo por la pérdida de ser querido?</p> <p>13. ¿Reza u ora por usted y por los demás difuntos después de la muerte de su ser querido?</p> <p>14. Dígame para qué cree que le sirven o le han servido las oraciones o prácticas de autocuración en su duelo.</p> <p>15. ¿Practica o practicó algún tipo de meditación en particular después de la pérdida de su ser querido?</p> <p>16. Platícame si usted tuvo alguna experiencia religiosa o espiritual significativa antes del fallecimiento de su ser querido.</p> <p>17. ¿Ha tenido algún sueño relacionado a su ser querido fallecido?</p> <p>18. ¿Puede mencionar algunas afirmaciones en relación a sus creencias religiosas y espirituales sobre la muerte?</p> <p>19. ¿Qué piensa acerca de las enfermedades y la muerte?</p> <p>20. ¿Piensa que sus creencias religiosas le han sido o le están siendo beneficiosas para enfrentar la pérdida de su ser querido?</p> <p>21. ¿Qué frecuencia visita al panteón de ser querido?</p> <p>22. Compárteme en qué manera las visitas y los apoyos de parte de familiares, amigos y vecino le ayudó superar el duelo durante el sepelio, novenario y el aniversario luctuoso</p> <p>23. ¿Ha participado o participa en las actividades sociales, culturales, deportivas antes y después de la pérdida del ser querido?</p> <p>24. Dígame si recibe o recibió apoyo espiritual de los compañeros de su credo religioso durante su duelo.</p> <p>25. Coménteme si recibe o recibió apoyo religioso del representante de su iglesia o de su guía o maestro espiritual durante su duelo.</p>	
--	--	--

	<p>26. Pláticame cuán importante fue el apoyo que recibió del representante de su iglesia, de su guía o maestro espiritual durante su duelo.</p> <p>27. ¿Cuáles rituales mortuorios consideras más adecuado para superar la pérdida?</p>	
VI	<p>Preguntas sobre proyectos a futuros</p> <p>1. ¿Qué rituales o acciones nuevas visualiza a futuro para superar las pérdidas de seres queridos?</p> <p>2. ¿Qué rituales nuevos o alternativos se están llevando a cabo actualmente?</p> <p>3. ¿Los rituales nuevos reponen suficientemente a los que se suspendieron?</p>	
VII	<ul style="list-style-type: none"> • Cierre: ¿Hay algo más que quisiera aportarnos? • Despedida: Agradezco su apoyo para este trabajo. Que tenga un lindo día. 	

Anexo 4. Escala de Inteligencia Espiritual (Likert)

Para cada elemento, marque con una **X**, la respuesta que mejor le describa. Cinco respuestas posibles son:

NV	AV	BV	TV
Nada verdadero	Algo verdadero	Bastante verdadero	Totalmente verdadero

No.	Ítems	NV	AV	BV	TV
1	Creo que en la vida todo tiene un sentido profundo.				

2	No importa el lugar o circunstancia, siempre actúo de acuerdo a mis principios.				
3	Mis momentos de práctica espiritual me renuevan las fuerzas físicas.				
4	Cuando pienso en el milagro de mi existencia me lleno de alegría.				
5	Cuando estoy abocado a la misión noble de mi práctica laboral (profesión) mis fuerzas se multiplican.				
6	En mi tiempo libre disfruto de la naturaleza.				
7	Mi mente se apacigua cuando reflexiono sobre algún texto espiritual.				
8	Creo que cuidar mi cuerpo y de los pacientes es un deber sagrado				
9	Cuando experimento un fracaso, todavía puedo encontrar significado en él.				
10	Frecuentemente reflexiono sobre el significado de los acontecimientos en mi vida.				
11	Cuando un paciente me necesita siempre me hago un tiempo para ayudar.				
12	Me defino a mí mismo por mi ser más profundo y no por mi ser físico.				
13	Soy capaz de reflexionar profundamente acerca de lo que puede haber más allá de la muerte.				
14	Más allá del plano humano, hay un Ser superior con el cual nos podemos relacionar.				
15	Cuando medito, oro o rezo, frecuentemente veo las situaciones y opciones de forma más clara.				
16	Soy consciente de que existe una conexión más profunda entre otras personas y yo.				
17	Estoy seguro que ayudar a los demás o ser solidario con los pacientes es mi misión en esta vida				

Estadísticos		
escatotalpro (agrupado)		
N	Válidos	30
	Perdidos	0
Media		3.80
Mediana		4.00
Moda		4
Desv. típ.		.551
Varianza		.303
Rango		2
Mínimo		3
Máximo		5
Suma		114

Escala de competencia espiritual total					
		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Moderada	8	26.7	26.7	26.7
	Alta	20	66.7	66.7	93.3
	Muy alta	2	6.7	6.7	100.0
	Total	30	100.0	100.0	

Estadísticos

Significado de la vida

N	Válidos	30
	Perdidos	0
Media		4.40
Mediana		4.00
Moda		4
Desv. típ.		.621
Varianza		.386

Rango	2
Mínimo	3
Máximo	5
Suma	132

Significado de la vida

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Moderado	2	6.7	6.7	6.7
	Alto	14	46.7	46.7	53.3
	Muy Alto	14	46.7	46.7	100.0
	Total	30	100.0	100.0	

Estadísticos

Por qué vivir

N	Válidos	30
	Perdidos	0
Media		4.47
Mediana		4.50
Moda		5
Desv. típ.		.571
Varianza		.326
Rango		2
Mínimo		3

Máximo	5
Suma	134

Por qué vivir

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos Moderado Por qué vivir	1	3.3	3.3	3.3
Alto Por qué vivir	14	46.7	46.7	50.0
Muy alto Por qué vivir	15	50.0	50.0	100.0
Total	30	100.0	100.0	

Estadísticos

¿Qué más hay además de las cosas y la vida?

N	Válidos	30
	Perdidos	0
Media		4.37
Mediana		4.00
Moda		4
Desv. típ.		.718
Varianza		.516
Rango		3

Mínimo	2
Máximo	5
Suma	131

¿Qué más hay además de las cosas y la vida?

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Bajo	1	3.3	3.3	3.3
	Moderado	1	3.3	3.3	6.7
	Alto	14	46.7	46.7	53.3
	Muy alto	14	46.7	46.7	100.0
	Total	30	100.0	100.0	

Sanación

sanacionprom (agrupado)

N	Válidos	30
	Perdidos	0
Media		4.20
Mediana		4.00
Moda		4
Desv. típ.		.847

Varianza	.717
Rango	3
Mínimo	2
Máximo	5
Suma	126

Sanación

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Baja	2	6.7	6.7	6.7
	Moderada	2	6.7	6.7	13.3
	Alta sanación	14	46.7	46.7	60.0
	Muy alta	12	40.0	40.0	100.0
	Total	30	100.0	100.0	

Estadísticos

Sufrimiento

N	Válidos	30
	Perdidos	0
Media		4.57
Mediana		5.00
Moda		5

Desv. típ.	.626
Varianza	.392
Rango	2
Mínimo	3
Máximo	5
Suma	137

Compleitud

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Moderada	2	6.7	6.7	6.7
	Alta	9	30.0	30.0	36.7
	Muy alta	19	63.3	63.3	100.0
	Total	30	100.0	100.0	

Estadísticos

Dolor físico

N	Válidos	30
	Perdidos	0
Media		3.57
Mediana		3.50
Moda		3
Desv. típ.		1.006
Varianza		1.013

Rango	4
Mínimo	1
Máximo	5
Suma	107

Dolor físico

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Muy bajo	1	3.3	3.3	3.3
	Bajo	2	6.7	6.7	10.0
	Moderado	12	40.0	40.0	50.0
	Alto	9	30.0	30.0	80.0
	Muy Alto	6	20.0	20.0	100.0
	Total	30	100.0	100.0	

Estadísticos

Depresión

N	Válidos	30
	Perdidos	0
Media		2.77
Mediana		3.00
Moda		3
Desv. típ.		.935
Varianza		.875

Rango	4
Mínimo	1
Máximo	5
Suma	83

Depresión

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Muy baja	2	6.7	6.7	6.7
	Baja	9	30.0	30.0	36.7
	Moderada	15	50.0	50.0	86.7
	Alta	2	6.7	6.7	93.3
	Muy alta	2	6.7	6.7	100.0
	Total	30	100.0	100.0	

Estadísticos

Desesperación

N	Válidos	30
	Perdidos	0
Media		2.83
Mediana		3.00
Moda		3
Desv. típ.		.791
Varianza		.626
Rango		3

Mínimo	1
Máximo	4
Suma	85

Desesperación

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Muy baja	1	3.3	3.3	3.3
	Baja	9	30.0	30.0	33.3
	Moderada	14	46.7	46.7	80.0
	Alta	6	20.0	20.0	100.0
	Total	30	100.0	100.0	

Estadísticos

ansiedad

N	Válidos	30
	Perdidos	0
Media		2.43
Mediana		2.00

Moda	2
Desv. típ.	.935
Varianza	.875
Rango	4
Mínimo	1
Máximo	5
Suma	73

ansiedad

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Válidos	Muy baja	4	13.3	13.3	13.3
	Baja	13	43.3	43.3	56.7
	Moderada	10	33.3	33.3	90.0
	Alta	2	6.7	6.7	96.7
	Muy alta	1	3.3	3.3	100.0
	Total	30	100.0	100.0	